عقائد کلام

سوم ۲۲

۵۳۵ نہیں ہے

صمد لا تقدر دست

کتاب احقاق الحق

قاضی نور اللہ شوشتری

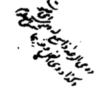
ثم قال
التسمين ...
الشيعة ...
... حب النبي ...
البيت ...
النبي ... بدل عليه ... الطويل الذي
ذكره صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي في
تفسير قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة
في القربى حيث روى عن النبي صلى الله عليه
وآله انه قال من مات على حب آل محمد مات شهيدا
قوله ... ومن مات على حب آل محمد مات على
السنة والجماعة هذا يدل على ان ...
المتفقه من آل محمد ... ان الجماعة ... آل آدم
واما التسمين ... السنة ...
كما ... ذلك ... ابن خلكان في كتاب
...
... النبي
حيث قال ...
... ذلك ...
...
انتهى ...

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل مقام شيعة الحق عليا وصيرهم مع نبيه ابرهيم في تلك الاسم سميا وقام الى طور القناعة بخفض جناح الاطاعة ورفض سنن اهل السنة والجماعة المتسمين باهل السنة والجماعة شرفي نودهم ... ووفقهم لكشف الحق والتزام نهج الصدق فلم يزل كانوا للحق شيعة وللصدق ولنا نحمده حمدا كثيرا طيبا زكيا ونشكره شكرا لا يزال لنعمته بالزيادة جنيا ونشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة نكون بها بكرة وعشيا ونسلم بها ... ونشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله الذي ... صفيا وقربه نجيا واختار له ابن عمه كاشف غمه وصيا ووليا ... يوم الغدير ... فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه ... صلى الله عليه وآله صلاة ينال بها المؤمنون يوم الفطر ... الى جنة المأوى ... اما بعد فان الله تعالى بعث رسوله محمدا على فترة من الرسل وفترات من القبل والناس ... حب الشهوات سكارى من ... الجهل ... والاصنام ... والاوثان ... والفزع ... كفران ... طريق الحق واوضح لهم نهج الصدق ... عن ... الاخبار ... على ... تبيتهم ... والله يعلم ما ... الدليل ... التبديل ... المطلق ... الكاس ... فنجح ... عمر ... الكاس ... ونهو الكاس الذي ... الكاس ... وتركوه ... بعد ... حديث الحوض الذي ... ورضوا ... اصل البيت ولم ... الخلافة ... عصبها ... الجهل ... الحق ... ان ... والى العدوان ... الايمان ... امير المؤمنين ... البتول ... الاسلام ...

من بني امية ابطل مضلوا واضلوا السبيل حتى وافقوا الناس في عبادة العجل وجهدوا في اطفاء نور الله بالبدع والحيل وقد ذكر من تتبع اعلام السلم
انه قال بتحريم اعتقاد من انقطع عن مثل هذه الفرقة بالفتنة والنقل والعقل في المباحث واحلى انفسهم المسامحة مدة امتداد من لا نص في الخلافة
بالمكلفة حيث انهما على تجربة الامر ونحو الاشتراط النص والعصمة في الائمة ليتسع لكل حلف فيها قابين لكل من شك الخلافة بلا توجيه لامر وترجيح
خاصة عن الكاملة وجعلوا ذلك من الاصول المعارضة وهم مع الاثر المنسوبين باهل السنة والجماعة لاجرم كل من جاء بعدهم مقتضيا للسلطنة والامامة
مع خلوه عن العصمة والعدالة بادر الى تعظيمهم والمتسمين باهل السنة واشتمالهم ومال الى تكريم شأنهم وترويج مقالاتهم واغضوا عما
الشيعة الى اكبر بجلالة انهم الغالبين بعدم صحة خلافة اهلهم وقد كان لهذه الفرقة الناجية خصمان اعظم جهلاء سفهاء واعداء اشداء امراء
اقوياء اهل السيف والسنان والبغض الشنآن والظلم والعدوان والكفر والطغيان فلم يطلقوا مطلق ابدانهم من نتائج الاحقاد الجاهلية و
الاضغان البدرية التي يتوارثونها بالعهود وعداوة لمولانا امير المؤمنين ووصي رسول رب العالمين امام البررة وقاتل الكفرة والفجرة ولاولاده
المعصومين والائمة الهادين المظلومين ولهذا كانوا في اكثر الاعصار مختفين في زاوية التقية متوقعين عن ملوك عصرهم نزول البلية الى ان دنوت الله
في السلطان الفاضل الفاضل السعيد غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده انار الله برهانه انخلع قلادة التقليد وكشف الحق ونهج الصدق الى ما لاحت
والنظر السديد فقد ولا عن مذهب الحنفي الذي نشأ فيه من الصغر الى مذهب الشافعي الذي كان اقل شناعة من المذاهب الاخر لما ظهر له
من مناظرة ولده صدر جهان البخاري الحنفي مع المولى نظام الدين عبد الملك المراغي الشافعي بطلان كلا المذهبين واطلع على جلالة حقية مذهب الشيعة
في الدين حكم باحضار علماء الامامية من الامصار ولما حضر من بينهم اعلم العلماء الاعلام الشيخ الاجل المصنف العلامة تاج ارباب العمائم حجة الخاصة على
العامة سلطان المتكلمين سلطان الحكماء المتأخرين جامع المعقول والمنقول المجتهد في الفروع والاصول الذي نطق الحق على لسانه ولاح الصدق
من بيانه آية الله في العالمين جمال الحق والحقيقة والدين الشيخ المؤيد في استنباط الحكم الملهم بالشرع الفطري الجليل سديد الدين يوسف المطهر الحلي الله
في جواره النبي والائمة الكبار من حلل جنته وحلل اهل الفضائل مناظرة العلامة ولثبت عليهم بالبراهين العقلية والحجج النقلية بطلان مذاهبهم العامية وحقيقة
مذهب الامامية على وجه تمنوا ان يكونوا احجارا او شجرا وهنوا كانهم التقموا حجرا ثم اكد ذلك بتصنيف كتاب المستطاب الحريل الادنياب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق والتوابه حمد السلطان والامراء والمسارعة في من العلماء والاكابر الى التزام المذهب الحق وذبوا الخطبة والسكة باسامي الائمة
المعصومين الذين هم بالخلافة اولى وحقيق لما المعاصرين والمناظرين للمصنف العلامة خلق كثير من علماء العامة كالمولى قطب الدين الشيرازي وعمر الكاتبي القزويني
واحمد محمد الكيشي وركن الدين المسعد الموصلي والمولى نظام الدين المذكور وغيرهم من الموالي والصدور ولم يتعرض هؤلاء الافاضل بجواب ذلك الكتاب
المستطاب مع اشتماله على قدح اسلافهم واجلائهم ونقض ما اعتمدوا عليه من دلائلهم وعقائدهم مع ظهور زيادة لجاجهم وعجاجهم وحرصهم على الطرح
الناقدين على نصوصها احتجاجهم ثم لما وصل ذلك الكتاب الذي لا ريب فيه الى نظر الفضول السفيه المعدود في خفافيش ظلمة العجز خواجه فضل
روزبهان الذي يخرج فضله من خباء علم العدد ولم يناس بحثا اماما مستقبل الداء بطوي الكشح عن الجواب ونفي النفس عن اللوم واستهدف نفسه لسهام
الملام بحيث سوّد جوابا على المصنف العلامة الامامية بحيث كلامه بالشتم وركيك الكلام كانه قد نزل عليه نزول الضيف على اقوام لهم ملوك صفا
يقبلوا بليق بهم من الاجلال والاكرام وكان ناشرا لولوي الاولوي الى مثل هذا الخفاش المحروم عن رؤية الانوار المرحوم الظالم المظلوم المحجوب في ظلام
الجهل والاستكبار في مقابلته لنير براهين العلامة الذي كان في عالم العلوم كالشمس في نصف النهار بقوله في المثنوي المعنوي: از همه محروم تر خفاش
بود کو عدوی آفتاب فاش بود   نی تواند در مصاف فش زخم خورد   نی بنفرین تاندش مهجور کرد   دشمنی کبری بجد خویش کبر   تا بود ممکن که
گردانی سپر   قطره با طوم چه استیزه کند   ابله است او ریش خود بر میکند   یا علیکو آفتابا ابن بدعتا   ای حدوی آفتاب غاب   وکان
اسمع من تاب خال ذلك الظلم العلامة الى هذا الجاهل الحائب على نفسه الملامة السالب للعافية والسلامة نظم ای مکس عرضه سیمرغ نه جولانگه
عرض خود میبری و زحمت ما میداری كما يجيبها ابن عم موسى المبارزة مع فرسان الكلام والمعارضة مع البدر التمام ابن الثريا من الثرى والنعامة من الكرى
اطرق كري اطرق كري ان النعامة في القرى فهو فيما قرب بر كلام المصنف من النقض والقدح وذيل من الشرح المفصول على الكلم والجرح قدم
النظم بالثبوت ثم از بود بعتوى از بنور او بل شوها بحثا ونظر الحوراء سوية عوراء بل نظم خودرة في سلك اللآلى وتبع عن جال ولم
من الكمال فصله جعل هذا النقض والابرام والجرح والايلام انفاسا لما جرى على احتمال اصنهام من الفضل التام عند طلوع صبح السلطنة العلية
وظهور نور الدولة المؤيدة الصفوية الموسوية انار الله برهانهم العلية فستحوا عليه الحقد الناشي من مصيبة الاهل والاصحاب وما قد بهم من بصيرة
عن روية الحق والصواب حتى نظر في شعبها كلام المصنف بعين غير صحيحة وارتاب في مقدماتها حقيقة بحجة كما قيل   اذا لم يكن للمرء عين صحيحة فلا غرو ان
يرتاب والصبح مسفر   وما انا بتوفيق الله تعالى انبه على بطلان ما اورده على كلام العلامة من القدح والملامة وابين انه من الجهل في بحر عميق
وبعد وامح الحريق حقيق وان شبهاته اضعف من احتجاجه على حقية الجبت والطاغوت لدينه واوهن من بيوت العنكبوت وما ولاة ملاحدة
الموت وتخيّل انه فيما اتى به تعصبا وفضولا واستكبارا وعلوا بعد برهان يتخذه واو بعض آية الا وضعفوا ولعمري ان فضولنا ما صدر كتابه
غير خافية على من له ادنى مناسبة بحقائق هذا المذهب الشريف فلم يكن لنا حاجة الى نقض شرحه الكثيف بالرد والتزييف لكن لما صار تلك التي



المحرز على النهج المنير للحجج غبار اعلى مراصفها الكاتبي مزاجا بالخطاب المنشط واورث الناس الحق على ذهن القاصي المرتاب ثابتاً ثالثه خلل على
الفرض وجومت على جنبي الفراش على الارض حتى ازلت بتوفيقه سبحانه ذلك الغبار واوضح نهج الحق كضوء النهار ونقضت الشارح الجارح الذي آل الى
شفا جرف هار بالحجج بحزم للشبهات واضح عما وقع له من الخبط والعوار رفعا نصبه وضبطه تغليبا كل عجل جسد له خوار وسميت ما حررته
لنصرة جند الحق من الجيوش الطوال والحرز لحرمها اضرب الباطل من كل ضال قائل ومدرع ما طل باحقاق الحق وازهاق الباطل مناديا على اوليائك
الذين رقوا على الكاشح وملاذ من لمتعصب للباطل عصبا وعروقا فمحذ والخفض النصب لا نفسهم علوا وشهوة فقد جاء الحق وزهق الباطل
ان الباطل كان زهوقا حامدا لله تعالى ثانيا والصلوة على النبي عرفات العزيمة ثالثا فاقول الحمد لله الذي نصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب
وحده والصلوة على من لا نبي بعده واله المعصومين الذين اخبر الله فيهم وعده وصب على اعدائهم برقه ورعده ثم لما ضمن الشارح الجارح الناصب
خفضه الله تعالى خطبة شرحه الاشارة الى حقية مذهب اصحابه المتسمين باهل السنة والجماعة وبطلان مذهب عترتهم وابنائهم نقلها واسبعها ل
نقلها فنقول انه افتتح على شاكلة الحامدين الشاكرين مع انه هو كفرانه وكونه من الماكرين فقال الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمتناهي المتفرد
بابداع الكون في اكمل نظام والمجل مداغة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فخرسوا اخوانهم عجز وان بدلوا الوسع والاستطاعة
احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجود على اهل الطاعة وفضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة حتى كشف نقاب الارتياب
عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والمخطي من الشفاعة بقوله صلى الله عليه واله وسلم لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من
خذلهم حتى تقوم الساعة صلى الله عليه واله وسلم وبارك على سيدنا ونبينا محمد الذي فرض الله على كافة الناس اتباعه صرح جعل شرعة الحق
وانما الهداة اشباعه صدى الى انقياد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام والتحية والرضوان على عترته واهل بيته وكرام صحبه ارباب
النجدة والجود والشجاعة الذين جعل الله موالاتهم في سوق الاخرة خير البضائع فيها دام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل وخير صناعة اما
بعد فان الله تعالى بعث نبيه محمدا صلى الله عليه واله حين تراكم الاهواء الباطلة وتصادم الاراء العاطلة والناس فيها يمون في معسكر
حنادس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويحرقون للاذقان يسجدون لصنعائها العندة والاصال لا يعرفون ملة ولا يهتدون الى نحلة ولا يسيرهم الى مراتع الحق
رحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء وهداهم بايضاح الحق الى السنن البيضاء فوضح الملة مناطا واعلم ثاقبها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة
المارقين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبغي واوان هداهم الى سبيل النجاح فما اذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح فندب
لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصالحين فانتدبوا ونصروا ونصحوا واوذوا في سبيل الله ثم هاجروا ولقد بوا انهم كانوا رسول الله صلى الله
عليه واله الكرش والعيبة حين كثر عنه بشبهة فاثنى الله تعالى عليهم في مجيد كتابه ورضي عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة
اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدهور المتداولة ما عنونهم وشتموهم ولعنوهم وبكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية
يبطلون العصبة الرضية يمرقون من الدين كما يمرقون السهم من الرمية هذا اول الوجوه ونال كل مكروه ثم ان لعانا ما بدى من القرابتهما اول المظلم
في زوايا الطادين وكو الجفن يوم ولو شاهده يفظان في يومه لا عتكر من ظلام الطغى يوم وقا شاع فيهم ان فتنة من احبّا البدعة استولى على
البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرني حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وابتلاء الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان وارتعد
الشخوص من وطني لصغار خطت الرحل بقاشان ما على ان لا باخذ حقيقي القرار ولا اضاجعني الارض بقرار حتى استوكو معنا من مراتع الاسكا
لو نسميه في الزمان صنبه هؤلاء البنيا واستوطن مدينة اتخذتها دار هجرتي ومستقر رحلي يكون فيها السنة والجماعة فاشتهر ولم يكن فيهما شبهة
من البدعة والالحاد فاشيروا بتمسك سنة النبي المرضيين واعبدهم حتى ياتي اليقين فان التمسك بالسنة عند فساد الامة طريق رشيد وسلم
سدد وقد قال رسول الله من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد فلما استقر بي الدار في بلدتي فاتفق لي مطالعة كتاب من مؤلفات
المولى الفاضل جمال الدين ابن المطهر الحلي غفر الله ذنوبه وسماه بكتاب نهج الحق وكشف الصدق قد لفق فيه ام وكثر الشكاة فيها شالدين ابواب محمد
خدابنده وذكر انه صنفه باشارته وقد كان ذلك الزمان اوان فشو البدعة وشيع ما تبغي الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فانخذاه
الناس واخذوا بالمذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وذكر في مفتتح ذلك
الكتاب انه اوضح فيها الحق وبين الخطاء الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلا يقلدهم المسلمون ولئلا تغشى عليهم فان الامة انهم ضلال
وذكر انه اراد بهذا العمل اسم الدين وحوز الاخرة واقتناء ثواب الذين يبينون الحق ولا يكتمونه ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين فهو في هذا كما ذكر بعض الظرفاء معلى ما يضعونه على السنة البهائم ان الجمال سال الجمل من ابن تخرج
فقال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجالك تنظيف وخف الطيف فيقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهو ناصر
في سرا بل المطاعن يعرفون في حشوش القضا بن فنعوذ بالله من تلبيس ابليس فيقد لبس له الخبيث كيف يسول له وامل له وكثر في انشاء الباطل على زعم الحق
املائه ومن القرابات ذلك الرجل وامثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثني عشر رضوان الله عليهم اجمعين وهم صدور ايوان الاصطفاء وبدور
سماء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم وليوث غياض البسالة وغيوث رياض الاصالة وسباع مضامير الكمال وخوله

نعوذ بالله من اعلام الشوامخ في الارشاد والهداية والجبال الرواسخ في الفهم والدراية وهم كاملون منهم شعرت بهم المفلس من اولا نخطئه علوا ورواء
طود العز والشرف فاقوا العرب من في نشر الندى كرما تبجح كف خلا من حلية الشرف تلقاهم في ضلالة الوريع اذ رجفت اكتاف اكفائهم من
رهبة مثل البيوت الى الاهوال بادرهم حماسة النفس لا ميلا الى الصلف بنو علي ومن المصطفى جدهما لكل امة نحو من اشرف السلف ومن
الائمة الكرام قد كانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم بما هم اهله من ذكر المناقب والمزايا وقد ذكر الشيخ علي بن
الاربلي رحمه الله تعالى في كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة وانعقد جميع الامامية ان علي بن عيسى من عظمائهم والاوحد الخبير من جلة علمائهم
لا يشوب بالريب ولا يبتدا ثارة وهو المعتمد المامون في النقل وما ذكره هو في الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب علماء السنة ان الامام
ابا جعفر محمد الباقر صلوات الله وسلامه عليه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم يجوز فقد حلى ابو بكر الصديق سيفه بالفضة فقال الراوي
فقال اتقول هكذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلا صدق الله له قولا في الدنيا والاخرة
هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا في الكتاب المذكور ان الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد الصادق قال
ولدني ابو بكر الصديق مرتين وذلك ان الامام جعفر كانت امه فروة بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر الصديق وكذا كانت امها حفيدة الاخرى
من اولاد ابي بكر وذكر الامام الحاكم ابو عبد الله النيسابوري المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير في كتاب معرفة علوم الحديث باسناده
عن الامام ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه وعلى ابائه السلام انه قال ابو بكر الصديق جدي وهل يسب احد اباءه لا قدمني الله ان لم اقدمه
انتهى وتداولته رجال الحديث من العلماء ان الحاكم ابا عبد الله المذكور كان مائلا الى التشيع من جهة كيف يجوز ان يظن ذو الطاعة من ذلك الامام
الحكيم الرشيد وقد ذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم في مناقبهم امثال هذه المناقب ومع هذا يزعمون انهم لهم مقتدون وبآثارهم
مهتدون فنسأل الله العصمة عن التعصب في هذا الطريق ونسأله التوفيق ثم اني لما نظرت في ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق وكشف الصدق رأيت
ان صاحبه عدل عن نهج الحق وبالغ في الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلا يجوز الاقتداء
بهم ووضع في هذه المسائل ما ذكره من علم اصول الدين ومن علم اصول الفقه ومن مسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص
الكتاب وبالغ في هذا الفحش المبالغة ولم يبلغنا ان احدا من علماء السنة رد عليه كلامه ومطاعنه في كتاب صنعه لذلك وذلك الاعراض
يحتمل ان يكون لوجهين احدهما انهم لا يعتنون بكلامه وكلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ما ذكره في كلام بالغ في الركاكة
على شاكلة كلام المنحرفين من عوام حلة وبغداد وشبه المرطانة ويجعله لغوا يلوح من مخايله كونه انه من جهلة اهل السوق كما اشار ولمح الخبير
على اهل الفطانات والوجه الثاني ان تتبع ذلك الكلام وتكراره واشاعته مما يجر الى اتساع الخرق وكشف ما حقه الاعراض عنه ولم يكن لهم
رغبة تدعوا الى ذلك لركة كلامه لان ما عن ايدي البدعة ومن عادة اجلة علماء الدين رضي الله عنهم انهم لا يخوضون في
التصانيف الا لضرورة الذين لا يصنفون بالمذاهب الا لاقدام لا للفضائل الدين لو امح على وجوب حفظ الاسلام ولما اطلعت
على مضامين ذلك الكتاب امثلت بما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصدوا محو آثار
كتب السنة وغسلها وتحريقها بل تمزيقها وتحريقها حتى تشتغل نفوس ابناء الزمان وربما يميل الى الائمة الضلال بما لو لم يعد
في تشهير هذا الكتاب وربما يحملون مسائل المذهب الفاسد ويحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جهل المقاصد ويظهرون على
الناس انهم قد تكلموا لذلك الكتاب من ضعفاء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة ويموهون على العوام والجهلة انهم كالسوفسطائية
فلا يجوز الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة فهنالك عزمت على رد ابطال مفروض على ان انقد كلام ذلك الرجل في ذلك
الكتاب وابين في كل مسألة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه ما يكون تحقيقا للحقيقة في تلك المسألة وابين فيه حقيقة مذهب اهل السنة
والجماعة في تلك المسألة واريد عليه ما يكون باطلا وعن طريق الحق بالتعريج خارجا على وجه التحقيق والانصاف لا على جهة التعصب والاعتساف وقد
اردت ولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسألة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الحجة لئلا يسهل على المطالع اخذه وفهمه كما بين
الا ما طال به نفسه وعممه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه بعبارته الركيكة لوجهين احدهما ان الفرقة المبتدعة لا يتهمون علماء السنة في
جعلهم بعض مقالات التعصب بل المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه والثاني ان ما ينسب الى التعصب في الغرض في تطويل الاعتبار ان
من نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين لا من سالكي تحقيق مسائل الدين وهذا اوجه احدهما ذكر كلامه في
ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسأل ان يجعل سعيه مشكورا وعلى الوجه الخالص مبرورا وان يرزقه بهذا التصنيف الدين درجات في جنات النعيم وشفاعة
يوم القيامة من الحساب ومن ارزني وان يوفقني للتجنب عن التعصب انا ذاكر في اظهار الحق لحسن المتاد انه ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهذا اوان الشروع
في المقصود متوكلا على الله الودود وقد اردت ان اسميه بعد الاتمام ان شاء الله تعالى بكتاب ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل النعمت الخليل واقول
لا يخفى ان الفقرة الاولى والثانية لا مناسبة لهما بالمقصود والاصلي مع ما يظهر من سوق كلامه وحواشيه على بعض الفقرات من شدة اهتمامه
برعاية ذلك والثالثة والرابعة انما يناسب كتب المفسرين والحكماء ونحوهما من العلوم وما ذكره في الفقرة الرابعة من المطالب الاجوبة الثواب وعلل

من الله تعالى لا انه يجب عليه كما ذهب اليه اهل ... بل معنى لا ما ميتوا المعتزلة مدخول بان الفرقة في الحقيقة فانهم يقولون بان كل ما يصل من الله الى العباد تفضل منه
واحسان والنزاع لفظي كيف وهم قائلون بان اصول النعم من خلق الحي وخلق شهوته وخلق جوته وتمكنه من المشتهى واكمال العقل الذي يميز به بين الحسن والقبيح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد في الفروع اولى بذلك في الادعية الماثورة عن اهل البيت عليهم السلام فما ثبت تفضلا بالنعم باستحقاقها لكن بعضها
بعضها استحقاق وثوابا بما هو لانه تعالى وعد به على الطاعات وهو الموجب له على نفسه تعالى صادق وقد معا فالوجوب الذي اثبته اهل العدل ليس المراد به الوجوب
التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى وجود حاكم ولا يتصور به ونحو كما زعم الخصم بل المراد الوجوب العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه
الى صدور بعض الاشياء عنه تعالى باقتضاء حكمته له وقد اسند لو اطلاق الوجوب المذكور بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال السيد معين الدين الايجي
الشافعي في بعض رسائله اي اوجب على نفسه بموجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلامية بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جري العادة وبسببية الفعل الذي
يخلق الله عقيبه الموت بذلك الطريق فانه لو لم يكن جري العادة واجبا عليه تعالى لم يكن معتقدا فشان شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة
وتفصيل الكلام في هذا المرام مذكور في بعض رسائلنا وسنذكر جملة منه فيما سياتي ان شاء الله تعالى واما ما ذكره في الفقرة الخامسة من كون الفرقة
الناجية المفضلة على سائر فرق الاسلام هم المتسمون باهل السنة والجماعة فمقتضاه خروج اهل السنة عن جملة فرق الاسلام والا لزم تفضيل
الشيء على نفسه ولو سلم الدخول مع ظهور خروجهم فتفضيل الله تعالى لهم ممنوع واستدلالهم على ذلك بحديث ستفترق مدفوع اذ بعد تسليم ورود ما
من تعيينه عليه السلام الفرقة الواحدة الناجية بخصوصها بقوله الذين هم على ما انا عليه واصحابي نقول لا دلالة له على مطلوبهم اذ المراد بالاصحاب
اما كل الصحابة جميعا او افرادا او بعض مبهم او معين لا سبيل الى الاول لان معنى العبارة يكون ح ان كل من اتبع ما يتفق عليه مجموع اصحابي فهو الناجي
وهذا هو معنى الاجماع ولا دخل له في الاستدلال على ان الفرقة الناجية اهل السنة او غيرهم بل يكون مبينا دليل صحة الاجماع وحجيته ولا نزاع في ان
اجماع الصحابة بمعنى اتفاقهم على امر من الامور يجب متابعته واين هذا من ذلك ولو قيل متابعة الاجماع مخصوصة باهل السنة دون غيرهم فهو مكابرة
لان الاجماع بعد ثبوته لم يخالفه احد من اهل الاسلام وايضا يلزم على هذا التقدير ان من اتبع قول بعض الصحابة وترك العمل بقول البعض الاخر لم يكن
من اهل النجاة وهو خلاف ما ذهب اليه بعض اهل السنة من ان قول الخلفاء الثلاثة حجة وايضا يلزم ان من قال بامامة ابي بكر يكون خارجا من اهل النجاة
لان اجماع الصحابة لم يتحقق على خلافته اذ كثير من خيار الصحابة تخلف عن بيعته كعلي عليه السلام وبني هاشم وابي ذر وسلمان وعمار ومقداد
وسعد بن عبادة واولاده واصحابه وغيره ممن صرح بهم رواة الطرفين واتفاق البعض ليس بحجة فالتابع له يكون خارجا عن ربقة اهل النجاة ولا سبيل
الى الثاني ايضا والا لاستحال المتابعة والاطاعة ولزم ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة ولا الى الثالث بان يراد اي بعض كان كما يتراآى من روايتهم عنه
صلى الله عليه وآله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اذ على تقدير صحة الرواية يلزم منها ان كل من اتبع قول بعض الجهال او الفساق والمنافقين
منهم وترك العمل بقول بعض العلماء الصالحين منهم يكون من اهل النجاة وهو بديهي البطلان وايضا يلزم ان يكون التابع لقتلة عثمان والذي
تقاعد عن نصرته تابعا للحق وان يكون التابع لعائشة وطلحة وزبير ومعاوية الذين بغوا وخرجوا على علي عليه السلام وقتلوا على الحق وان يكون المقتول
من الطرفين في الجنة ولو ان رجلا حارب مع معاوية مثلا الى نصف النهار في نصرة علي عليه السلام ثم عاد في نصفه وحارب عليا عليه السلام في نصرة معاوية
لكان في الحالين جميعا مهتديا بالحق والتوالي باسرها باطلة ضرورة واتفاقا فتعين الرابع وهو ان يكون المراد بعضا معينا ولا بد ان يكون ذلك
المعين متصفا بمزايا العلم والكمال ليكون متابعته وسيلة الى النجاة وذريعة الى الفوز بالدرجات اذ على تقدير التساوي يلزم الترجيح بلا مرجح
والمخصوص بهذه الاوصاف من بين الصحابة هو علي عليه السلام واولاده المعصومون عليهم السلام كما سينقح في بحث الامامة ولا نزاع في ان من كان
تابعا لهم كان من اهل النجاة فالفرقة الناجية من تابعهم في العقائد الاسلامية وهم الشيعة الامامية فظهر ان هذا الحديث دليل عليهم لا لهم كما اعترف
به العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية على انه لا دلالة للحديث المذكور على ان اهل السنة هم الذين على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله
واصحابه الكرام اذ ما من فرقة الا وهو يزعم انها الناجية التي على ما عليه رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه والباقية هالكة كل حزب بما
لديهم فرحون فكل من يدعي ان الفرقة الناجية اهل السنة لا بد له من دليل يدل على ان طريقتهم واعتقادهم يكون موافقا لما عليه رسول الله
واصحابه حتى يلزم انهم الفرقة الناجية دون غيرهم وانت خبير بان مجرد الحديث لا يدل على هذا المطلب فكيف يدل الا ان يقال استناد مجرد
قول علماء اهل السنة يكون مصادرة على المطلوب وهو ظاهر ولنا هيهنا زيادة بحث وتحقيق ذكرناها في كتابنا المسمى بمصائب النواصب فليرجع
اليه من اراد والله الموفق المسدد ثم ما رواه الشارح الناصب من قوله لا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة
فلا يخفى انه اشد انطباقا بحال الشيعة الامامية فان المتبادر من شان المقام وتنكير لفظ طائفة الطائفة القليلة وقلة فرقة الشيعة وكثرة
جماعة اهل السنة ظاهر اي لا يتم احتمال الخذلان لانه انما يناسب الطائفة القليلة التي استمر عليها الخوف والتقية دون الكثيرين الذين كانوا متمكنين دائما
على اريكة الامن وعز الدنيا الدنية فحاصل الحديث لا يزال طائفة قليلة من امتي منصورين بالحجة والبرهان لا يضرهم خذلان الاكثرين لهم حتى [illegible] موافقتهم السيف
والسنان وهذا المفهوم المحصل لا مصداق له سوى الامامية وايضا لو لم يكن المراد النصر الموعود به الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين في القران الحديث

النصر بالحجج والبراهين كما ذكرناه وقد ذكره المفسرون للزوم كذب القرآن المجيد لان كثيرا من انبياء بني اسرائيل لم ينصروا في الدنيا كما روي ان بني اسرائيل
كانوا يقتلون ما بين طلوع الشمس الى غروبها سبعين نبيا ثم يجلسون يتحاكون في الاسواق كانهم لم يصنعوا شيئا وكذلك فعل بحبيب النجار مؤمن آل يس
فانهم وطئوه حتى خرجت امعاؤه ويحيى بن زكريا اهدي راسه الى بغي من بغايا بني اسرائيل وابوه زكريا نشر بالمنشار والحسين بن علي ع احد سيدي شباب
اهل الجنة قتل وطيف براسه البلاد وابوه قد قتل الامام الناصب في صحابه يوم الدار فكانوا غير منصورين وقاتلوا الامام وهاجروا هاربين كانوا منصورين
فلم يكن لامام واصحابه مؤمنين على موجب ما زعمه في معنى الحديث وانه سيقول في خطبته هذا ان في زمانه قد استولت فتنة من اصحاب البدعة على البلاد كانشاعوا
الرفض والابتداع وقتلوا وشردوا وطردوا اصحابا من اهل السنة وهذا الناصب الشقي كان من جملة من هرب منهم الى بلاد ما وراء النهر فيجب على
قوله انه ان لا يكون هو واصحابه مؤمنين بل لعل المؤمنون الذين قتلوا الصحابة وطردوهم ومن كاس الحمام جرعوهم فرحمة الله عليهم وانه
حزب الله الا ان حزب الله هم الغالبون هذا وقد اجرى الله الحق على لسانه حيث قال عند توجيه الصلوة على النبي عليه الصلوة والسلام
انه جعل شيعة الحق وائمة الهدى اتباعه اذ يفهم منه الميل الى ثمة اهل البيت لتبادرهم من هذا الوصف في لسان اهل الاسلام وشيوع
استعماله في شانهم عليهم السلام وكذا يفهم منه الاعتراف بحقية الشيعة فان الشيعة اسم فرقة الهدى الفرقة ولبس الاغيار لم يرتفع الى
السماء سوى اسم اهل السنة والجماعة بمعنى اهل سنة معاوية وجماعته الغاوية الذين سنوا سب علي ع واجمعوا عليه فلما قطع دابر دولة الشجرة
الملعونة الاموية وآل الملك الى العباسية المبغضين للاموية اولوا للخوف منهم ومن شيعة علي ع بسنة النبي وجماعته ثم الفقرة المذكورة
بقوله وهكذا الى انتقاح الحق وكشف الصدق انما اعترها في شان طائفة الشيعة التي صنف علماؤهم العلام منهم ابنهم الكتاب الموسوم
بكشف الحق ونهج الصدق وهذا مما لا يخفى على من له ادنى تامل في فنون المقال ووجوه براعة الاستهلال ثم نعم ما فعل من تخصيص كرام
الصحب بالذكر فان توصيف مطلق الصحب بالجود والشجاعة مشكل بحال من تخلف لغاية بخله عن تقديم شيء بين يدي الرسول عند النجوى
وبحال من فر في خيبر وغيرها من المواقف التي عم بها البلوى كما نطق بها ما سيجيء من النصوص والاحاديث المأثورة وصرح بعضهم بها
ابن ابي الحديد المعتزلي في بعض قصائده المشهورة حيث قال شعر وعجب انسانا من القوم كثرة فلم نعن شيئا ثم هرولوا مدبرا وضاقت عليه
الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وليس بنكر في حنين فراره ففي احد قد فر خوفا وخيبرا واما قوله بعد اما بعد فيعبدون
الاصنام ويخرون للاذقان سجدا الخ فهو مشير الى عنوان حال ائمته وخلفائه في عبادة الاصنام الملاعين فانهم ما اسلموا الا بعد ان مضى
من عمرهم اكثر من اربعين وقد ذكر بعض شيعتي في كفر الصحابة من بلغ اربعين ولم يحمل العصا فقد عصى ومن لعصا بالاسلام كما اشتهر من
مناظرة جرت في ذلك بين عبد الرحمن الجامي وبعض الاعلام ثم قوله فندب لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبة الصادقين الى قوله
ثم هاجروا واعز مقصد المقصود ضرورة ان مصداق الصادقين المهاجرين هم الذين لم يكن مهاجرتهم اليه مشوبة بالاغراض الدنيوية والعرض
الزائلة الدنيوية كما روي في صحاح الجمهور من قوله ع من كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها وامرأة
ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه وقد ذكر شراح الحديث ان سبب وروده ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه من انه لما هاجر النبي ص هاجر بعض اصحابه
لله ولرسوله وهاجر بعض اخر للدنيا وهاجر رجل لامرأة يقال لها ام قيس حتى يتزوجها فقال النبي ص هذا الحديث فذكر الاصل الاصيل توبيخا
لمن لبس لها لا انكارا انتهى وقد اتضح بما ذكرناه وتعلقنا ان كون من وقع فيهم النزاع من الصحابة مصداقا للهجرة الحقيقية والصدق والاصابة
محل بحث لا بد له من دليل بل سيقوم الدليل القويم على نفيه في مسئلة الامامة انشاء الله تعالى ولما الوصف بها لكوش والعشيرة مما تعرض النبي
في شان الانصار الذين عنوا بجملة الانجاب او لا ورجعوا الى علي ع اخوا فلا نصيب للمتنازع فيهم من قريش في ذلك وكذا الكلام في قوله
فاثنى الله تعالى عليهم في مجيده كما نبر ورضي عنهم وتاب عليهم اذ ليس في القران ما يدل على ثناء الصحابة المتنازع فيهم ولا على عفوه تعالى ورضاه
عنهم وان الرضا الذي وقع في حق اهل بيعة الرضوان كان مشروطا بعدم النكث كما قال تعالى بعدما اخبر بالرضا عنهم ومن نكث فانما ينكث
على نفسه والحاصل ان رضوان الله تعالى عن العباد انما يكون بحسب افعالهم واعمالهم فاذا فعلوا عبادة رضي الله تعالى عنهم وان فعلوا معصية سخط الله
عليهم ولا يلزم من رضاه في وقت ما عنهم استمرار دوام الرضا له كما قال سبحانه ان الذين امنوا ثم كفروا ثم امنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا فان الله تعالى
يرضى بايمانهم ويسخط بكفرهم ثم قوله وجعل امور الدين موجوعة اليهم ملفوف بان الله لم يجعل امور الدين موجوعة الى الخلفاء الثلثة الذين
قصدهم الناصب بهذه العبارة لتصريح الجمهور على ما ذكر في المواقف وغيره ان امامة ابي بكر انما ثبت باختيار طائفة من الصحابة وبيعة
عمر وحده وامامة عمر ثبتت بنص ابي بكر اليه وخلافة عثمان بالشورى المتهم الا ان يبنى ذلك على قاعدة الجبر وكون اختيار تلك الطائفة
وبيعة عمر كساير القبائح كان من فعل الله سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم [illegible] ثم بعد القرون المتطاولة الذي على السلف واهل البدع
يلعنونهم ويشتمونهم ويسبونهم الى اخره ان اراد بهم تلك الفرقة التي هي عالم الشيعة يلعنون جميع الصحابة فهو افتراء ظاهر وان اراد انهم
يلعنون بعض الصحابة ممن عصى وتعدى بعد وفات النبي ص اثار الجهالة فغصبوا الخلافة وظلموا اهل البيت بكل بلية وآفة ففي هذا اسوة
بالله تعالى ورسوله ووصيه الذي لعن من تعدى كما لعن الجاحدين والظالمين والمنافقين واشار الى وجوب متابعته لذلك واتباعها بقوله

اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وبقوله اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين واللعن في الاخبار وقع بصورة الاخبار لكن المراد منه الانشاء والامر كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فان المراد منه ومن نظائره الامر دون الاخبار على ما صرح به المفسرون اذ لو كان خبرا لم يكن مطابقا للواقع لعدم المطابقة في خبره تعالى محال العقد وروى عن النبي انه لعن باسبعا وعن علي ع انه كان يلعن في الصفين معاوية وعمرو بن العاص واشباههم من اهل البغي والعصيان ولا ريب في ان المكلف اذا عمل بمقتضى امر الله تعالى او ناسيا بفعل نبيه ووصيه عليهما السلم وكان عمله مقارنا بالاخلاص بمبين فيحصل الثواب ثم ان دابنا الشتم والسب بل ان اللعن في المعنى فلا نزاع معه في المعنى ولا مخرة فيه كما مرّ وان اراد بهما الفحش الذي هو القدح من العرض والنصيب من جهة الاباء والامهات ونحوهم فلا يجوز عند الشيعة الامامية شيء من ذلك بالنسبة الى كافر مشرك مجاهر بالشرك فضلا عن مسلم او متظاهر بالاسلام نعم لما اصطلح المتسمون باهل السنة والجماعة لتنفير العوام عن اتباع مذهب الشيعة اصطلحوا على اطلاق السب على الاعم من اللعن والشتم واللعن حتى يتأتى لهم ان يقولوا ان الشيعة الامامية يتكلمون بالفحش كما هو داب العوام السوقية والحاصل ان معشر الامامية لا نسب اصلا ولا نلعن كل الصحابة ولا جلهم بل نلعن من كان منهم اعداء الاهل البيت ونتقرب بذلك الى الله تعالى ورسوله ونعني القربى الذين امرنا الله تعالى بمودتهم اجر التبليغ اولئك الاستحالة ان يجتمع الضدان ويجعل قلبا واحدا لنقيضا كما قال الشاعر شعر تودّ عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب ثم قوله فويل لهم من الفئة الباغية التي يتخطون العصبية او ضيّه يموتون من الدين الخ لا يناسب ما قصده من جملة ذلك الكتابة عن الشيعة لان الفئة الباغية قد اختص بها اصحاب معاوية الباغي امام هذا الشارح الناصب الطاغي والمروق لقب من خرج على علي ع وقدح في عصمته وامامته فهو انسب بان يكون لقبا للشارح الناصب هذا ثم قوله من الغرائب ما لو رامه مجلي يقف باطار من كل الجفن يوما الخ ظلوم على ما لا يخفى ولو قال من الغرائب ما اطار نشأة الشيعة على وكادة روس اهل السنة لكان اولى واحرى فانهم يبحثون تناول الشيخ المسمى بالحشيش بل يوجبونه فلا يكف منه على ما نقل من لطائف هذه الشريعة المتحاربة انهما سئل عن حكم تناول الحشيش لكف منه ولجب ولا ريب في ان اطارة هذه النشأة عن رؤسهم اشد علية عليهم من اطارة نومهم ثم قوله ومما شاع بين ان منهم من الصحاب البدعة انسيوا لو اهل البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد كلام هو اشتباه والنباس اذ لا يخفان عمر والزمان وتعاقب تحريفات اهل العدوان يصير السنة بدعة والبدعة سنة كما يصير بذلك الحجة شبهة والشبهة حجة والمتسمون باهل السنة والجماعة عندنا اشبه واولى متابعة ما ابتدعه خلفاءهم الثلثة في دين الله تعالى زعموا ان ما اظهره الشيعة عليهم بعد مرور زمان الفتنة من اصل ما كان عليه النبي واهل بيته الزكية انما هو بدعة ناشية من الجهل والعصبية ومن جملة ما زعموه من بدع الشيعة تقريرهم حي على خير العمل في الاذان وانكارهم صلوة التراويح في شهر رمضان وانعكاس القضية بانكار الاول وتقرير الثاني من بدع عمر كما سيجيء بيانه ان شاء الله ثم ومن البدائع ان الشيعة يقيمون ما هو سنة النبي اتفاقا كالتختم باليمين وتسطيح قبور المؤمنين والمتسمون باهل السنة والجماعة يعدلون عنهما الى اليسار والتسنيم ومع ذلك يسمون انفسهم باهل السنة والشيعة باهل البدعة وهذا من اعدل الشهود على انهم اشد تحريفا من ملاعين اليهود ثم قوله ولم يمنعهم فيه الرماة سيف مولاء اللئام فلا يخفى ما فيه اذ من البين ان اللئيم هو من رضى في دينه بمتابعة من لم يكن كذلك كما بينه مسلم للصحابة الا بعض الاباء ولا كلالة من القران وحدى في ابنه فظ غليظ جاهل اعترف بان ربات الخدور افقه منه من النسوان واما الشيعة فقد استعوا في دينهم وتحصيل يقينهم من اجمع على علو ظهارته وكرامته وشرف حمله وامامته اهل الاسلام وهم الائمة الهداة اوصياء الهداة الذين هم ائمة الهدى الذين ورد فيهم انا المتمسك بهم لن يضل ابدا وان مثلهم كمثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق فلينظر الناصب المتعصب الى المتشبث بحبل حشيش اي المفرقين احق بالامن ثم قوله ما روى من قول النبي من تمسك بسنتي عند فساد امتي فله اجر مائة شهيد انما ينطبق على حال الشيعة حيث تمسكوا عند فساد الامة وظهور الفتنة في زمان بني امية وبني العباس وغيرهم ممن الدين تابع الناس بسنة النبي المنتهية اليهم بتوسط اولاده المعصومين المنزهين عن الكذب وسائر الارجاس واما السنة التي في ايدي المتسمين باهل السنة فاكثرها موضوعة ماخوذة من غير ما اخذها مختلقة من القصاص والجاهلين منهم واكثر شرائط الرواية بل قد عدما كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين ع في جواب سليم بن قيس الهلالي حيث قال سليم قلت لامير المؤمنين ع اني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن والاحاديث عن نبي الله غير ما في ايدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورايت في ايدي الناس شيئا كثيرة من تفسير القرآن ومن الاحاديث عن نبي الله انتم تخالفونهم وتزعمون ان ذلك كله باطل افترى الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بارائهم قال فاقبل علي فقال قد سالت فافهم الجواب ان في ايدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابها وحفظا ووهما وقد كذب على رسول الله على عهده حتى قام خطيبا فقال ايها الناس قد كثرت علي الكذابة فمن كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ثم كذب عليه من بعده وانما اتاكم الحديث من اربعة ليس لهم خامس رجل منافق يظهر الايمان متصنع بالاسلام لا يتأثم ولا يتحرج ان يكذب على رسول الله متعمدا فلو علم الناس انه منافق كذاب لم يقبلوا منه ولم يصدقوه ولكنهم قالوا هذا قد صحب رسول الله وراه وسمع منه واخذ عنه وهم لا يعرفون حاله وقد اخبره الله تعالى عن المنافقين بما اخبره ووصفهم بما وصفهم فقال عز وجل واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم ثم بقوا بعده فتقربوا الى ائمة الضلال والدعاة الى النار بالزور والكذب والبهتان فولوهم الاعمال وحملوهم على رقاب الناس واكلوا بهم الدنيا وانما الناس مع الملوك والدنيا الا

نافذها

من عصمه الله فهؤلاء الاربعة ورجل سمع من رسول الله شيئا لم يحفظه على وجهه ووهم فيه ولم يتعمد كذبا فهو في يده يقوله ويعمل به ويرويه
فيقول انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه ولو علم هو انه وهم لرفضه ورجل ثالث سمع من رسول الله شيئا امر به ثم نهى عنه
وهو لا يعلم او سمعه ينهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم فحفظ منسوخه ولم يحفظ الناسخ فلو علم انه منسوخ لرفضه ولو علم المسلمون اذ سمعوه
منه انه منسوخ لرفضوه وآخر رابع لم يكذب على الله تعالى ولا على رسول الله مبغض للكذب تخوفا من الله تعالى وتعظيما لرسول الله لم ينسه بل حفظ
ما سمع على وجهه فجاء به كما سمع لم يزد فيه ولم ينقص منه وعلم الناسخ من المنسوخ فعمل بالناسخ ورفض المنسوخ فان امر النبي مثل القرآن
ناسخ ومنسوخ وعام وخاص ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله الكلام له وجهان فكلام عام وكلام خاص مثل القرآن
وقال الله عز وجل ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيسمعه من لا يعرف ما عنى الله به ولا ما عنى به رسول الله فيحمله السامع
ويوجهه على غير معرفة بمعناه وما قصد به وما خرج لاجله فيشتبه على من لم يعرف ولم يدر ما عنى الله به ورسوله وليس كل اصحاب رسول الله
كان يسأله عن الشيء فيفهم وكان منهم من يسأله ولا يستفهمه حتى ان كانوا ليحبون ان يجيء الاعرابي والطاري فيسأل رسول الله وانا كنت
يوم ادخل عليه وكل ليلة ادخل عليه فيخليني فيها ادور معه حيث دار وقد علم اصحاب رسول الله انه لم يصنع ذلك باحد من الناس
غيري فربما كان في بيتي وكنت اذا دخلت عليه بعض منازله اخلاني واقام عني نساءه فلا يبقى عنده غيري واذا اتاني للخلوة معي في منزلي
لم يقم عني فاطمة ولا احدا من بني وكنت اذا سألته اجابني واذا سكت وفنيت مسائلي ابتدأني فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا
اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يملأ
قلبي علما وفهما وحكما ونورا فقلت يا نبي الله بابي انت وامي منذ دعوت الله لي بما دعوت لم انس شيئا ولم يفتني شيء لم اكتبه أفتتخوف علي النسيان
فيما بعد فقال لا لست اتخوف النسيان والجهل انتهى كلامه واما قوله والناس على دين ملوكهم الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم
فالمستثنى منه فيه انما ينطبق على الشيعة الذين وصفهم الناصب في مواضع من جرحه هذا بالقلة والشذوذ دون اصحابه الذين افتخر
بكثرتهم وعمومهم وانهم السواد الاعظم فالتعريض كالذي قصده في هذه الفقرة قد رجع اليه كما لا يخفى واما قوله وقد ذكر في مفتتح ذلك الكتاب انه
حاول بنا ابطالها الحق وبيان اخطاء الفرقة الناجية من اهل السنة الخ ففيه تمويه ان المصنف قد بين ما حاوله بيان اخطاء اهل السنة مع وصفه اياهم
بانهم الفرقة الناجية وهذا كذب بحت لان خطاء الفرقة الناجية غير معقول وبالجملة الوصف بالنجاة انما اضافه الناصب في اثناء كلام المصنف
المعبر على قصد تغرير معشر المناع في خلال المشاجرة والنزاع ثم في قوله وقد الف في ايام الدولة السلطان غياث الدين اولجايتو محمد خدابنده
غفلة عظيمة حيث لقب مروج مذهب الامامية الذي هو مبتدع عنده بغياث الدين اللهم الا ان يقال انه لقبه بذلك على طريقة تسمية الشيء
باسم ما كان ويكون لما افتراه في خاتمة شرحه على السلطان لفاضل المستبصر والدليل من رجوعه اخرا عن ذلك التسبيل وما اشار اليه
من ان شيوع مذهب الشيعة في ذلك الزمان انما كان بمجرد اتباع مثل السلطان من غير دلالة حجة وبرهان مردود بما اشرنا اليه سابقا
من فضيلة هذا السلطان وانه كان من اهل التبحر والتفحص عن حقايق المذاهب والاديان وان نقل المذهب وتغيير الخطبة والسكة انما
وقع بعد ما ناظر المصنف العلامة مع علماء المذاهب ووقعهم في مضيق الالزام والافحام واثبت عليهم حقية مذهب اهل البيت الكرام
مثل اختار مذهب الامامية في تلك الايام كان المجتهد ليله وظهور الحق بين اظهر الناس سبيله فكانوا آخذين عن المجتهد سلوكه لا عن
دين المذهب ملوكه فلا يتوجه ههنا ما كان يتوجه في بعض الملوك وسلوكهم ان عامة الناس ياخذون المذهب من السلاطين وسلوكهم
والناس على دين ملوكهم والحاصل ان السلطان المغفور المذكور لم يكن مدعيا الخلافة النبوية ولا كان له حاجة في حفظ سلطنته الى ارتكاب
ملوك تيم وعدي وبني امية وبني العباس من هضم اهل بيت النبي وتغيير دينه اصولا وفروعا ترويجا لدعوى خلافتهم ليسلك
الناس مسلكهم من متابعتهم بخلاف هؤلاء الذين تقمصوا الملك والخلافة وابتلوا الدين بكل بلية وانه حرفوا كتاب الله وغيروا سنة رسول
الله متعمدين بخلافه ناقضين لعهده مبالغين في محو آثار اهل بيته مصممين في غصب حقهم ولعن سلفهم ليوقعوا بذلك في اوهام
الناس انهم من اصحاب الراي والاجتهاد المطلعين على اسرار شريعة النبي واحكامها المستطيعين لطلوع الخلافة من اركانها ولئلا يرجعوا الى ذرية اهل
البيت وخفض معاليهم وتشتت شملهم وتفرق مواليهم فيتم الامر لهم بلا منازع كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين في اثناء بعض خطبه مقبلا
بوجهه الى من كان حوله من اهل بيته وخاصته وشيعته فقال قد عملت الولاة قبلي اعمالا خالفوا فيها رسول الله متعمدين لخلافه ناقضين
لعهده مغيرين لسنته ولو حملت الناس على تركها وحولتها الى مواضعها والى ما كانت في عهد رسول الله لتفرق عني جندي حتى ابقى وحدي
او مع قليل من شيعتي الذين عرفوا فضلي وفرض امامتي من كتاب الله وسنة رسول الله الخ ثم في قوله ان رجل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء
الراشدين الخ اهمال واخلال بحق العبارة ان يقول بعض الخلفاء لظهور ان المصنف قدس سره من خلص شيعة علي عليه السلام فلا يطعن فيه فمن نوع ينبغي ان يوصف
بالراشدين ان الخصم لا يسلم رشد من عدا علي عليه السلام من الذين وكذا الكلام في وصف ائمة المؤمنين وعلماء المجتهدين ولعل ما نقله عن بعض الفرق
في تمثيل قدح الخصم على خلفاء اهل السنة وائمتهم ومجتهديهم بمقال الحريري من الجهال وبعض الجهال فلا يخفى على الظرفاء الاذكياء ما صدر من صاحبه بالعمد

نظر به

المستطلعين

المكنى بابن المطهر وكونه من ناس يتطهرون وانما يناسب حال الانجاس من النواصب الذين لا يبالون بالبول قياما كالحمار وفي ازالة البول والغائط لا يوجبون
الاغتسال بل يستنجون انفسهم كالحمار على الجدار او يمسحون لخفافهم في وضوئهم ولو وطئت في الاقذار واشد مناسبة من بين هؤلاء الانجاس هذا الناصب
الوجس الفضولي الذي سمي بالفضل وسميه افضلية فضولي اخر وقد خرج عن مزبلة خبثه بعرة الجمل مرة وخرء الكلب اخرى وأمّا ما انشده وذكره من مدح
للائمة المهديين الاثني عشر ع فانما هو للحيلة والتلبيس منه لدفع تهمة النصب الذي غدا يخفضه في نظر اهل زمانه ولا اختصاص لهذا الناصب بذلك
اللوم فانه مغلوب لكثرة اخلائه في الامس واليوم خالية عجائب هل لبيته ومشكوة صدره وهم قدوة لهذا الذئب ولقد اظهر القاضي ابن خلكان هذا الداء
الدفين الذي ورثه من بغاة صفين حيث قال في كتابه المشهور الموسوم بوفيات الاعيان عند ذكر ترجمة علي بن جهم القرشي وكونه منحرفا عن علي ع ان محبته
لا يجتمع مع التسنن هذا كلامه بعبارته الملعونة التي قصد بها الاعتذار عن انحراف ابن جهم المذكور والفكر فيهم طويل وأمّا ما زعمه الناصب من
وقوع ثناء ائمة اهل البيت على الصحابة والخلفاء الثلثة فليس على ظاهره واطلاقه ولعله غفل عن مغزى كلامهم ومشى على ما سيجري عليه القلم ان شاء الله
مشروحا مبينا وأمّا ما ذكره من ان ما ذكره صاحب كتاب كشف الغمة انما ذكره نقلا عن كتب الشيعة لا عن كتب السنة فهو اول اكاذيبه الصريحة
ومفترياته الفضيحة التي حاول بها ترويج مذهبه الفاسد وتصحيح مطلبه الكاسد ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله
لا يهدي القوم الظالمين ولا يستبعد ذلك من الناصب الشقي فقد اباح بعض اعاظم اصحابه وضع الحديث لنصرة المذهب كما ذكره الحافظ عبد العظيم
المنذري الشافعي في اول كتابه المسمى بالترغيب والترهيب وغيره في غيره وانما قلنا بكذب ما ذكره في شان صاحب كتاب كشف الغمة لانه صرح بخلاف ذلك في
خطبة كتابه وقال العمدة في الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى الى تلقيه بالقبول واوفق لراي الجميع متى رجعوا الى الاصول ولان الحجة متى قام
الخصم بتشييدها والفضيلة متى نطق المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا واحسن مردا واصح موردا واورى زنادا وابين قواعدا
واركانا واحكم اساسا وبنيانا واقل شانيا واعلى شانا والزم بتصديقها وان رفضه وحكم بتحقيقها وان رفضه واعطى القياد وان كان حرونا
وجرى في سبيل الوفاق وان كان حرونا وانف ويود لو قدر على الخلاف واعطى النصف من نفسه وهو عاجز عن الانصاف ولان نشر الفضيلة الحسن لا
سيما اذا نبه عليه الحسود وفيها الحجة بشهادة الخصم وكذا وان تعلقت بالشهود شيعي ومليحة شهدت لها ضرائرها والفضل ما شهدت به الاعداء ونقلت
من كتب اصحابنا ما لم يتعرض له الجمهور انتهى ما قصدنا نقله من كتاب كشف الغمة وهو صريح في كذب الشارح الناصب وتحريفه كما قلنا
وكذا الحال فيما نقله عن راس التعصب والجهل من تحلية السيف فليس في ذلك الكتاب عنه خبر ولا عين ولا اثر وانما لا مناسبة لذكر ذلك في
هذا الكتاب المقصور على ذكر النبي ص والائمة الاثني عشر وذكر اسمائهم وكناهم واسماء ابائهم وامهاتهم ومواليدهم ومدفنهم ومناقبهم ومعجزاتهم
كما لا يخفى على من طالع ذلك الكتاب ولو اغمضنا عن تلك الكلة فنقول لقائل ان يحمل تلك الكلام منه ع على التقية عن بعض المخالفين الحاضرين
في مجلسه الشريف ومع ذلك لا يكون مقصوده ع الاحتجاج بفعل ابي بكر بل يكون مقصوده التنبيه على تقرير النبي ص بان يكون معنى قوله ع قد حلى ابو بكر
سيفه بالفضة انه فعل ذلك في زمان النبي ص وقرره عليه فالحجة حقيقة في تقرير النبي ص لا في فعل ابي بكر وأمّا ما نقله الناصب بعد ذلك من
حديث تولد مولانا ابي عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع فليس في المنقول عنه وصف ابي بكر بالصديق وانما المذكور فيه في باب احواله
ومناقبه مجرد قوله ولقد ولدني ابو بكر مرتين ولا اشعار لسوقه هنا انهم مما يفيد الثناء والتعظيم بل الظاهر انه ذكر ذلك عند تفصيل
حال الاباء والامهات من غير ارادة الافتخار والمباهاة وأمّا استناده بالحديث الذي رواه عن الحاكم ابي عبد الله النيشابوري فمن قبيل استشهاد
الثعلب بذنبه فانه ضعيف عندنا من جمهور ذوي الاذناب وانما نقل من ميله الى التشيع انما كان بمجرد قدحه في عثمان وتفضيله ابي بكر وعمر كما صرح به
الذهبي الشافعي ذهبه الله بنوره في بعض تصانيفه وغيره في غيره وهذا القدر لا يوجب التشيع المانع عن وضع الحديث في مناقب ابي بكر على ان
سوق الحديث المذكور صريح في صدوره على وجه التقية اذ الظاهر كون ما روي عنه ع جوابا عن سوال من تهمه بسب ابي بكر ودفع تلك التهمة
لم يمكن بالنفي من ذلك كما لا يخفى مع ان كلامه ع قد وقع على اسلوب جوامع الكلم حيث قال الصديق جدي من جانب الام ثم اظهر انكار سب الاباء
يعني لا من تلك الجانب فان اطلاق الاب على الجد من قبل الام اطلاق مجازي على ما يدل عليه كلام الناصب في ما سيأتي من مبحث الميراث ولانه
انما نفى ع التسب وقد سمعت منا ان السب بمعنى الشتم لا يجوز عندنا الا ما يليق بالنسبة الى احد وانما المجوز اللعن لما اتهما السائل المخالف
بالسب الذي استعملوه في الاعم من الشتم واللعن غالطه ع بنفي السب مستعملا له في معناه الاصلي الذي هو الشتم فقط كما مر فلا يلزم من كلامه ع
نفيه وتلبس على انه لا مانع شرعا ولا عقلا من لعن المؤمن بل المسلم من لكافر واباءه اذا كانوا ظالمين الا لعنة الله على الظالمين واما الدعاء
بجملة لا فدينا الله ان لم تقدمهما فمع ظهور مقابل الوضع عليه لعدم ظهوره وارتباطه بما قبله يمكن ان يحمل على نحو من التقديم كتقديم في الزمان او تقديم
على عمر وعثمان مثلا في اظهار الايمان فلا دلالة له على تقديمه على علي ع كما توهم الناصب ولا يستبعد نحو هذه منهم عليهم السلام صدور امثال
هذه الكلمات الايهامية الجامعة في مقام التقية ومغالطة اهل الخلاف والعصبية فقد صدر عنهم اكثر من ذلك واظهر منها ما روي انه
سال رجل من المخالفين عن الامام الصادق ع وقال يا ابن رسول الله ما تقول في ابي بكر وعمر فقال ع هما امامان عادلان قاسطان كانا على
الحق وماتا عليه فعليهما رحمة الله يوم القيمة فلما انصرف الناس قال له رجل من خاصته يا ابن رسول الله لقد تعجبت مما قلت في حق ابي بكر

وعمر

وعرفنا انهما اماما اهل النار كما قال الله سبحانه وجعلناهم ائمة يدعون الى النار واما القاسطان فقد قال الله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا واما المفسدان فلانهما عدلوا بهم عن الحق كقوله تعالى والذين كفروا بربهم يعدلون والمراد من الحق الذي كانا مسئولين عنه علي بن ابي طالب هو امير المؤمنين حقا حيث ذهبا وغصبا حقه عنه والمراد من موتهما على الحق انهما ماتا على عداوته من غير ندامة عن ذلك والمراد من رحمة الله رسول الله فانه كان رحمة للعالمين ويكون خصمهما لسخطه عليهما منتقما منهما يوم الدين وبما قررنا ما ندفع ايضا العجب الذي زعم الناصب من الكتابات الموضوعة تعصبا وحيفا وظهر ان سواله للمصنف عن التعصب ثمرة ابائه بانه شان الطريق ومثل الرمي من قبيل المثل المشهور الشعير يؤكل ويذم واما ما ذكره في وجه اعراض علماء السنة عن ترك كلام المصنف من الوجهين فقد مر منا في الخطبة ما يرشد الى عدم استجماعه فتذكر ومن العجب طعنه في ضمن [illegible] على كمال كلام المصنف الذي جمع بين السليقة والكسب في العربية بنسبته الى الركاكة والرطانة مع اشتمال شرحه بل جرحه هذا على العبارات الملحونة الملعونة الخالية عن لطافة الملفقة من كلام غيره بالفضيلة وخيانته ونصعته للمعاني التي لا يليق قصدها باهل الفهم والفطانة وكانه في طعن مثاله على كلام اهل الكمال نظم طعنه بر هر كامل از گفتار ناموزون زنند خوچه سرگين كند بر خنده بر گردون زنند ثم ما ذكره من انه رد فيما رده على وجه التحقيق والانصاف لا عن جهة التعصب والاعتساف مردود بما افضى ذلك الى ما به من تناول المصنف العلامة بغير ادب والشتم والملامة وحينئذ يتوجه عليه مثل ما تمثل به سابقا في شان المصنف اعلى الله شانه وصانه عما شانه من سؤال الجمال عن الجمل فانا نقول على طبق ما ذكره بعينه نعم ظالم على الناصب المجبول على عداوة اهل العصمة والتعفف على وجه لا يعتريه الندامة والتاسف انه منزه عن رذائل التعصب والتعسف مع خوضه في مزابل السنة وجعل فيه بالوعة الفضلاء على الحتم ثم ما ذكره من ان الفرقة المبتدعة لا يأتمنون علماء السنة في رواياتهم ونقولهم كلام صحيح وحق صريح ولقد ظهر صدق ذلك من كذبه الصريح على كتاب كشف الغمة ووضع الحديث على لسان الائمة وتبين ان من عبر عنهم بالمبتدعة معذورون في عدم ايتمانهم بعلماء السنة وافتضاحهم بالكذب بشتم هذا الرجل وجماعة اصحابه لا من برئ عن تصور ذلك وارتكابه وسيتضح لك في بحث الاجماع من مسائل اصول الفقه اختراعهم للائمة وجرأتهم على الله تعالى فوق الغاية ومن لدن الاشاعرة القاصرة والحشوية الفاجرة يتشبهون بالمكابرة في جميع المسائل ويتشبثون في ذلك بالوسائل بل يختلقون الاكاذيب الموهمة ويبتدعون الاعاجيب المشوهة يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويقولون منكرا من القول وزورا واما ما ذكره من ان اثار التعصب والغرض في تطويلات عبارات المصنف ظاهرة ففيه انه لو سلم وجود تطويل في كلام المصنف الجليل لا يحتاج اليه من يفهم الكثير من القليل فعذره في ذلك سهولة وصوله الى اذان المخالفين القاصرين في معقولهم ومنقولهم وتقريبه الى اذهان فرد منهم واصولهم على طبق كلم الناس على قدر عقولهم فانه لو اجمل في الكلام ربما لم يتفطنوا بمراده ولم يتنبهوا الى التعمية والالغاز وارادة ما لا قرينة عليه من المجاز فيقصر عن ادراكه الاذان والاسماع وينقبض عنه الاذهان والطباع كما قيل نظم صد بار بيش كرده ام افسانه خويش تا بوكه اين سخن بمذاق تو در شود وقد اشار المصنف قدس سره في اخر المبحث السابع الى ما ذكرنا حيث قال ولو لا جواز ارشاد المقلدين ومنعهم من ارتكاب الخطاء الذي ارتكبه مشايخهم ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل مثل هذه الطامات الى اخر الكلام واما سؤال الناصب عن الله تعالى ان يجعل سعيه مشكورا فانا نبشره [illegible] انه قد شكر الله تعالى سعيه وجعله في مرعى الى يوم رعيه واكرم باثنية الجحيم باذنه من الحميم وخطابه بذق انك انت العزيز الحكيم اما تسمية بجرحه المهمل بالاهمال فيهمل واما بالابطال فمنشاؤه اهماله وخلاله في تحقيق الحق وقصر غرضه في ترويج الباطل ولنعم ما قال افلاطون الالهي ان من كان غرضه الباطل لم ينل الحق وان كان بين يديه وسنكشف بعون الله تعالى هذا المعنى ونبين ان ذلك الاسم اسم بلا مسمى قال المصنف رفع الله درجته المسألة الاولى في الادراك وفيه مباحث الاول لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما يأتي وبه يعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البداءة به فلهذا قدمناه اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها بالضرورة وذلك مشاهد في حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس الات بها يحصل الادراك وهي القوى الحاسة فيحس الطفل في اول ولادته بحس اللمس ما يدركه من الملموسات ويميز بواسطة الادراك البصري على سبيل التدريج بين ابويه وغيرهما وكذا يتدرج في الطعوم وباقي المحسوسات الى ادراك ما يتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركات والمباينات ويعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استكمل العلوم وتفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر ان العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية والعلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هي اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله فالطعن في الاصل طعن في الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة الا القليل من فقهاء ما وراء النهر انكروا قضايا المحسوسة على ما يأتي بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التي هي فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة انتهى كلامه قدس سره وقال الناصب خفضه الله تعالى اعلم ان هذه المباحث التي تصدى بها كتابه بكلها يرجع الى بحث الرؤية التي وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية وغيرهم وذلك في رؤية الله تعالى التي يجوزها الاشاعرة وينكرها المعتزلة كما سنذكره واضعا

حق وروا

الكريم

قال ابن الاثير في النهاية ... الى فضل ... والعرافة ... شئ ... صفة الرمح

انشاء الله تعالى فجعل المسألة الاولى في الادراك مع ارادة الرؤية التي هي اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز
وقيام القرينة وهذا اول الغلط والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذي عنون به المسألة الرؤية انه قال لما كان الادراك عرفان الاشياء واظهارها
على ما هي عليه وحصل منه مرتفعا الابهام اشتباه الحقيقة بسببه وجب ابتداء به وانما ظهر مقالة انهم الحقيقة على زعمه في الرؤية لا في مطلق الادراك كما
ستعرف بعد هذا فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة في مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك واراد به الرؤية وهو غلط اذ لا دلالة للعام
على الخاص ثم ان قوله الادراك عرفان الاشياء واظهارها وبه يعرف الاشياء كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التي اراد من الادراك هي عرفان الاشياء
في كونها محققة ثابتة فلا يتم الاعرفية فان كثيرا من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية وان اراد ان الاحساس الذي هو
الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات فيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا
هذا الكلام غير محصل المعنى ثم قوله ان الله تعالى خلق النفس الانسانية في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد
في حال الاطفال كلام باطل يعلم منه انه لم يكن يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية
والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسبت مبدأ الفطرة الذي يذكره
الحكماء ويقولون ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شيء من الحكمة فان الجنين فضلا
عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة اول تعلق النفس بالبدن فالنفس في تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاته وهذا التحقيق مذكور
في موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه في هذا المقام والغرض انه لم يكن من اهل المعقول حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية
ثم في قوله وانكروا قضايا المحسوسة علوما واليه بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم
امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ما ذكره ليس انكار القضايا بالحس ثم ان انكار القضايا بالحس اريد به انهم يمنعون الاعتماد
على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط في المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس فهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس
معتبر في المحسوسات كما اشتهر هذا في كتبهم ومقالاتهم ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات
فان مبادي البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد في هذا البحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم
يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بيناه اخبر الغلط والسفسطة والله اعلم انتهى **واقول** فيه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلانه ارجع
المباحث المذكورة الى بحث الرؤية وانما يكون كذلك لو كان البحث فيها مقصورا على البحث عن الرؤية وليس كذلك كيف وقد صرح المص في هذا البحث باحكام
احكام العلم الضروري الكسبي وادراك الحواس الخمس من الابصار واللمس وغيرهما حيث قال بعد بيان حكم البصر واللمس كذا يندرج في الطعوم والمحسوسات
الى ان قال مما يتعلق بتلك الالات انتهى كذا في المباحث الاتية عم الالزام في باقي الحواس نعم عمدة ما وقع البحث فيه هو مسألة الرؤية واين هذا من
الرجوع واما ثانيا فلان ما اشعر به كلامه من ان الامامية تابعون في هذه المسألة ونحوها للمعتزلة فرية بلا مرية فان الامامية ايدهم الله بنصره مقدمون
على الكل في الكل متفردون بالعقائد الحقة المقتبسة عن مشكوة النبوة والولاية وكان المعتزلة هم المتاخرون المرتكبون موافقة الشيعة في بعض
المسائل وبالجملة قدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر مشهور ويدل عليه كلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل و
النحل حيث قال ان ابا الهذيل حمدان بن الهذيل العلاف شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة والمناظر عليها اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن
واصل بن عطا واخذ واصل عن ابي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية انتهى ولا ريب في ان ابا هاشم واباه رضي الله عنهما كانا من ائمة الشيعة ولهذا ابنت
الكيسانية من فرق الشيعة الامامية ايضا وهذا قال الشهرستاني ايضا في ذيل احوال الطوائف المعتزلة ان من شيوخ المعتزلة من يميل الى الروافض ومنهم
من يميل الى الخوارج والجبائي وابنه ابو هاشم قد وافقا اهل السنة في الامامة وانها بالاختيار الخ واما ثالثا فلانا نقول من اين علم ان المص قد حمل اطلاق
العام وارادة الخاص بلا ارادة المجاز واي فساد في هذه الارادة ذلك مع ما تقرر عند ائمة العربية من ان اللفظ اذا استعمل في الخاص لا من جهة الخصوص
بل من جهة انه الموضوع له في ذلك الخصوص كان حقيقة كاطلاق الانسان على زيد بل انه من جهة الخصوص مجاز ومن جهة انه موضوع له حقيقة
وقد صرح بهذا سيد المحققين قدس سره الشريف في حاشية شرح العضد وغيره في غيرها واما رابعا فلا نم ما ذكره من ان المص جعل العنوان
الادراك بمعنى الرؤية وهو ظاهر مما قدمنا ثم الاختلاف في الابصار والرؤية اعظم من غيرها وهذا لا يستلزم حمل لفظ الادراك في عنوانها على الرؤية
واما خامسا فلان اخر كلامه مناقض مبطل لاوله حيث نفى قيام القرينة في اطلاق الادراك على الرؤية ثم قال والدليل على انه اراد بهذا الادراك
الذي عنون به المسألة الرؤية انه قال لما كان الادراك عرفان الاشياء انتهى والعجب من هذا انه بالغ في اظهار قوة القرينة حتى جعلها دليلا قطعيا
في اسبق المقال وعكسه ابطال دليل اعمال حيث شبه بها الاطفال [illegible] في الحال والتحقيق ان الادراك قد يطلق ويراد به الاحساس بالحواس
ويطلق على الصورة الحاصلة من الشيء عند المدرك فيتناول الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وعلى المعنى الاول وقع قول المحقق الطوسي طاب ثراه
شهد على اليقين الفرق حيث قال ان ثبات صفتي السمع والبصر له تعالى والتقرير اصلي ايضا ثم بالادراك الخ بل بما يدعي زيادته في هذا المعنى كما صرح به بعض الفضلاء
في رسالة التحديد وقد صرح المص ايضا بذلك في كتابه الموسوم بنهج المسترشدين حيث جعله قسيما بلا للاحساس والتفعيل العلم والتعليم والجهل المركب

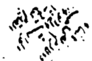
بالضرورة تعالى

قد يستعمل الكتاب هنا الادراك في معنى الرؤية كما لا يخفى مع انه شنيع في هذا الاستعمال لا ان الحق انه سياق الكلام هنا سياق كلام المص وفيه ما فيه نور الله مرقده

فقال في آخر البحث السادس ان حاصل مذهب النفس تقييد مذهبنا الى جواز رؤية الطعوم والرائحة والحرارة والبرودة ... العين بالسمع وشمها بالانف وسماعها بالاذن ... سفسطة وانكار للمحسوسات ... وتجويز لمس العلوم والقدرة والطعوم والرائحة والصوت باليد ونحو ذلك ... والقوة ... الادراك في آلة الاحساس ... منه كما ذكرنا اعتراض الفاضل الشيرازي في بحث الوجود من حاشية ... المواقف عند تقييد الادراك ... بل قد يستعمل الادراك في معنى ... بسبب الاشتراك اشتهر ... لا يذهب عليك ان الادراك في كلام المحقق هنا محمول على مطلق الاحساس ... المراد منه انه تعالى مدرك للمحسوسات ... انما يجوز عليه اطلاق الاحساس والذائق ... ثم ان كان ... كالمشمومات والمذوقات والملموسات وذلك لان اطلاق اسماء الصفات لا يجوز ... عليه بالقياس ... الشارع ... السميع والبصير ... في الشرع واقع وقوله ... بجوازه نص قاطع منه

و اراد اطلاع الجنون على الامور الخارجية بواسطة الحواس وحكم بكونه زائدا على العلم مستندا بانا نجد تفرقة ضرورية بين علمنا بحرارة النار وبين
اللمس الذي هو ادراكها اذ الثاني مولم دون الاول وانه لو كان الادراك غير زائد على العلم لزم ان يتصف بالعلم كلما اتصف به وليس كذلك اذ
الحيوانات العجم يتصف به دون العلم واما ثالثا فلان ما ذكره من الترديد بحث بناء على كون كلام المص غير محصل المعنى تردد بين مردود ومنع لا محصل له لانه
عنوان الشق من اعني قوله الرؤية التي اراد من الادراك وقوله الاحساس الذي هو الرؤية التي اراد من الادراك وهو ظاهر ثم ان ارادة الاعرفية
في التحقق والثبوت كما ذكره الناصب في الشق الاول يقتضي ان يكون الادراك اعرف تحققا وثبوتا لا مجرد كونه محققا ثابتا حتى يلزم اشتراكه
مع كثير من الاجسام والاعراض كما زعمه الناصب وايضا كون كثير من الاجسام والاعراض محققا ثابتا لا يصلح سندا لمنع اعرفية الادراك بقوله فلا
تم الاعرفية لان كون كثير من الاجسام والاعراض محققة معروفة لا يقتضي عدم اعرفية الادراك عنها وكذا لا محصل لقوله في الشق
الثالث انه لو اراد ان الاحساس الذي هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقة خاصة لها كذلك الخ لظهور
انه اذا اعتبر الاعرفية بالنسبة الى باقي الاحساسات وسلم ان الاحساس البصري اعرف بالنسبة الى باقي الاحساسات تم كلام المص ولا يقدح فيه ان يكون
لباقي الاحساسات اعرفية بالنسبة الى متعلقاتها او غيرها وبالجملة اعرفية الرؤية بالنسبة الى باقي الاحساسات يكاد ان يكون محسوسا ولهذا تراهم يقدمون في الكتب
الكلامية والحكمية القوى المدركة الظاهرة على الباطنة لظهورها وقوة الابصار على غيرها من الظاهرة لاظهريتها واعرفيتها كما نبه عليه سيد المحققين
في شرح المواقف وغيره في غيره وبما قررنا ظهر انه يمكن الجواب بارادة الشق الثالث وهو ان يراد بالادراك ما يشمل باقي الحواس الظاهرة فانها اعرف
الادراكات الباطنة من ادراك النفس لنفسها ولانها الباطنة كما عرف فظهر ان الشارح الجارح الناصب لقصور فهمه واستعداده وبعده عن اهل التحصيل
لم يحصل معنى كلام القوم ولا معنى كلام المص الجليل واما سابعا فلان قوله وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس مما لا محصل له اصلا لان
المحسوسات معلومات لا علوم ومن قال ان العلم والمعلوم متحد بالذات اراد ان العلم بمعنى الصورة الحاصلة في العقل متحد مع المعلوم الحاصل فيه
لا ان العلم بمعنى ادراك الحواس الظاهرة متحد مع المحسوس الموجود في الخارج فان هذا غلط وسفسطة كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المص حسب ان
مبدأ الفطرة هو حال الطفولية مدخول بان ذلك مما لا يفهمه من كلام المص الا معاند خوض في الرد عليه فان ظاهر معنى قوله وذلك مشاهد في
حال الاطفال هو ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن مجموع العلوم وكونها قابلة لها مشاهد معلوم في حال الطفولية التي هي قريبة من مبدأ
الفطرة فان النفس خالية فيها ايضا عن جميع العلوم وقابلة لها غاية الامر ان الخلو في مبدأ الفطرة اكثر من الخلو في حال الطفولية فقوله قدس سره
وذلك مشاهد في حال الاطفال تنبيه على دعوى خلو النفس الانسانية في مبدأ الفطرة من مشاهدة خلوها في حال الطفولية لا تفسير لمبدأ الفطرة بحال
الطفولية كما توهمه هذا الجارح فلا يلزم من كلام المص الحكم بان الطفل لا يعرف شيئا من العلوم العقلية كما توهم ثانيا على انه لو تم ما اورده على
عبارة المص لكان اظهر ورودا على عبارة حاشية المطالع لسيد المحققين قدس سره الشريف الذي كان تلميذ تلميذه وممن لا ينكر احد كونه من علماء
المعقولات سيما الجارح الذي اسمه في جرحه هذا عن شرحه قدس سره على المواقف فقد قال قدس سره الشريف عند تحقيق قول الشارح
المطالع ويمكن حمل قول ابن الخطيب على مراتبها الخ ان خلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم كلها ظاهر وان نوقش فيه بانها لا تنفك عن ذاتها
اصلا وان كانت في ابتداء طفوليتها انتهى ومن مقتضى كلمة ان الوصلية ان يكون ابتداء الطفولية اسبق الاحوال ولا اسبق من مبدأ الفطرة فيكون
في كلامه ايضا اشعار بل تصريح باتحادهما فتامل واما ثامنا فلان الحكم بخلو النفس في مبدأ الفطرة عن العلوم وايراد الاعتراض عليه بمثل ما ذكره
الناصب والجواب عنه مذكور في كتب القوم فلا وجه لذكر الاعتراض من غير ذكر جوابه وذلك لان العلامة الكاتبي القزويني من اهل نحلة الناصب قال في بحر
الفوائد في شرح عين القواعد في وجه الحاجة الى المنطق ان الانسان في مبدأ الفطرة لم يكن له شيء من العلوم الخ واعترض عليه بان المراد من مبدأ
الفطرة اما اول ما تعلقت فيها النفس بالبدن او حالة الولادة وايا ما كان فان الانسان في تلك الحالة عالم بخصوصية ذاته وببعض الوجدانيات
من اللذة والالم والحر والبرد والجوع والشبع فلا يكون خاليا عن جميع العلوم واجيب بان الشعور بخصوصية الذات ادراك جزئي ولا يسمى علما لكنه
اذا طلب العلم بتلك الخصوصية ماهية فذلك على وجه كلي فهناك يسمى علما مثل ان نعلم ان نفسه جوهر مجرد قائم مفارق وهذا المجموع امور كلية
وكذلك الوجدانيات ليست علوما بل هي من قبيل الادراكات الشبيهة بالاحساسات في كونها جزئية والعلوم ادراكات كلية فلا يرد الاشكال
على ان المص لم يقل ان النفس خالية عن العلوم بل صرح بخلوها عن جميع العلوم والمراد انها خالية في مبدأ الفطرة عن جميع العلوم لا عن كل واحد
كما نبه عليه شارح المطالع رحمه الله بتاكيد العلوم بقوله كلها فلا يتوجه ما اورده الناصب ان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل
لو لم يكن لفظ الجميع موجودا في العبارة لامكن تصحيحها بحمل الالف واللام في العلوم على الاستغراق واما ما ذكره من ان المص لم يكن من اهل
المعقول لانه خلاف ما يحكم عليه من وصل اليه من مصنفات المص في العلوم العقلية كشرحه الموسوم بكشف الخفاء في حل مشكلات الشفاء وحاشيته على شرح
الاشارات وشرحه على التجريد وغير ذلك مما اعترف بنفاستها العلماء الاعلام واليه ينتهي سلسلة تلمذ سيد المدققين صدر الملة والدين محمد الشيرازي
في العقليات واما تاسعا فلان ما ذكره من ان المص اراد بقوله انكروا اضنا المحسوسة على ما يدل انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرايطها الخ غير مسلم
وانما اراد انكارهم وجوب تحقق اثر كل من الحواس عند تحقق شرائطه كما اوضحناه سابقا وسيأتي من المص في البحث الرابع ايضا ما هو صريح في ذلك حيث نسبهم الى

يجوز خلافه مما يحكم به حس البصر والسمع واللمس وظاهر ان لا اختصاص لهذه الثلثة من بين الحواس بالامر فظهر ان قول المصنف انهم انكروا القضايا المحسوسة
مراد به المحسوسات الاعم من ان يبصر او تسمع او تلمس او تذوق او تشم مع ان وجه انكارهم للحسوس بواحد منها جار في الاعم فافهم واما ثانيا فلان ما ذكره
في قوله ثم انكار قضايا المحسوس لو اريد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة الخ فيه نظر من وجوه الاول انا لا نسلم ان المراد بالانكار المذكور منع
الاعتماد على القضايا المذكورة حتى يتجه ان هذا مذهب جماعة من العقلاء وغير الاشاعرة فان الاشاعرة لم يعللوا انكارهم للقضايا المحسوسة
بشيء اصلا ولهذا نسبوا الى المكابرة الثاني ان ما ذكره في شرح المواقف ان ذلك مذهب جماعة من العقلاء وفيه اشارة الى بطلان ذلك المذهب
فحكم هذا الناصب الجاهل بان هذا مذهب جماعة من العقلاء تمويه صريح فذا رتكبه لدفع الاستبعاد عما وقع من اكابر الاشاعرة توهما من هذه
المكابرة الثالث ان ما ذكره في عليه كلامه من ان الاشاعرة ذكروا ان مذهب تلك الجماعة من العقلاء وابطلوه غير مسلم وانما ابطل بدليل من ما خوذ عن مولاه
الجماعة من عقلاء الحكماء وافقهم المتاخرون من الاشاعرة في ذلك الابطال وذكروا ذلك في كتبهم مع عدم تنبههم عن بطلان ذلك الدليل الى بطلان
ما ذهبوا اليه الرابع ان قوله ليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات لا مدخل له في المقصود لان المصنف لم يدع ذلك ليمنع المدعى
المستدل عليهما من غير تعرض لدليلها مناقشة غير مسموعة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثاني في شرائط الادراك اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة
على ان الادراك مشروط بامور ثمانية لا يحصل بدونها **الاول** سلامة الحاسة **الثاني** المقابلة او ما في حكمها كما في الاعراض والصور في المرآة فان المبصر
شيئا لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل **الثالث** عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم يمكن رؤيته **الرابع** عدم البعد المفرط
لان البعد اذا افرط لم يمكن الرؤية **الخامس** عدم الحجاب فان مع وجود الحجاب بين الرائي والمرئي لا يمكن الرؤية **السادس** عدم الشفافية
فان الجسم الشفاف الذي لا لون له كالهواء لا يمكن رؤيته **السابع** تعمد الرائي للادراك **الثامن** وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لا يبصر
في الظلمة وحكموا بان الحكم ضروري بالاثر بالرؤية وخالف الاشاعرة في ذلك جميع العقلاء من المتكلمين والفلاسفة ولم يجعلوا الادراك
مشروطا بشيء من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لا يشك فيها عاقل انتهى كلامه **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول اعلم ان شرط الشيء ما يكون وجود
ذلك الشيء موقوفا عليه ويكون خارجا عنه فمن قال شرط الرؤية هذه الامور فاذا يريد من هذا ان الرؤية لا يمكن ان يتحقق عقلا الا بتحقق
هذه الامور واشباهها فالعقلاء لا تحققه بدون هذه الامور فنقول لانم الاستحالة العقلية لانا وان نرى في الاشياء الطبيعية وجود
الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شيء منها الا انه لا يلزم بمجرد ذلك من عرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال وكلما
كان كذلك لا يكون محالا عقليا وان اراد ان العادة جرت بتحقق المشروط الذي هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط ومحال عادة ان يتحقق الرؤية
بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة في هذا بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ومن ثمة تراهم
يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الفلاسفة وغرضهم من نفي الشرطية ما ذكرنا
لانهم يمنعون جريان العادة على ان يتحقق الرؤية انما يكون عند تحقق هذه الشرائط ومن تتبع قواعدهم علم انهم يجعلون كل شيء الى ارادة الفاعل
المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفها على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يجنح نحوهم كالمعتزلة ومن تابعهم فحاصل
كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط وان كان هذا خرقا للعادة فاين هذا من السفسطة وانكار
المحسوسات والمكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم وسياتي عليك في التحقيق انتهى كلام الناصب **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان حاصل كلام المصنف
قدس سره في هذا المقام دعوى البداهة ومرجع رد الناصب المنع ودون رد به المردود منع البداهة وهو مكابرة لا يشك فيها عاقل كما قال المصنف وكثيرا
ما يجاب عن مثل هذا المنع بانه مكابرة لا يستحق الجواب ولا يلتفت اليها كما اجاب بمثلها صاحب المواقف عن مناقشة من قدح في حجية الاجماع وغيرهما
جميعا والحاصل انا لا نثبت اشتراط الامور المذكورة في الرؤية بدليل حتى يتجه ايراد المنع والنقض على مقدماته بل نقول ان بديهة العقل الصريح تحكم به
كما اجاب بمثله افضل المحققين قدس سره في نقد المحصل عن شبهة من استشكل حكم الحس في نسبته الى الغلط حيث قال لو اثبتنا صحة الحكم بثبوت
المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك لانه بداهة العقل من غير رجوع الى دليل فليس لنا ان نجيب عن هذه الاشكالات
انتهى **وقال المصنف** فيما سيجيء من مسئلة بقاء الاعراض ان الاستدلال على نقيض الضروري باطل كما في شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت
استدلالات في مقابلة الضروريات انتهى ولو سلمنا انه يمكن ذلك لعموم قدرته تعالى لكنه خارج عن محل النزاع اذ النزاع في ادراك الباصرة بالالة
المشهورة والقوة المودعة فيها والحاصل ان الرؤية بها معنى معروف لا يتصور الا بان يكون المرئي في جهة والرائي له حاسة فلو اطلقوا الرؤية على معنى
اخر غير المعنى المشهور كالانكشاف التام والابصار بغير تلك القوة فنسلم انه يمكن ذلك امكانا عقليا لكن يصير النزاع لفظيا او هو كما ترى
واما ثانيا فلان ما نقله عن الاشاعرة من انهم بنوا لمسئلة الرؤية وغيرها على ما استفيد من حاله كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم
قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفها على الاسباب الطبيعية بل لو اجتمع ما في الدنيا كان فيها حقيقة بحيث لو فرض انتفاء جميع ما يتوهم ان له مدخلا
فيها بحسب الظاهر من اسباب العالم لم يلزم الاخلال في ذلك الوجود والعدم فلهذا جوزوا ان يحصل الاحراق في شيء بعد ان تباشره النار اذا ما اراد الله تعالى احراقه لم شيء ما يقبله
فنقول فيه ان ذلك الاساس اختلال ان لنا على ما تحقق عندهم لاستلزامه محالا ظاهرا وهو عدم توقف تحقق الكل على تحقق جزئه واللازم باطل بالبديهة



الاستلزام فلان تحقق الجزء يحقق الكل وكون الكل متوقفا على الجزء ضعيف ضروري بديهي بل اولي وكذا استلزام عدم توقف تحقق العرض على الجوهر بعينه
الاستلزام متين مما بين وبطلان اللازم مما حكم به بديهة العقل وان قال الاشعري فلعله لا يعني بشانهم بقيام العرض بنفسه على انا نقول لا يظهر حصول
معلول حادث لا يكون قبله حادث بجري العادة مع قولهم بحصول حوادث لكن لك ان تقول الخطيب الكازروني في رد الشافعي في بعض تعليقاته ان القول بما
مذهب الاشعري ان لا شيء من الاشياء يستلزم شيئا اخر وان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة بعيد جدا فان وجود العرض مستلزم لوجود الجوهر
ولا يقول عاقل بان العرض يمكن وجوده بدون الجوهر كوجود حركة بدون متحرك والحاصل انه قد يكون شيئان لا يمكن وجود احدهما بدون
الاخر وقال فخر الدين الرازي في المباحث المشرقية الحق عندي ان لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ثم ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا
تاما صدرت عن الباري تعالى ولا تاثير للوسائط الا في الاعداد انتهى وظاهره يدل على توقف بعض الاشياء على بعض وان كان التاثير للباري
تعالى فتامل **واما ثالثا** فلان ما ذكره من ان الامامية بالحشوية من ضلالات الفلاسفة فليس الا مجرد اظهار العصبية على الحكماء والامامية
وبعده عن سرائر الحكمة الالهية وانه تعالى موفق الناصب شيخا لضعفه الحكمة ضالة المؤمن اما تعصبه على الحكماء فلظهوران بالارتقاء الى العلوم
الفطنة والاهتداء الى اقسام الحكمة بصيرة الناظر في حقائق الاشياء بصيرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا واما على الامامية فلانهم اساطين حكماء
الاسلام الذين اخذوا جواهر الحكمة عن معادنها اهل البيت وفازوا بوجوه التحقيق من منابعها الكاملة لاجل البيت فاشتهر في علوم الاسلام
عامهم وفاقت في دقائق الحكمة فوائدهم وان وافقوا الرعيل الاول من الحكماء في بعض المسائل والاحكام فلا يقتضي خروجهم عن قواعد الاسلام حتى
يتوجه عليهم الشناعة والملام وانما الشناعة كل الشناعة على من لم يصل يده الى المائدة الحكمية ولم يحظ منها الا الفطنة وشرح خطاء الجهل
من سوء الحشوية واختار الشوم والتمسك على الطبع المشومة ولنعم ما قال الحكيم الكامل ابو علي عيسى في بعض رسائله تعريضا على الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم من فرق اهل السنة المحرومين عن ذوق الحكمة المنكرين لها الحاكمين بحرمة تعلم المنطق ونحوه من العلوم الحكمية حيث قال ان
الحكمة اقوى الدواعي الى متابعة الشرع ومن زعم ان الحكمة تخالف الشريعة فهو مغالط لها قد بنى فيه على مقدمة فاسدة غير كلية تقريرها ان
الحكمة مخالفة للشريعة وكل ما هو مخالف للشيء مفسد له والكبرى غير كلية فان الحلاوة تخالف البياض ولا تفسده والصورة تخالف المادة
ولا تفسده واذا كانت غير كلية فلا ينتج القياس ومن قال ان الناظر في المنطق مستخف بالشريعة فان ذلك لقائل طاعن في الشريعة لان كلامه
في قوة قول من يقول ان الشريعة لا يثبت عند البحث والتحقيق ومنزلته منزلة رجل حامل الدراهم البهرجة الى الجرب يهرب معهن من النقاد ويانس
بمن ليس من اهل المعرفة ومن قال ان الحكمة تفسد الشريعة فهو الطاعن في الشريعة لا المنطقي الذي يميز بين الصدق والكذب انتهى كلامه ومن بعض كلامه فقد
تشنيع بما هو واضح اولى بان يختار لمطلبهم على الامامية والمعتزلة في مسئلة خلق الاعمال وغيرها مما وافقهم للفلاسفة فيها فهو في ذلك حقيق
بان ينشد عليه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان المقالات التي
تفرد بها شيخ الاشاعرة ليست مما ينتهي الى المعقولات مما يعقبه فذا اطلع هو عليها ببعث الفكر وعار شر الفنون العقلية والنقلية لانه قد علم
تواترا انه لم يكن من اهل هذا الشان والعلماء المطلعين على قوانين الحكماء لبرهانها بل انما ذهب الى بعض تلك المقالات بمجرد مخالفة الاعتزال
وحب التفرد في المقال طلبا للرياسة الجهال ولهذا ترى الحكيم شمس الدين الشهرزوري جعل مذهبه فخر الدين الرازي المذهب الشيخ الاشعري قدحا
على ذكائه وشعوره ودليلا على نقصان كماله وقصوره عن مرتبة الحكماء المحققين والرعيل الاول من المدققين فقال والعجب لحوال هذا الرجل
انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى غايات العلم وانتهى نهايات المطالب ثم يبلغ مرتبة اعليهم ثم يرجع وينصر
مذهب الشيخ الجهول الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول قال ابن الاعرابي يعني لا يدري اي طرفيه اطول طرفه ذكره ولسانه لانه كان خاليا عن الحكمتين
البحثية والذوقية لا يعرف ترتيب حد ولا يقيم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهبه الجاهلية التي يخبط فيه خبط عشواء انتهى واني كنت
اظن ان الحكيم المذكور ربما تعصب في اظهار النقص الشيخ الاشعري لعداوته دينية ونحوها حتى رايت في رسالة علمائها السيد معين الدين الايجي
الشافعي الاشعري صاحب التفسير المشهور في مسئلة الكلام ما يؤيد كلام الحكيم المذكور ويشيد قدحه حيث قال ان الشيخ الاشعري لم يجعل مطلب
الكلام كالاستواء والنزول والعين واليد والقدم وغيرها للغاية نصها الى ان كلا من ذلك الايمان به واجب والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة
فلا ادري لم فر عن حقيقة الكلام الى المجاز البعيد ثم قال واعلم انه رضي الله عنه قد يدعي الحقيقة قصد تنبيه بمجرد اقتباس قياس لا اساس له مع
منافاته لصريح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ودليله كما صرح في كتبه انه يلزم ما تر الرب عن شعور مخلقه
وانت تعلم انه لا يشك ومن قال حكمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليه صفة ذاتية وفعله متوقف عليه فاين لنا ثم نعم صفة فعلية موقوفة
على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها انتهى بل بعضهم من شرح جمع الجوامع للفاضل الزركشي في مبحث القدرة ان اكثر
تلك المسائل التي تفرد بها الاشعري لم لخصها من السنة اقتصاصا وقال ابو علي حيث قال المستقبلان فلعمله بلبيتها الوجود لم نص على ان يكون محل
لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فانه في الملل والنحل ان الله تعالى قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه

لكان عاجزا وبذلك يتبين ان ما هو المحال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فاعله وقد يكون لعدم قبول المحل اثرها
فيه لعدم امكانه لوجوب امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث جاءه
ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله فقد اشتهر وظهر
ظهورا لا ينكر وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمن يقلدهم
ومقلديهم في مذهبهم قال المصنف رفع الله درجته المبحث الثالث في وجوب الرؤية عند حصول هذه الشرائط اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على
ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لا يشك في حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها وخالف الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك
وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان يكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجوانب ملاصقة
لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور ويقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولا نشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها
البتة وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث ينزعج منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولا حجاب بيننا وبينها
ولا بعد البتة بل هي في غاية القرب ولا نسمعها ولا نحسها اصلا وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولا يحس بحرارتها بل يرمي في تنور
اذيب فيه الرصاص والزيبق وهو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب لا يدرك حرارته وتنفصل اعضاؤه وهو لا يحس بالالم في جسمه ولا شك ان هذا هو
عين السفسطة والضرورة تقضي بفساده ومن يشك في هذا فقد انكر اظهر المحسوسات انتهى كلامه وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان شرائط
الرؤية اذا تحققت لم يجب الرؤية ومعنى نفي هذا الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية
عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا فطالما انه عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته ونقله اصحاب جميع المذاهب من
الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبي صلى الله عليه وآله لما خرج ليلة الهجرة من داره وقد كان قد احتفوا بالدار يريدون قتله مر بهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة
يس وخرج ولم يره احد كما قال الشاعر ابن عمر فانهم من ولا غافلين بهم ولا نسلم ان ما حصل الرؤية جاز مع وجود الشرائط بان يمنع الله تعالى الابصار بعد ذلك عن الرؤية
فعليه ان ينكر هذا وامثاله ومن الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض
اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماع الشرائط والتحقيق ما قدمنا انهم يريدون من هذا نفي وجوب الرؤية
عقلا وامكان تعلق القدرة به فمن انكار المحسوسات ومن هو من السفسطة ثم ما ذكر من تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة مع ما وصفها من المبالغات
والتصنعات الشنيعة والكلمات الهائلة الموهمة المبرقة التي يميل بها خواطر القلندرية والعوام المعتقدين بالباطل وآرائه الكاسدة الفاسدة فهو شيء ليس يقول
ولا يذهب اليه احد من الاشاعرة بل يورد الخصم عليهم في الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة ونحن لا نراها هذا هو الاعتراض واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العادات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها
ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة لا نراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان التجويز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه
تجويزها الا يكون سفسطة وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم وقوعها عندها مع كونها
عادية والخصوم لا يفرقون بين المحال العقلي والعادي وجملة اعتراضاتهم ناشئة من عدم هذا الفرق ثم ما ذكر من الاصوات وتوصيفها والمبالغات فيها فكلها
قعقعة الشنان بعد ما اندفع الاشكال انتهى اقول ما ذكره لاصلاح سفسطة الاشاعرة في هذه المسئلة من وقوع خرق العادة في معجزات الانبياء بما اتفقوا
عليه من معجزة نبينا ليلة الهجرة بمروره على الكفار من غير ان يراه احد منهم لا يصلح لما قصده من الاصلاح ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر كيف لا ولا يلزم
ان يكون خرق العادة في المعجزة المذكورة بعدم الرؤية مع وجود الشرائط ولم لا يجوز ان يكون هناك حائل من غشاوة ضم او نحو او غبار او غيمه كما اشار اليه
سبحانه في سورة البقرة بقوله ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وبقوله في سورة يس وجعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم
فهم لا يبصرون ومعنى فاغشيناهم جعلنا على ابصارهم غشاوة وجعلنا بينهم وبينه كذا في اكثر التفاسير واما ما تكاه به من بناء الاشاعرة ذلك على عدم
جزم بالعادة وان حاصل كلامهم هو ان الرؤية لا يجب عقلا عند تحقق الشرائط الخ ففيه ما سبق من الكلام في هذه القاعدة المشئومة مردود بان عند
تحقق الشرائط واجتماعها يكون العلم العادي بالرؤية متحققة ضرورة فلو امكن معها عدم الرؤية لزم امكان تخلف المعلول عن علته التامة فظهر ان منشأ
غلط الاشاعرة عدم الفرق بين ما نحن فيه من المحال العقلي والمحال العادي وان الناصب الجاهل تجرى على نسبة عادة كلامهم فان تخلف العادي فيما نحن فيه
من الرؤية واسبابها وشرائطها انما يتصور بان يعدم العادة المذكورة الحق جميع ما اعلمها الناشي عنها ويوجد بدلها المعلول الآخر مثلا كما في انقلاب الحجر ذهبا
ونحوه لا ان يوجد تلك المعلول الخاص الرؤية بعينه بدون علته التامة وامانعه لم يعلمه والمعلول الحقيقة بين الحوادث فهو سفسطة اخرى اولى بالتشنيع
اخرى فافهم واما ما ذكره الناصب في حاشية جرحه هذا من انه لابد من يجوز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي لهذا حين
مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه شيئا اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها فهو ممنوع لان الحكم الوجداني
الى الوجدان اعلم بتحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي انتهى فمردود بان المراد الجواب امر الحكم بامكانه تحقق الرؤية عند شرائطها الذي هو

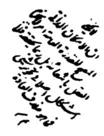
والتحقيق انه ان اريد به تجويز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لم نرها الحكم بامكانها الذاتي فهذا عين مذهب الاشاعرة وليس يظهر فيه فساد اصلا ولا سفسطة فيه قطعا وان اريد عدم اليقين بانتفائها وعدم اباء العقل من تحققها وهو وهم اذ بعد الرجوع الى الوجدان نعلم تحقق العلم العادي بانتفائها ولا ينافيه الامكان الذاتي ... اثر القول بامكانها الذاتي كما عرفت غير مرة منه

فيقتضي ضرورة حكم العقل بانها واقعة عند شرائطها فلا يمكن ان يتحقق مع الحكم بوجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وقد قلت خلافه هذا خلف والتحقيق ان الدليل وجوابه على مقدمة اختلف فيها الفريقان وهي ان المعلول عند تحقق جميع ما يتوقف عليه بحسب العادة هل يجب تحققه ام لا فمن قال باسناد الافعال الى الله تعالى وهم الاشاعرة قالوا بانه غير واجب لان عادته جارية بايجاده عند تحقق ما يتوقف عليه ومن قال باسناد بعض الافعال الى غيره تعالى وهم الامامية والمعتزلة والحكماء قالوا بوجوبه وهو الموافق للعقل والنقل وهيهنا حاكمه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الرابع في امتناع الادراك عند فقد الشرائط الاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في ذلك وجوزوا الادراك مع فقد جميع الشرائط فجوزوا للاعمى اذا كان في المشرق ان يشاهد ويبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما حجب جميع الجبال والحيطان ويسمع الاطرش وهو في طرف المشرق اخفى صوت يسمع وهو في طرف المغرب فكفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة ودخولا في السفسطة هذا اعتقاده وما اعجب حالهم يمنعون من مشاهدة اعظم الاجسام قدرا واشدها لونا واشراقا واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط ومن سماع الاصوات الهائلة القريبة ويجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام واخفاها في الظلمة الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا في السماع فهل بلغ احد من السوفسطائية في انكارهم المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاواني التي في دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين في العلوم حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص في الحضور ولا يشاهدونها فهم ابلغ في السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم ويجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم ام لا فان تجوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اثمه وباء هو بالاثم نعوذ بالله من مزال الاقدام وقال بعض الفضلاء ونعم ما قال كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك في ادراك السليم حرارة النار اذا تقرب منها مدة مديدة حتى يتفصل العضو ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم وصحة حواسهم يجوز عليهم جيش عظيم ويقتلون وتضرب فيهم البوقات الكثيرة ويرتفع الرهج وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم ولا يسمعه ومحال ان يرفع اهل الارض بجمعهم ابصارهم الى السماء ولا يشاهدونها ومحال ان يكون في السماء الف شمس كل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان يكون لانسان واحد مشاهد ان عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدونها وكل واحد منها مثل الراس الذي يشاهدونها ومحال ان يخبر الواحد باعلى صوته الف مرة بحضرة الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع ما يقوله بان زيدا ما قام ويكون قد اخبر بالنفي ولم يسمع الحاضرون حرف النفي مع تكرره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ما قاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانا حين خروجنا من منزلنا لم تنقلب الاواني التي فيها اناسا مدققين في علم المنطق والهندسة وان بني الذي شاهدته بالامس هو الذي شاهدته الآن وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم تعدم عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو في نفسه ممكن وان المولود الرضيع الذي يولد في الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه في نفسه بالنظر الى قدرة الله تعالى وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط وكذبوا كل التكذيب في هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التي جوزها الاشعرية التي يقتضي زوال الثقة عن المشاهدات ومن اعجب الاشياء تجويزهم وافضل متاخريهم فخر الدين الرازي في هذا الموضع حيث قال يجوز ان يخلق الله تعالى في الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة واللون الذي فيها والضوء منها يجوز ان يخلقه الله تعالى في الجسم البارد وغفل عن ان هذا ليس موضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذي هو في غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابنا يجوزون ذلك فكيف يكون ما ذكره جوابا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول حاصل جميع ما ذكره في هذا الفصل بعد وضع الفقاقع ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها في تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعمري هذا الاعتبار دخول في السوفسطائية ونحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة في الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع قلة الفهم سهل التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية الى نفي حقائق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شيء ليست حقيقة فانا نلبس بالنار والماء ليست لها ويجوز ان يكون حقيقة الماء حقيقة النار وحقيقة الماء حقيقة الهواء وليس لشيء حقيقة فيلزمهم ان يكون النار التي نشاهدها لا تكون نارا بل ماء وهواء وغير ذلك هذا هو السفسطة ويجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات ويبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء واما حاصل كلام الاشاعرة في مبحث الرؤية وغيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما تحصل وتوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التي هي العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هي العلة التامة فلا يكون وجود شيء واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شيء مفقود الوجود بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ولكن جرت عادة الله تعالى في الموجودات ان الاشياء تحصل عند وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة في الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشيء الذي له شرائط في الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ما جرى من العادة وان كان ذلك الشيء بالنسبة الى القدرة غير واجبة لا في صورة التحقق لتحقق الشرائط ولا في الانتفاء لانتفائها بل جاز في العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشيء مع انتفاء الشرائط اذ لا يلزم منه محال عقلي وذلك بالنسبة الى قدرة المبدأ الذي هو الفاعل المختار فمثلا الرؤية التي نحن نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقد الشرائط كل ذلك بحسب ما جرى من عادة الله تعالى في خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها فعدم تحقق الرؤية عند وجود

الشرائط او تحققها عند فقدان الشرائط محال عادة لانه جار على خلاف عادة الله وان كان جائزا عقلا اذ جعلنا اندراك الفاعل وارادته علة تامة لوجود
الاشياء هذا حاصل مذهب الاشاعرة فيا معشر الاذكياء اين هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل في هذه المباحث من
الاستبعادات والتشنيعات واما جواب الامام الرازي فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لا تحرق شيئا
فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة في تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب واما قوله ان المتنازع فيه
ان الجسم الذي في غاية الحرارة بالمشاهدة بشهادة الحس الصحيح والبنية السليمة الحواس حال شدة حرارته ولا يحترق بها الحراق فان الاشاعرة يجوزون ذلك فنقول انه قد عرفت
آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز وانه لا ينافي الاستحالة العادية فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لا يلزم منه محال عقلي كاجتماع الوجود
والعدم فيجوزون ان يتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة من التأثير ومن انكر هذا فليتذكر كونوا نارا بردا وسلاما على ابراهيم انتهى كلامه
اقول وحاصل ما ذكره في حل هذا الفصل يرجع الى التشكيك في البديهي وجعل النزاع لفظيا كما حققنا سابقا ولنفصل الكلام في توضيح ما نبهنا من
المقدمات لئلا يظن بنا ظان اكتفاءنا بالاجمال للعجز عن ايضاح المقال فنقول اولا انا لا نسلم ان جميع السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق الاشياء
فان فضلاء السوفسطائية وهم اللاادرية على ما في المواقف قائلون بالتوقف في بطلان الحسيات لا بنفي حقائق الموجودات وهم الذين نسبوا اليهم
جواز انقلاب الاواني في الدار اناسا فضلاء وشبهوا مقالة الاشاعرة بمقالتهم فما ذكره في بيان الفرق من ان السوفسطائية ذهبوا الى نفي حقائق
الاشياء ليس على اطلاقه نعم ذلك النفي منسوب الى طائفة اخرى منهم يسمون بالعنادية ولا يلزم من عدم مناسبة قول الاشاعرة لقول الفرقة الثانية عدم مناسبته
ومشابهته للسفسطة مطلقا وبالجملة ما تكلفه في بيان الفرق بين مذهبي السوفسطائية والاشاعرة لا يدفع اشتراكهما في اصل السفسطة لان السوفسطائية
على ما قررنا يشكون في كون الحقائق من الاشباح والاشياء موجودة والاشاعرة تثبت تلك الاشياء وتسلم بانها موجودة لكن النفيين في مخالفة
ينفون كون
لبديهة العقل كما لا يخفى ثم لا يخفى ما ذكره في تقرير كلام السوفسطائية من تجويزهم ان يكون حقيقة ما حقيقة النار آه لان هذا التجويز فرع القول
بثبوت الحقيقة والمفروض انهم ينفون حقائق الاشياء فتامل وايضا ذكر في شرح المواقف انه ليس يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون ما نسب الى جماعة
يسمونهم بالسوفسطائية بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه انتهى فلم لا يحمل كلام المص على ما بينه في قوله وهل بلغ احد من السوفسطائية آه على هذا المعنى
حتى لا يقع في الغلط وثانيا ان ما ذكره في بيان حاصل كلام الاشاعرة من ان الاشياء الموجودة عندهم انما تحصل وتوجد بارادة الفاعل المختار وقدرته الى قوله
التامة لوجود الاشياء الى آخره مدخول بانه كلام متناقض لان حصره للعلة التامة في القدرة لخواصها لقوله انما تحصل وتوجد بارادة الفاعل المختار بل بما يشعر بعدم
مدخلية ذات الفاعل في ذلك وفيه ما فيه مع ان في كون البارئ تعالى وقدرته القديمة علة تامة للحوادث كلام مذكور في علم الحكمة والكلام وحاصله انه لو كان
الواجب تعالى علة تامة للحوادث لزم قدم الحوادث او حدوث الواجب تعالى وتستوضح ذلك في الكتب المتداولة مما لا مزيد عليه لطالب ثم في المقدمات يجري الامور المخالفة
لبديهة العقل والحس لعادة لما ذكره في شرحه للمباحث السابقة وقد ذكرنا ما فيه ثم ما ذكره ثالثا ان ما ذكره في تأويل جواب الرازي غير منهض على دفع
الاستبعاد الذي قرره هذا الشارح فان الاستبعاد انما وقع في تجويز عدم الاحساس بحرارة الجسم الحار حال حرارته لا مطلقا كما يدل عليه تصويره للصورة التي استبعدها
الخصم حالة ما قوي ما سابقا من تجديد المعنى الذي ذكره لتجويزهم وما وقع منه الاستبعاد اندفع ما ذكره هيهنا بقوله فقد عرفت آنفا ما ذكرنا من معنى هذا التجويز آه
ورابعا ان ما ذكره من ان من انكر هذا فليتذكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم مدفوع بما ذكره في حاشية شرحه من انه لا يلزم من انكار هذا انكار الآية
بجواز ان يكون واقعة ابراهيم على طريق خرق العادة ثم سلب الحرارة من النار فان ذكره ثم يجوز ان الماس من لفظة على في قوله تعالى بردا وسلاما على ابراهيم ان الشمع لم يصل الحرارة
لم يؤثر في ابراهيم لا انها صارت بردا والا كان الانسب الاكتفاء بالبرد فقط مردود باجماع المفسرين على خلاف ما حكم بالتبيين كيف يكون كذلك مع ظهور ان الاكتفاء
بقوله بردا توهم كون البرد المتعدي مهلكا للمضرة وما قال من ان هذا يعرفه الذوق الصحيح ان اراد به مذاق نفسه فهو لا يصير حجة على احد فان مذاق الصفراوي
المبتلى بمرارة صفراوية اهل لبدنه وشيعته فانما يجد الامر على خلاف ما هو عليه كما يجد الصفراوي العسل مرا وان اراد به ذوق غيره فعليه تقرير حجته لان اهل
بجملة معنى الآية على حسب ما وجد كما او محضا وهذا لم يكن مما يخفى على من له ادنى مسكة لكن دأبنا الحجج المشهور دفع الواضح وان كان المستقيم بدعوى الذوق والفهم
السقيم **شعر** وكم من عائب قولا صحيحا وآفته من الفهم السقيم **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الخامس في ان الوجود ليس علة تامة في الرؤية خالف الاشاعرة
كافة العقلاء هيهنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا فجوزوا رؤية كل شيء موجود سواء كان في حيز او لا وسواء
كان مقابلا او لا فجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة والقدرة والشهوة واللذة وغير النفسانية مما لا يناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات
والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولا شك في ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر والروائح انما
تدرك بالشم لا بالابصار والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر والاصوات انما تدرك بالسمع لا بالبصر ولهذا فان فاقد البصر يدرك هذه
الاعراض ولو كانت مدركة بالبصر لاختل الادراك اما خلاله وبالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائي ومن اعجب
الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق في الهواء مع عدم الساتر بيننا وثبوت رؤية هذه الاعراض التي لا تشاهد ولا تدرك بالبصر وهل هذا الا
تغفل فامله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اتفق العلماء ان الشيخ ابا الحسن الاشعري استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر في
المواقف وشرحها انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجواهر ايضا لانا نرى الطول



قوله ولهذا فان فاقد البصر ... هكذا قوله ولو كانت مدركة بالبصر لاختل ...



فالطول

والعرض في الجسم لبيان الطول والعرض عرضين فإنه يمكن أن يعلم الجسم فرداً من أنه مركب من الجواهر الفردة فإنه لو فرضنا أنه قام بجزء واحد مثلاً لكان الجزء يكون أكثر حجماً من
الآخر فيقبل القسمة هذا خلف وإن قام بأكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال لأن رؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها
الجسم فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند
العدم ولولا تحقق أمر مصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجح وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل
الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث وإذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث
عدمي لا يصلح للعلية فإذن العلة المشتركة الوجود وهو مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المط
ثم إن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الأشعري ملتزم هذا ويقول لا يلزم
من صحة الرؤية للشيء تحقق الرؤية له وإنا لا نرى هذه الأشياء التي ذكرناها بجري العادة من الله بذلك أي بعدم رؤيتها فإن الله تعالى أجرى عادته بعدم
خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع أن يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصوم يشددون عليه الإنكار ويقولون هذه مكابرة محضة و
خروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الإنكار إلا استبعاداً ناشئاً عما هو متعارف من الرؤية والحقائق والأحكام الثابتة المطابقة للواقع
لا يؤخذ من العادات بل إنما يحكم بها العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ثم من الواجب في هذا المقام أن يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد
عن الطبائع السليمة فنقول إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً وهذه الحالة المغايرة للحالة الأولى
التي هي الرؤية بالضرورة وهذه الحالة المغايرة الزائدة ليست تأثير الحاسة فقط كما حقق في موضعه بل هي حالة يخلقها الله تعالى في العبد شبيهة البصيرة
في إدراك المعقولات وكما أن البصيرة في الإنسان تدرك الأشياء ومحلها القلب كذلك البصر تدرك الأشياء ومحلها الحدقة في الإنسان ويجوز عقلاً أن يكون
تلك الحالة تدرك الأشياء من غير شرط ومحل وإن كان يستحيل أن يدرك الأشياء إلا بالمقابلة وباقي الشروط عادة فالتجويز عقلي والاستحالة العادية كما
ذكرنا مراراً فأين الاستبعاد إذا تأمله المنصف ومآل هذا يرجع إلى كلام واحد قدمناه انتهى **وأقول** لا يخفى أن جميع ما ذكره من التوجيه والتعليل
الذي سماه بالبرهان والدليل تشكيك في البديهي كما ذكره المصنف فلا يلتفت إليه كما في سائر البديهيات على ما مر ثم إن التعليل الذي نسب إلى شيخه
الأشعري قد بلغ من الاختلال والفساد إلى غاية لا يليق أن يتصدى بالشبهة وعنه سوى ما ذكر من النقض مفاسد أخرى مذكورة في كتب الأصحاب وغيرهم
حتى إن فخر الدين الرازي أورد عليه في كتاب الأربعين عدة من الأسئلة واعترف بالعجز عن الجواب عنها وسيجيء كلامه بعينه عن قريب إن شاء الله تعالى
وأقبح من ذلك التزام الأشعري النقض المذكور الذي لا يلتزمه إلا الأشعري الذي هو بمعزل عن الشعور وما أشبه حاله في مناقضته مع الخصماء الذي
أوقعه في الإلزام بالالتزام بحال رجلين تضاربا وكان أحدهما أقوى في القدرة من الآخر فيطرحه ويدوس صدره حتى ينقطع نفسه ثم
سئل الفارسي عن تلك المعاركة الذي لم يكن يعترف من غاية الجهل والعصبية بعجزه حكاية ما جرى بينه وبين فلان قال في الجواب ولكن برسينه
من بين زدم من نفس بزدم فليضحك قليلاً وليبك كثيراً وأما ما ذكره في دفع الاستبعاد فقد مر فيه الكلام مكرراً ثم ما ذكره من التحقيق المشهور
لا يقتضي أن الرؤية ليست بالإبصار حتى يدفع استبعاد ما جوزه الأشاعرة من عدم رؤية المرئي مع شرائطها بل هو إنما ذكر لتحقيق محل النزاع وأنه لا
نزاع لنا في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام الصورة من المرئي في العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وإنما
محل النزاع أنا إذا رأينا الشمس وهو مذكور في شرح المواقف والشرح الجديد للتجريد فلا فائدة في ذكره ذلك إلا تكثير السواد وتضييع المداد
كما لا يخفى على من أمعن النظر وأجاد **قال المصنف** رفع الله درجته المبحث السادس في أن الإدراك ليس لمعنى الأشاعرة خالفوا العقلاء في ذلك وذهبوا إلى
مذهب غريب عجيب لزمهم بواسطته إنكار الضروريات فإن العقلاء بأسرهم قالوا إن صفة الإدراك تصدر عن كون الواحد منا حياً لا آفة
به والأشاعرة قالوا إن الإدراك إنما يحصل لمعنى حصل في المدرك فإن حصل ذلك المعنى في المدرك حصل الإدراك وإن فقد جميع الشرائط وإن لم
يحصل لم يحصل الإدراك وإن وجد جميع الشرائط وجوزوا بسبب ذلك إدراك المعدوم لأن من شأن الإدراك أن يتعلق بالمرئي على ما هو
عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل حال وجوده فإن الواحد منا يدرك جميع الموجودات بإدراك يجري مجرى العلم في عموم التعلق فيلزم
تعلق الإدراك بالمعدوم وبأن الشيء سيوجد وبالشيء إذا كان موجوداً وبأن يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع لأنه لا فرق بين
رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما أن العلم باستحالة رؤية المعدوم ضروري كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ولأنه يلزم
أن يكون الواحد منا رائياً مع السلامة للعظيم لشبهة ولا يرى الفيل الأعظم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير أن يكون المعنى قد
وجد في الأول وانتفى في الثاني وكان يصح منا أن نرى ذلك المعنى لأنه موجود وعندهم أن كل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لأن رؤية
المعنى إنما يكون بمعنى آخر وأي عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب إلى جواز رؤية الطعم والإحساس بالحرارة والبرودة والصوت بالعين وجواز اللمس بالعلم
والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد ورؤيتها بالذوق وشمها بالأنف وسماعها بالأذن وهل هذا إلا مجرد سفسطة وإنكار المحسوسات ولم يبالغ
السوفسطائية في مقالاتهم هذه المبالغة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول الظاهر أنه استعمل الإدراك وأراد به الرؤية وحاصل كلامه أن
الأشاعرة يقولون إن الرؤية معنى يحصل في المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط وهذا ما قدمنا ذكره غير مرة وبينا ما هو مرادهم من هذا

الكلام ثم ان قوله وجوز وانه يبعث لذلك درك المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمرئي على ما هو عليه في نفسه وذلك يحصل في حال عدمه كما يحصل
حال وجوده اسند لا ابطال على مدعى مخترع له فان كون الرؤية بمعنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما
ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم في الرؤية ثم ما ذكره من انا نعلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورة
مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم ولا استبعاد الا من في الحقائق الثابتة
بالبرهان ثم ما ذكره من انه على تقدير كون ذلك المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى
انما يكون بمعنى اخر فجوابه ان العقل يجوز رؤية كل موجود وان استحال عادة الرؤية اذا كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها لا برؤية اخرى فانقطع التسلسل
كما ذكر في الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ثم ما ذكره من التشنيعات والاستبعادات مدفوع بجواب غير مرة وقد يجاب
في هذا المقام بالبيتين شعر وذي سفه يواجهني بجهل واكره ان اكون له مجيبا يزيد سفاهة وازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا انتهى كلامه
واقول لا يخفى ان كلام المصنف قدس سره صريح في هذا المبحث ايضا في استعمال الادراك في الاعم واصرح من الكل في التعميم للكل قوله في اخر هذا البحث
واي عاقل يجوز لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والحرارة والبرودة والصوت بالعين وجوز المس والعلم والقدرة والطعوم والروائح اه
واما ما قدمه من البيان فقد اثبتنا عليه سابقا بما يجري مجرى العيان واما ما ذكره من ان كون الرؤية معنى يحصل في الرائي لا يوجب جواز تعلقها بالمعدوم
بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكره في الفصل السابق واما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولا يلزم من قولهم فاقول ومنه ظهر ان ما ذكره
المص في الفصل السابق هو ان الاشاعرة قالوا ان الوجود علة في كون الشيء مرئيا وقد ذكر الشارح الجديد للتجريد بتصريح اما الحرى لدفع بعض منع
الدليل المشهور المأخوذ فيه كون الوجود علة للرؤية كما نقله الشارح سابقا بان المراد بالعلة ههنا ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر في التحقيق
على ما فهمه الاكثرون ويلزم من ذلك رؤية المعدوم لانهم جعلوا الوجود ههنا دائما متعلقا للرؤية وهو امر اعتباري انتزاعي غير موجود في الخارج كما
تقرر في محله ان قلت يمكن ان يكون المراد بالوجود الموجود كما يشعر به كلام الشم بناء على المسامحة المشهورة قلنا لا يفيد لانه لا يخلو اما ان يراد من الموجود مفهوم
الموجود الكلي لكان الكلام فيه كالكلام في الوجود واما ان يراد به ما صدق عليه الموجود فهو ليس امرا واحدا مشتركا بين الجوهر والعرض كما لا يخفى في الدليل
المذكور ثم ما ذكره من الترديد في دفع استبعاد رؤية الطعوم والروائح مردود بما قدمنا ايضا فتذكر ثم ما اجاب به عن لزوم التسلسل في الرؤية من ان الرؤية اذا
كانت موجودة يصح ان يرى بنفسها تخصيص بارد من هذا الرجل لما ذكره القاعدة الكلية التي زعم اصحابه عليها في الرؤية وان ما ذكره من ان القوم
دفعوا التسلسل في الوجود على تقدير كونه موجودا بمثل ما ذكره في دفع التسلسل في الرؤية فغير مرتضى بل فرية على القوم فانهم ذكروا ان الوجود ليس بموجود في الخارج
والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا وتسلسل الموجودات الخارجية ولم يقولوا ان التسلسل ينقطع بكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود اخر واما
ما انشده في دفع استبعادات المص قدس سره من البيتين فهو معارض بعدة ابيات انشاها ابو العلاء المعري شعر امتنانا من الفاضل الجاهل في طعن كلمة الماهر
شعر اذا وصف الطائي بالبخل مادر وعير قسا بالفهاهة باقل وقال السهى للشمس انت خفية وقال الدجى للصبح لونك حائل وطاولت الارض السماء سفاهة
وفاخرت الشهب الحصى والجنادل فيا موت زر ان الحياة ذميمة ويا نفس جدي ان دهرك هازل قال المص رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى يستحيل ان يرى خالفت
الاشاعرة كافة العقلاء في هذه المسألة حيث حكموا بان الله تعالى مرئي للبشر اما الفلاسفة والامامية والمعتزلة فانكارهم لرؤيته تعالى ظاهر لا شك فيه واما
المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه عندهم جسم وهو مقابل للرائي فلهذا اثبتوا امكان رؤيته ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع
رؤيته فلهذا خالفت الاشاعرة باقي العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز
ولا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل فانه لا يمكن رؤيته ومن كابر في ذلك فقد انكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا
ايضا ايات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل لا تدركه الابصار تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لان
ادخال ما لا يتعلق بالمدح بين مدحين غير مستحسن فلا يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفي الابصار كان ثبوته له نقصا والنقص
عليه تعالى محال وقال تعالى في حق موسى لن تراني ولن لنفي الابد واذا امتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره اولى وقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر
من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم واذا كانت الضرورة قاضية بحكم و
محكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم والاشاعرة لو يخالفوا انكروا ما دلت الضرورة عليه وما في القرآن الكريم ومن خالف
الضرورة والقرآن كيف لا يخالف العلم النظري والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله وجعله اماما يقتدى به وهل يكون اعمى قلبا ممن
يعتقد ذلك واي ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولا ظهر عنهم ملازمة التقوى والانقطاع الى العبادات الضرورية
عليه قطعية الايات القرآنية بل اعتمدوا على خلاف نص الكتاب وارتكبوا ضد ما دلت الضرورة عليه [illegible] المهلكة ومنعهم من ارتكاب
الخطا الذي ارتكبوه [illegible] ان انصفوا الرجوع لكلام بنقل مثل هذه الكلمات بل الواجب علينا اهل العامة بقوله تعالى ولينذروا قومهم اذا
رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما
خلاف الناس في رؤية الله تعالى وما اختص به الاشاعرة من اثباتها خلافا للباقين وذكر انهم خالفوا الضرورة لانه لا يمكن رؤيته الا بعد علمت

ان الرؤية

ان الرؤية بالمعنى الذي ذكرناه ليست مخصوصة بالاجسام ولا بشرط بشرط لكن جرى في العادة اختصاصها بالجسم المقابل وقد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا في جهة
ولا يتحمل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك لا يمتنع ان ينكشف لعباده الكشف التام ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان
يحصل لهم بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية من عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصولها في حقه تعالى على الوجه المذكور فليس هو من
المكابرة ومخالفة الضرورة ثم ان ما استدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى لا تدركه الابصار فان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة الاثر في
قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فلا شك انه مراد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لا في كلام العرب فيكون الادراك
بمعنى العلم والاحساس ولا شك ان الاحاطة به تعالى نقص فيكون نفيه مدحا والرؤية التي نثبتها ليست بالاحاطة حتى يلزم الاشكال لا يجوز وهو قوله تعالى لن تراني
لما سأل الرؤية ولن للنفي المؤبد فامتنعت الرؤية في حق موسى ففي حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفي المؤبد بل هو للنفي المؤكد
وعندكم انه للنفي المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ولكن لنا نبذ المشتغلين [illegible] اذا [illegible] لم يكمل فلا شك انه يقصد
التابيد [illegible] زمان حياته لا التابيد الحقيقي الذي يشمل زمان الاخرة وهذا معلوم في العرف فالمراد بلن تراني نفي الرؤية في مدة الدنيا وهذا لا ينافي
رؤية موسى في الاخرة وكذا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا فان المراد منه نفي التمني مدة الحياة للعلم بانهم في الاخرة يتمنون الموت للخلاص
من عذاب الاخرة ثم ما ذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود في القران والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال
فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا
ان يجعل لهم الها فعلم ان العقل لا يحيل رؤية الله تعالى والنصوص لا تدل على نفيه فقد تحقق ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة
الضرورة والنص وتوافقهما على نفي الرؤية دعوى كاذبة ظاهرة ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الادلة بل على المذهب الصحيح الاشعري بل موضوع
للرد على ما ذكره من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ما تحير فيه الباب العقلاء [illegible] ولكن
لا نشتغل بذلك في هذا الكتاب [illegible] بالله التوفيق ثم اعلم انه قد سنح لي [illegible] مسألة الرؤية ان المنازعة فيها
شبيهة بالمنازعات اللفظية وهذا شيء ما اظن سبقني اليه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون
في معنى الحديث المشهور وهو قوله سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر ان المراد الانكشاف التام العلمي الذي لم يحصل في هذه النشأة
الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف في النشأة الثانية والاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله تعالى في الحي ولا يشترط
بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعري في ادراكات الحواس الخمس الظاهرة انها علم بمتعلقاتها فالابصار الذي هو قبيل الادراك
بالباصرة يكون علما بالمبصر او ليست الرؤية الا ادراكا بالباصرة فعلى هذا يكون الرؤية علما خاصا وانكشافا تاما غاية الامر انه حاصل من الحاسة
المخصوصة فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التي دلت عليه الاحاديث هي العلم التام والانكشاف الكامل وبقي النزاع في محل حصول
فكما يجوز ان يكون محل حصول هذا الانكشاف القلب فليجوز ان يكون محله عضوا آخر هو البصر فيرتفع النزاع بالكلية والله تعالى اعلم انتهى كلامه
واقول كل ما ذكره توهمات باطلة وتخيلات مموهة منظاظة لا يعود الى طائل ولا يرجع الى حاصل اما اولا فلما قد علمت من [illegible] على ما
استقر بقوله فقد علمت وقد علمت اذ قد سبق منا ما حاصله ان حد الرائي الا بالحاسة والرائي بالحاسة لا يرى الا ما كان مقابلا كالجسم او حالا في المقابل
كاللون وفي حكم المقابل كالوجه في المرآة والله تعالى ليس كذلك وقد ذكرنا ان الضرورة قاضية بذلك لشهادة [illegible] الى تكذيب من اخبر بانه راى شيئا
ليس كذلك كما يكذب من اخبر بانه راى جسما غير متحرك ولا ساكن وجحد الضرورة التي حكم بها عقول الحكماء واهل العدل من الامامية والمعتزلة
ومن تابعهم غير مستنكر من هذا الشارح الناصب واصحابه لان لهم مدخلا عظيما في المكابرة وفنا في التمويه كما لا يخفى على الفاضل النبيه واما
ثانيا فلانه انما اسند رؤية من حديث انكشاف الله تعالى على عبده انكشاف القمر ليلة البدر مدفوع بعدم صحة سنده فان راويه قيس بن حازم وقد
اختل عقله في اخر عمره ولذا لا يقبل قوله ما لم يعلم تاريخه ولو سلم صحته فمن الجائز ان يكون المراد من الرؤية العلم التام كما في قوله تعالى الم تر كيف
فعل ربك باصحاب الفيل الم ير الانسان انا خلقناه ويكون معناه انكم ستعلمون ربكم علما يقينيا ضروريا كما تعلمون القمر [illegible] التشبيه
المدلول عليه بقوله كما ترون القمر لا يقتضي مساواة طرفيه من كل وجه كما لا يخفى ويؤيد ما ذكرنا ما روي في المشهور عن مولانا امير
المؤمنين ع وقد سئل عنه هل رأيت ربك فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له كيف تراه قال لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه
القلوب بحقائق الايمان لا يقال لو كان معنى الرؤية في الحديث ذلك لتعدى الى مفعولين لانا نقول العلم قد يكون يقينيا لا يتعدى الى مفعولين
ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له مفعول ثان قد حذف لدلالة سوق الكلام عليه كما في قوله تعالى ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله
من فضله هو خيرا لهم على قراءة من قرأ بالياء واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الادراك في لغة العرب هو الاحاطة فلعله اخذ ذلك من كلام
شارح التجريد بعد ما ذكر جواب الاشاعرة عن استدلال اهل التنزيه بالاية المذكورة فانهم على ما ذكره اجابوا بانا لا نسلم ان الادراك بالبصر هو
الرؤية ولا يلزم [illegible] هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا
لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رأيته انتهى وفيه ان ظاهره ان تخصيص معنى الرؤية بذلك لا اوجه

في كتب اللغة المعروفة فيكون القول بعدم الرؤية على سبيل التسمح والتسامح ولان كون حقيقة الادراك النيل والوصول كما اعترفوا به لا يدل على ان الادراك بالبصر هو الرؤية على
وجه الاحاطة بالجوانب والحدود ولان اخذ الله على ذلك فلانا ان الحقيقة غير ظاهرة ولانا لا نسلم تحقق قوله وابن العمر وما ادركه بصري فلا يثبت ما هو بصدده على
الانفكاك فانهم يقولون ادركت الشيء ولا يريدون رؤيته من جميع جوانبها واما رابعا فلان ما ذكره من ان نفي الاحاطة مدح له تعالى غير مسلم لان السماء وغيرها
من الاجسام العظيمة تشاركه في انه لا يحيط بها الابصار ثم قال وقال الرازي من انه انما يحصل التمدح بنفي الرؤية اذا كانت الرؤية جائزة عليه وكان تعالى قادرا على
منع الابصار عن ذلك ممنوع بجواز ان ذلك المدح بنفي السنة والنوم والصاحبة والولد وجوابه جوابنا واما ثانيا فلانه لا يدل على ان المدح بنفي الظلم والعبث
صحيح لان المدح هناك راجع الى الفضل وما كان كذلك فلا يتم المدح فيه الا مع القدرة عليه وهذا لا يصح المدح بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك بخلاف ما كان
راجعا الى الذات فانه غير مقدور واما خامسا فلانه ان اراد بنفي كون الادراك في لغة العرب بمعنى العلم والاحساس عدم كونهما داخلين تحت مفهوم الادراك فهو غير
الممنوع عليه ظاهر وان اراد عدم تفسيرهم اياه بذلك فان كان ذلك لتفسيرهم اياه بما يدل عليهما فلا بعيد فان ارباب اللغة ضبطوا بعض الالفاظ لمفهومات كلية صادقة على افراد
من غير تعلقهم لتفاصيل الافراد عند الوضع بل يكفي عندهم في كون تلك الافراد افرادا لبعض المفهومات كونها بحيث يصح ان يحكم عليها بانها من تلك [illegible] خاصة
فيما نحن فيه وان تكلم التجوز في [illegible] نسبة العلم الى المعلوم والاحساس الى المحسوس والرؤية الى المرئي مطلقا مشترك واما سادسا فلان ما ذكره من جواز الاشتراك
عن [illegible] الاصل الفعل بقوله تعالى لن تراني من ان كلمة لن للنفي المؤكد دون المؤبد مردود بان الحمل على التاكيد مجاز بدليل سبق الذهن عند اطلاق هذا اللفظ
الى التابيد واما [illegible] الابتداء لا على نفي رؤيته تعالى للمستقبل مطلقا فلا يدل لجوازها او وقوعها في وقت من المستقبل من مخصص لا مخصص ما توهم من
تخصيصه بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة مدفوع بان النظر ليس بمعنى الرؤية فقط بدليل انه يثبت عند انتفائها فيقال نظرت الى الهلال
فلم اره [illegible] الرؤية عند انتفاء النظر فيقال في الله تعالى رآني ولا يقال ناظر وتعقب الرؤية بالنظر فيقال نظرت فرأيت ويجعل صلة للرؤية فيقال انظر
لعلك ترى ويجعل غاية له فيقال [illegible] ما قيل من ان النظر اذا قرن بالى افاد الرؤية منقوض بقوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا
يبصرون [illegible] والاشعار المنقولة في هذا المقام من كتب اصحابنا الاعلام في علم الكلام على ان نفي الادراك في الاية على الاطلاق منصرف الى عموم الاوقات
في المستقبل [illegible] الى تابيد النفي [illegible] الاطلاق لا يدل لا للتابيد عند من ينكر التابيد [illegible] ثم ان تابيد لن [illegible] النفي فالمنع في مقابلة كما ترى نعم اذا
دل الدليل على ارادة خلاف الاصل كما في قوله تعالى لن ابرح الارض حتى ياذن لي [illegible] على النفي المؤكد في ذلك الموضع لنوع من المبالغة فانه
[illegible] على نفي كون لن للتابيد بالاية المذكورة [illegible] فلان ما ذكره من عند نفسه [illegible] لو سلم [illegible] العرف [illegible]
[illegible] المتكلم [illegible] الكلمة والمخاطب [illegible] المتكلم [illegible]
[illegible] فلان ما ذكره من ان المراد من قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا [illegible] الموت [illegible] بان [illegible] في الاخرة يتمنون
[illegible] من عذاب الاخرة [illegible] لا يخفى على [illegible] الاخرة [illegible]
[illegible] يتمنون [illegible] الله تعالى [illegible] المؤمنين [illegible]
[illegible] قوله تعالى ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا وفي موضع من الكشاف [illegible] الاية [illegible]
[illegible] يتمنون في الاخرة علم بهذه القرينة ان المراد التابيد بالنسبة الى [illegible] الدنيا فمنع كون لن للتابيد مطلقا [illegible]
[illegible] واما تاسعا فلان ما ذكره في جواب احتجاج العدلية باستعظام الله تعالى امر الرؤية [illegible] اما اولا فلان كل منصف لا ينكر [illegible] الاية
[illegible] كما يظهر من التامل في قوله تعالى فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ومن ينكر ذلك
[illegible] بانزال الصاعقة عليهم حين طلبها اذ نعلم بالضرورة ان الله تعالى لا [illegible]
ممكن وطلبوه [illegible] بان يؤمنوا [illegible] كما يدل عليه قوله تعالى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة بل كان [illegible]
في قوله تعالى [illegible] النبي [illegible]
[illegible] الاخرة وطلبوا [illegible] من اقتراح دليل [illegible]
[illegible] المدعي بعد ثبوته كما ذكره الفاضل [illegible] ان اقتراح دليل زائد [illegible] الدليل الاول [illegible]
النقل والعقل [illegible] الا يدل على [illegible] كيف وقد [illegible] ابراهيم [illegible]
الموتى [illegible] في القران مع علمه [illegible] بقوله او لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي
[illegible] لن نؤمن لك [illegible] الرؤية [illegible] لن نؤمن لك [illegible]
[illegible] الرجم [illegible]
من [illegible] الكلام [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
[illegible]

كلمة

كلمة لن في الكلام واما ثانيا فلان قوله ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك يدل على ان موسى لم يمنعهم عنه وليس كذلك بل منعهم عنه كما يدل عليه
ما روي في شان النزول وسياق قوله تعالى وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ مع قوله اتهلكنا بما فعل السفهاء
كما يجده العارف بخواص الكلام ومقتضيات الحال والمقام واما عاشرا فلان ما الى به من ظهار الفساد اي فساد الدلائل الموجبة العقلية على صحة الرؤية فهذا زراء بجلالة
ذلك الشيخ الاشعري ونسلها بحر حيث لم يقدر مع كثرتهم في مدة تمادت على اتمام دليل عقلي على ذلك سوى الدليل المشهور الذي قد ضمن تواتر
شبهاتها الاعتراض عليه كتبت الرسائل في ذلك انظر لعظيمة الامام فخر الدين الرازي لما اسند كونه من انه هرب عن هذا المضمار وتنكب عن القرار فظهر ان ما ذكره
من التضاعف ذيادة نعلمونه غلط فيه وطال ما يشعر الاشعري لاكثر لما اسمعنا انه لمن كلام غيره ولما ادى بعضها فلان ما سنح له بعد التامل في مسئلة الرؤية جعل
النزاع لفظيا وظن انه لم يسبقه احد من علماء السلف فقيه انه من بعض الظن لان الامام فخر الدين الرازي والشيخ الفاضل التفتازاني قد سبقاه في ذلك لكنه بوجوه
صريح ومعنى الشيخ مع عزم عند بعض باصلاح فباحته وبدفع لوثة وثوم الفرائض باحسن وان جعل النزاع المشهور المسند بين الجمهور على مراده لفظيا باشارة
التكلفات التي ارتكبوها كما ترى مع ان بعده عن التوفيق في التوفيق المذكور ظاهر لظهور ان ما عرفه على ما النسبة بقوله فعلى هذا يكون الرؤية علم الخاص
انكشافا تاما غير متفرع على ما نقله عن الامامية في معنى الحديث المشهور كيف وقد نقلنا سابقا عن المصنف في كتاب نهج الحق انهم جعلوا الاحساس باقسامه
مقابلا للعلم والاعتقاد ولهذا ظهر لكن بما ذكره بعد ذلك من اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى هي العلم التام والانكشاف الكامل وانفع ما تكلفه
من التوفيق بين الفريقين صلح من غير تراضي الخصمين لا ولى بها ان يتركه في مخالاة حماقة او يخص نفعه بافعا به واهل هوا لانه وما اشبه تكلفه
هذا بما يحكى انه قد سمع بعض الاكابر من والتجار بان تعيين خباء البقر البحري فنشاؤه روا في ذلك واسرا النحوي مع الرئيس فجمعوا على انه علمهم
ان لنا بئرا انا فنصنع حوضا عظيما وندخل تلك الثيران فيه ليحصل لنا من العنبر قدر كثير فننتطيب به ونهديه الى الاصحاب والاحباب ونبيع ما فضل من
ذلك وتصرف في حوائجنا فنستغني بذلك عما كنا فيه من الاعمال الشاقة والحركات العنيفة ونتخلص بذلك المتسلل عن الاخرى لها والحرمان والطالب الدنية
فجروا على هذا الراي وصنعوا حوضا عظيما واجروا فيه الماء وادخلوا ثيرانهم فيه وقت الربيع فلما راث الثيران الخضرة من خارجها واسقطا بولا ان
نجسا البقر في ذلك الوقت بحيز غير منكوره فلما كثر ذلك عندهم وفضل عن حاجاتهم حملوا بعضها منه الى العطار ليبيعوا منه فلما راى العطار قال هذا
عنبر ذكي الرائحة لا يوجد مثله في خزائن السلاطين فاحفظوه لنفسكم ولاحبابكم وما فضل فادخروه لاعقابكم فانه علق نفيس لا يعرف قدره الا
بصير كامل خبير غافل مثلكم واني لكم الامثال ثم لا يذهب عليك ان الذي الجاه فخر الدين الرازي ومن نحو نحوه الى ان جعلوا النزاع لفظيا هو العجز
عن تمام الدليل العقلي على امكان الرؤية حتى ان الرازي فضح نفسه في كتاب الاربعين فقال بعد ذكره دليل الاشاعرة وذكر الاسولة والايرادات
الكثيرة عليه اعلم ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي ذكرناه واوردنا هذه الاسولة عليه اعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت
هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي وهو انا لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية بل نتمسك في
المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية اعترضنا
على دلائلهم وبينا ضعفها ومنعناهم عن تاويل الظواهر انتهى كلامه وقال في شرح المواقف بعد ترجيح الدليل العقلي للاشاعرة بما امكن والاولى
ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية
هذا كلامه ونحن نقول ليس هذا الرجل المتيبس بالامامة ولا للسيد المحقق الشريف الهمام مع علو شانهما وشهرة مكانهما بين الانام اثبات هذا الطريق
اثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه بالظواهر اذ لا التمسك بالظواهر النقلية الا بعد اثبات الامكان الذاتي للرؤية بالبرهان العقلي والا وجب التاويل
كما في سائر ما دل على التجسيم وقد اعترف بذلك شارح المقاصد حيث قال ولم يقتصروا الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعيات ربما يدفعها
الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى اثبات الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال ان الاصل في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم تثبت عنه
الضرورة او البرهان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال لا في المناظرة والاحتجاج انتهى كلامه وقد صرح بمثله تلميذ الخيالي في بحث العاشر
حاشية شرح العقائد وقال الغزالي في رسالة المشهورة الكاملة لبيان معنى النفي والتسوية في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي لانه لا بد من الظواهر
صين فان تاويلها ممكن والبرهان القاطع لا يبدل بالظلم بل يسلط على تاويل الظلم كما في ظواهر التشبيه في حق الله تعالى انتهى هذا والحق ان الحق سبحانه وتعالى
لا يرى فانه بالمنظر الاعلى اذ لا يخفى على احد ان نور الشمس يكاد ان يذهب بالابصار فكيف يقدر الانسان على مشاهدة نور الانوار الذي نسبة نور
الشمس اليه كنسبة نور الذرة اليها بل اقل منه وانت خبير بان الهواء الارضي وكذا السماء لطافتهما والظاهر ان الله تعالى الطف الاشياء ولذا هو الحق
جلاله في مقام التمدح لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير فظهر ان كونه مرئيا نقص لا يليق بجنابه تعالى كيف لا وقد عرفت مرارا ان
الرؤية بالبصر سواء كان في الحاضر او الغائب مشروط بامور ثمانية من الشروط المقابلة او في حكمها والجهة وهذان الامران من اللوازم المساوية
لاخس الممكنات اي السفليات الجسمية الكثيفة لانك علمت ان اللطافة المفرطة مانعة عنها وكذا النور المفرط وهو الله سبحانه منزه عن الحجب الا نوار حجب
بسرادقات الجلال والجمال ولكنه يدرك عقول خفافيش الجهال تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقد اجل جلاله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا
وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المسلمين والظاهر انه تسبيحه في هذا المقام تنزيهه عن مشابهة الاعراض والاجسام

المؤمنين

ونبوته لسؤال الرؤية ولهذا قالوا إنما أخذتهم الصاعقة لذنوبهم بسؤال الرؤية وقد يخطر بالبال أنه لولا كون نبينا فإنه تعالى رفع عن أمته المسخ وبعض العقوبات النازلة
عليهم أيضا مضاعفة من السماء وإنما أطنبنا في هذا المقام لكونه مزلة لأقدام الخصماء وبالله التوفيق في نيل المطالب ونيل المرام **قال المصنف رفع الله درجته** المسألة الثانية في
النظر وفيه مباحث الأول أن النظر الصحيح يستلزم العلم الضروري فإنا نعلم بالضرورة أن كل من عرف أن الواحد نصف الاثنين وأن الاثنين نصف الأربعة فإنه يعلم أن الواحد نصف نصف
الأربعة وهذا الحكم لا يمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وأنه لا يحصل من تينك المقدمتين السابقتين أن العالم حادث ولا أن النفس جوهر ولا أن
الحاصل أولى من حصول هذه وخالفت الأشاعرة كافة العقلاء في ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين وجعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا
يمكن أن يحصل وأن لا يحصل ولا فرق بين حصول العلم بأن الواحد نصف نصف الأربعة عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة وبين حصول
العلم بأن العالم محدث أو أن النفس جوهر أو أن الأنبياء حق أو أن العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة وأي عاقل يرضى لنفسه
اعتقاد أن من علم أن الواحد نصف الاثنين والاثنان نصف الأربعة يحصل له علم أن العالم محدث وأن من علم أن العالم متغير وأن كل متغير محدث يحصل له العلم بأن الواحد
نصف نصف الأربعة وأن زيدا بالكلية لا يحصل له العلم بأن العالم محدث وهل هذا إلا عين السفسطة انتهى **قال الناصب خفضه الله** أقول مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري
أن حصول العلم الذي هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وإنما ذهب إلى ذلك بناء على أن جميع الممكنات مستندة عنده إلى الله تعالى ابتداء أي بلا واسطة وعلى أنه تعالى
قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالإحراق عقيب مماسة
النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق والري بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق
وأن يوجد الإحراق بدون المماسة وكذا الحال في سائر الأفعال وإذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما أو أكثريا يقال إنه فعله بإجراء العادة وإذا لم يتكرر أو تكرر
قليلا فهو خارق للعادة أو نادر ولا شك أن العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج إلى المؤثر ولا مؤثر إلا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه
وهو دائم أو أكثري فيكون عاديا هذا مذهب الأشاعرة في هذه المسألة وقد بينا فيما سبق أن المراد من العادة ماذا فالخصم إما أن يقول إن استلزام النظر
الصحيح للعلم واجب وتخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لإمكان عدم الخلق للنتيجة مع حصول جميع الشرائط عقلا فلا يكون التخلف محالا عقلا وإن أراد أنه
عادي بمعنى أنه يستحيل التخلف عادة وإن جاز عقلا فهذا عين مذهب الأشاعرة كما بينا وأما قوله إن الأشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فهذا محض
افتراء لأن من يرى أن الاستلزام عادي مع حسبان ما ذكرنا من مراتب لم يكن بل لا يكون اتفاقيا كما صرح هو في الأمثلة على شاكلة طاماته وترهاته وكأنه لم يفرق بين اللزوم
العادي وكون الشيء اتفاقيا أو يفرق ولكن يتعامى لمجرد التشنيع والتنفير والله أعلم انتهى **وأقول** فيه نظر أما أولا فلأن ما فرعه على كونه تعالى قادرا
مختارا من عدم وجوب صدور شيء ولا وجوب شيء عليه مردود بأنه لا يلزم من كون الشيء قادرا مختارا أن لا يجب عليه شيء كما قالوا إن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ثم إنهم
قالوا إنه يجب صدور الأشياء عن الله تعالى على مقتضى علمه ويمتنع عدم صدوره وهو مع أنه لا ينافي الاختيار وأما ثانيا فلأن ما ذكره من أن الخصم إما أن يقول كذا أو
يقول كذا مدفوع بأن الخصم لا يقول ولا يريد شيئا من ذلك بل يقول في البديهيات هاهنا [illegible] الأشعري [illegible] ويقول إن
بديهة العقل حاكمة بأن تخلف النتيجة عن النظر الصحيح المستجمع للشرائط محال عقلا والمنكر مكابر لا يستحق الجواب وقد سبق ما يوضح هذا في أوائل الكتاب
وأما ثالثا فلأن ما ذكره من أن نسبة الأشاعرة إلى جعلهم حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض غلط محض وما ذكره في بيان ذلك تلبيس
فإن القضية الاتفاقية في مقابلة اللزومية التي حكم فيها بلزوم أحد الطرفين للآخر لعلاقة بينهما من العلاقات المقررة في محله واللزوم العادي ليس من
العلاقات المعتبرة في القضية اللزومية المقتضية لعدم التخلف عقلا بل قد اعترف هذا الناصب هاهنا في بيان مذهب شيخه بأنه لا علاقة بوجه بين الحوادث
المتعاقبة إلا بإجراء العادة فيكون مصاحبة أمرين عادة مسماة لوقوعهما اتفاقا كما أشار إليه المصنف قدس سره بل إطلاق اللزوم على ذلك مجاز من قبيل إطلاقه
اللزوم العرفي الذي اعتبره أهل العربية [illegible] لا لأنه لا لزوم فيه ومن الفضلاء من الاتفاقيات هذا الناصب [illegible] الفرق رفع التشنيع عن أصحابه تعكس
القضية ولم يدر أنه في طبع البلية زادهم الله مرضا وجعلهم أشقى البلاد بإعراضهم عن النبي الأمين وعترته المعصومين **قال المصنف رفع الله درجته** المبحث الثاني
في أن النظر واجب بالعقل الحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وإن كان السمع قد دل عليه أيضا بقوله تعالى قل انظروا وقالت الأشاعرة ولا يلزم منه انقطاع حجة الأنبياء
وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون في تكذيبهم مع أن الله تعالى قال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فقالوا إنه واجب بالسمع لا بالعقل فشيء لا يثبت

وإن وجب بالعقل لزم

فيلزم منهم إفحام الأنبياء وانقطاع حجتهم لأن النبي إذا جاء إلى المكلف فأمره بتصديقه واتباعه لم يجب ذلك عليه إلا بعد العلم بصدقه إذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه
بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده ما لم ينضم إليه مقدمات منها أن هذه المعجزة من عند الله تعالى فعله لغرض التصديق ومنها أن كل من صدقه الله تعالى فهو صادق لكن
العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا فللمكلف أن يقول لا أعرف صدقك إلا بالنظر والنظر لا أفعله إلا إذا
وجب علي وعرفت وجوبه ولا أعرف وجوبه إلا بقولك وقولك ليس بحجة قبل العلم بصدقك فتنقطع حجة النبي ولا يبقى له جواب فتنتفي فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد
إلى قولهم ويكون المخالف لهم معذورا وهذا هو عين الإلحاد والكفر نعوذ بالله منه فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من يؤدي مذهبه
إلى الكفر وإنما قلنا بوجوب النظر لأنه دافع للخوف ودفع الخوف واجب بالضرورة انتهى **قال الناصب خفضه الله** أقول اعلم أن النظر في معرفة الله تعالى واجب بالإجماع
والاختلاف في طريق ثبوته فعند الأشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى قل انظروا ولأن معرفة الله واجبة إجماعا وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق إلا به فهو واجب مثله هذا الوجوب هو السمع كما سيحقق بعد هذا وأما المعتزلة ومن تبعهم من الإمامية فإنهم يقولون بوجوب النظر وكونه عقليا

مدركه العقل لا السمع يعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة كما ذكره من الدليل والجواب
من جهتين الاول النقض وهو ان ما ذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها
لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب علي ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجوب النظر والعلم بوجوبه
على الآخر لا يقال انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطري القياس بان يضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيده العلم بذلك يعني بوجوب النظر
ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة
باطل وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل الخوف فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذي لو تدبر فيه نبهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد
وجوب الشيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام والجواب الثاني الحل وهو ان يقال ان قول المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر
لا افعله الا اذا وجب علي وعرفت وجوبه ان الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر لكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب فان قال الوجوب موقوف على علمي به
قلنا لا بل العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب في نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب فان
قال انا لم اعرف الوجوب لم انظر قلنا ماذا تريد من الوجوب الذي ما لم تعرفه لم تنظر فان قال نريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب اثما وفعله ثوابا قلنا هذا اثبات الشرع
حيث قلت بالثواب لا ينبطل قولك وجوبه لا اعرف الا بقولك فيندفع الافحام وان قال نريد بالوجوب ما يكون ترك الواجب قبيحا لا يستحسنه العقلاء
ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في
معرفة خالقه مع بث النعم قبيح وفيه مفسدة فيبطل قولك لم انظر ما لم اعرف الوجوب واندفع الافحام لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن
والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا ادعاء المذهب المعتزلة ومن تابعهم قلنا لا انا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذين وقع فيهما النزاع
اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح والثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وعند المعتزلة عقلي واما الحسن والقبح بمعنى
ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق وهذا من ذلك الباب وسنبين لك حقيقة هذا البحث في فصل الحسن والقبح
ان شاء الله ثم اعلم انا سلكنا في دفع لزوم الافحام عن الانبياء مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر ما اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام
كما هو ظاهر على من راجع كلامهم والله اعلم اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعي في هذا البحث فما بال الانجرار الى الكفر و
والالحاد ثم من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهي مندفعة بادنى تامل ثم رتب عليه التكفير والتفسيق وهذا غاية الجهل
والتعصب هو رجل يريد ترويج طاماته ليضعفه الفلاسفة والاوباش ورعاع الجهلة من الرفضة والمبتدعة انتهى كلامه **واقول** فيه نظر اما اولا
فلان ما ذكره في دفع الايراد عن النقض مردود لان للعقل ان يقول نحن نعلم بالبديهة ان النظر يزيل الخوف مع قطع النظر عن تلك المقدمات ودفع الخوف واجب
فينتقل الذهن بهما الى وجوب النظر ويحصل العلم من غير تعب ومشقة وملاحظة مقدمات خارجة عنهما فانا نعلم انه اذا جاء رجل موصوف بالصفات الكاملة
فقال انا نبي الله وعندي خوارق شاهدة على دعواي فمن له عقل وفهم يحصل له خوف ودفع الخوف واجب بالضرورة كما ذكره المصنف وبما ذكرنا ظهر ان
على تقدير صحة كونه فطري القياس للمكلف ان لا يستمع اليه غير مسموع اذ ليس له ان لا يستمع اليه اذا كان وجوبه عقليا فان الزام العقل له لا يقتضي
الاستماع عن النبي بل من العقل وليس له ان لا يستمع من العقل لوجود مقدمات عقلية فطرية مثبتة له انه يجب استماعه فقاء عليه والحاصل انه اذا كان شرعيا
فكل الواجبات بعد ثبوت الشرع فللمكلف ان يقول للنبي ثبت العرش ثم انقش واذا كان عقليا فالكل بعد العقل وهو ثابت له فهو بنفس النقوش فقاء عليه وفقا
مجمع عليه ومن حكمه ولم يحصل قبل ثبوت الشرع عن الشرع واحكامه فلا يكون الالزام مشتركا على انه يمكن ان يقال في دفع النقض عن اهل العدل بناء على
اصلهم وهو وجوب اللطف على الله تعالى انه يجب عليه تعالى ان يلهم المعجزة فلا يلزم الافحام وانهم يمكن تقرير الدليل على وجه لا يتوجه اليه النقض بان يقال لو كان
الحسن والقبح عقليين لامكن ان يتحقق الالزام في بعض من الاوقات بالنسبة الى من حصل له تلك المقدمات وعرف بها عقلا ان النظر في المعجزة واجب سواء كانت تلك
المقدمات ظاهرة او خفية وبالنسبة الى من يلقي النبي اليه تلك المقدمات الموصلة الى وجوب النظر وبواسطة تلك المقدمات حصل له العلم بوجوب النظر واما
لو كانا شرعيين فلا يمكن ان يتحقق الالزام لانه لا وسيلة حينئذ الى معرفة وجوب النظر الا قول النبي ولا يكون الوقوف بقوله على معرفة صدقه الموقوفة على معرفة
وجوب النظر الموقوف على قوله والحاصل انهما لو كانا شرعيين لزم عدم صحة الزام النبي المكلف بالنظر في بعض من الاوقات وكفى به محذورا واما ثانيا
فلان ما ذكره في مقام الحل من كفاية تحقق الوجوب في الشرع في نفس الامر ان اراد بنفس الامر فيه مقتضى الضرورة والبرهان ونحوه مما فسروه به فهو راجع الى الحسن
والقبح العقليين وان اراد به ما في العقل الفعال ونحوه من المعاني فتوجه عليه ان نفس الامر بهذا المعنى مما لا اطلاع عليه الا المعصوم فثبوت الوجوب في نفس
الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات الوجوب على المكلفين والحاصل انه لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب بحسب نفس الامر بهذا المعنى لا يتوقف على العلم
بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال لقول النبي حين امر المكلف بالنظر في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهي لا تثبت عقلا على هذا المذهب
فيكون بالسمع فمتى لم يثبت السمع لم يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت بالنظر فله ان لا ينظر ولم يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما
اذا وجب عليه حكم ولم يظهر عنده وجوبه فلم يأت به لم يأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب العقلي فانه اذا لم ينظر لتقصيره فقد قصر في الطلب ترك الوجوب

عقلا لثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف دون المكلف به مما لا يستقل العقل بالاهتداء الى ذكره فيجب الرجوع في مثله الى المؤيد من عند الله تعالى واما ثانيا فلان
ما ذكره في هذا المقام من فوائد التكليف مردود من وجوه اما اولا فلانه لا يلزم من قول المكلف ربه بالوجوب لتكرر الوصلة بما بنحو انما يكون
ترك الواجب اثما وفعله ثوابا اثباته للشرع وانقياده به اذ يكفي في الزام الملتمس سماعه لتلك العبارات من اهل الشرع قديما او حديثا من غير تعلق المعجزات
واما ثانيا فلان قوله فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر في معرفة خالقه مع ثبات النعم قبيح وفيه مفسدة مدخول بان مجرد العلم بنحو من القبح لا يوجب اقدام
المكلف الى الفعل الحسن او امتناعه عن الفعل بل الذي يدعى له الداعي لما يكون كون الفعل حسنا او قبيحا عقلا بالمعنى المتنازع فيه اي كونه مستحقا للثواب او
العقاب او جديرا بالذم من الله تعالى والمدح منه فان المثال الاول الذي لا نزاع في عقلها لا يؤدي بمفهومها الى خوف المكلف عن مؤاخذته في العاجل او الآجل
حتى يوجب له الاقدام الى الفعل والاحجام عنه فان كثيرا ممن يعتقد الخير والشر وترتب الثواب والعقاب من الله تعالى على الفعل ولا يفعل فعل القبيح وترك الحسن بل عاجل ما نوا
لنور طه في الشهوات مكتفيا بالمكلف الذي نشأ في ايام الجاهلية ولم يعتقد بعد شيئا من ذلك الظهور ان مجرد تعقله لكون الفعل متضمنا لصفة كمال ونقص مشتملا
على مصلحة ومفسدة من غير توقع خوف عاجلا او آجلا لا يوجب ذلك نعم لو كان المراد من المصلحة والمفسدة الثواب والعقاب وما يعتبر من ذلك في مجاري العادات
لحصل الخوف لكن ذلك امر المصلحة والمفسدة بذلك يرجع الى المعنى المتنازع فيه كما لا يخفى واما ثالثا فلان قوله قلنا هذا ليس من الحسن والقبح لكن يوقع بينهما المنازعة نوع
مما اشرنا اليه من ان دار الحسن والقبح بذلك المعنى لا يوجب كونه حسنا او قبيحا عند الله مستحقا للثواب والعقاب منه فلا يوجب للمكلف شيئا من الفعل والترك
وانما الموجب له علمه بانه حسن او قبيح عند الله ومستلزم لنيل الثواب والعقاب بما حققناه وعرفت ما ظهر ان ما سلكه في دفع لزوم الافحام انما هو مسلك الشيطان
وحقيق بان يضحك منه الصبيان وان يجرهم اصحابه الى الكفر والالحاد متوجهة التبرع عن كلام المصنف بالطامات غير منجبر وانما الطامات ما ذكره هو من المقدمات السخيفة والكلمات
الواهية وهو من مواشي ابي حنيفة موه بها العقد القراب بالملح الاجاج وتوقع منها دفع ما لا مدفع له من الاحتجاج ولعمري لا يروج ذلك المزيف المردود الا على
اهل تحلبه الذين هم شد غباوة من كواد البهيمة واكثر غواية من عبدة العجل وقوم عاد وثمود **قال المصنف رفع الله درجته** المبحث الثالث في ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل
الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع قد دل عليه لقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لان شكر النعمة واجب بالضرورة وآثار النعمة علينا ظاهرة
فيجب ان نشكر فاعلها وانما يحصل بمعرفته ولان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة وقالت الاشاعرة ان معرفة الله تعالى
واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب يتوقف على معرفة الموجب فان من لا نعرفه بشيء من الاعتبارات البتة نعلم
بالضرورة انا لا نعرف انه اوجب فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال وايضا لو كانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها
اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان فتعليل الايجاب بالامر محال اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل
الحاصل وهو محال واما بطلان الثاني فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب واذا استحال ان يعرف
ان الله تعالى قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره والا لزم تكليف ما لا يطاق وسيأتي بطلانه ان شاء الله تعالى **وقال الناصب خفضه الله تعالى**
اقول لا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذي اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل
ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا بعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى
بالعقل ولا نزاع للاشاعرة في هذا وان اريد به ما يوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بما يوجب
الثواب عند الله والمعتزلة ايضا يوافقون اهل السنة في ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل ولكن الشرع كاشف عنهما فيقال المذهبين لا بد
وان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا فكل ما يرد على الاشاعرة في هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجود دون العقل يرد على المعتزلة
بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب لا نزاع في القولين لا بد من الشرع ليحكم او يكشف ثم ما ذكر ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف
ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما
يمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم
الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هنا الخلاف بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم
ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا وان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطئ فلا يقع العرفان على وجه
الصواب الفساد النظر فيكون الخوف فيه اكثر ثم ما ذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع في نفس الامر لا يتوقف على معرفة الايجاب
وان توقف على الايجاب في نفس الامر فلا يلزم الدور ثم ما ذكر ان المعرفة لا تجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل و
كلاهما باطل فنقول في جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصور لا العلم
والتصديق به لان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف فتكليف غير العارف ليس من المحال في شيء والله اعلم انتهى كلامه واقول
فيه نظر اما اولا فلانا سنبين حكم العقل بالوجوب بمعنى ترتب الثواب والعقاب فانتظر واما ما ذكره من ان المعتزلة انهم يوافقون اهل السنة في ان
الحسن والقبح بهذا المعنى مركوز في العقل مسلم لكن قوله ولكن الشرع كاشف عنهما لا يصح على مذهب المعتزلة فانهم لم يقولوا بتوقف حكم العقل
بالحسن والقبح على انكشاف الشرع عنهما بل قالوا ان بعضها هو حسن وقبيح نظري لا يستقل العقل بمعرفة حسنه او قبحه بكون الشرع كاشفا عنه

لان حكم العقل بالحسن والقبح مطلقا موقوف على انكشاف الشرع كما فهم من كلام هذا الناصب الخارج بعيد ذلك فبطل ما فرعه على ذلك بقوله ففي
المذهبين لا بد ان يؤخذ من الشرع اما لكونه حاكما او كاشفا وذلك لعدم صحة الحصر المذكور فان العقل ايضا حاكم على الحسن والقبح في بعض افعال العقلاء
من غير توقف على كشف الشرع عنه كما ذكرنا فما ذكره صلح من غير تراضي الخصمين كما لا يخفى وكذا ابطل ما حكم به من استواء الاشاعرة مع المعتزلة
فيما يتوجه عليهم في هذا المقام وهو ظاهر واما ثانيا فلان تعذر التسليم لعقد بايد كما اشرنا اليه انه يجب عليه تسليم ذلك على ما سبق ذكره لهم من الادلة
المثبتة للحسن والقبح العقليين واما منعه لحصول الخوف لمن لم يكن مستندا بعد شعور الناس بما جعل سببا للذلك من الاختلاف فمدفوع بان مراد
المصنف بالاختلاف ليس مجرد الاختلاف الواقع من العلماء في هذه المسئلة بل ما يعم الاختلاف والتردد والاحتمال الذي ربما يحصل للعقل الشخص
الواحد عند النظر في هذه المسئلة والحاصل ان احتمال وجوب المعرفة وعدمه حاصل في شعر كل ذي شعور بل الراجح عنده وجوب المعرفة الذي
يورث ترك النظر فيه خوف العقوبة وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء
فيكون واجبا عقليا واما ثالثا فلان ما ذكره من منع ان العرفان الحاصل بالنظر يدفع الخوف مستندا بانه قد يخطي فلا يقع العرفان على وجه الصواب
مردود بان العرفان يدفع الخوف لاعتقاد انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس الامر لا يقدح في ذلك واما رابعا فلان ما ذكره في دفع الدور
اللازم على الاشاعرة من ان وجوب المعرفة ثابت في نفس الامر آه فساقط جدا لانه ان اراد بنفس الامر مقتضى الضرورة والبرهان فهو راجع الى القول
بالحسن والقبح العقلي كما مر وان اراد به مقتضى الامر الشرعي فالدور بحاله وان اراد به معنى آخر فليبين ذكره اولا حتى نتكلم عليه واما خامسا
فلان ما ذكره في منع المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل من ان شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به آه فمدخول بانه بني ذلك على
ان المصنف اراد بالمعرفة العلم التصديقي وليس كذلك بل اراد ان المعرفة في الجملة لو لم تجب الا بالامر كما هو مقتضى كلام الاشاعرة لكان كل من المبين انه
يلزم منه تكليف الغافل كما ذكره المصنف فلا تغفل قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثالثة في صفاته تعالى وفيه مباحث الاول انه تعالى قادر على كل مقدور
الحق ذلك لان المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات وخالف في ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه
لا يقدر على مثل مقدور العبد وقال آخرون انه تعالى لا يقدر على القبيح وقال آخرون لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا وقال آخرون انه لا يقدر على عين مقدور العبد
يتعلق بما علمنا مكتسبا وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم والاصل في هذه انه تعالى واجب الوجود وكل ما عداه ممكن وكل ممكن فانما
انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ولو عرف هؤلاء الله سبحانه حق معرفته لما تعددت آراؤهم ولا تشعبوا بحسب تشعب اهوائهم انتهى وقال
الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو
الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية في هذا وانما خالفهم
المعتزلة فقولنا خالف في ذلك جماعة من الجمهور ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد غيرهم فهو تلبيس وارائة للطالبين ان مذهبهم هذا لان
الجمهور في هذا الكتاب لا يطلق الا على الاشاعرة وبالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف واما قول بعضهم ان الله تعالى لم يقدر على مثل مقدور العبد
فهو مذهب ابي القاسم البلخي واما انه تعالى لا يقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل
والحق ما قدمنا انتهى واقول مراد المصنف من الجمهور في هذا الكتاب كل من خالف الامامية في مسئلة الامامة سواء كانوا اشاعرة او ماتريدية
او كرامية او معتزلة او ظاهرية او من اصحاب الحديث ولهذا كله يصرح باسم الاشاعرة عند ذكر ما يخصهم وكلامه في الفصل الاتي المفصل
فيما يخفى فيه نص في ارادته لما ذكرنا حيث قال وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه آه فان ابا هاشم من المعتزلة دون الاشاعرة كما اعترف به
الناصب هناك ايضا مع ان المصنف عده من الجمهور فظهر ان ما ذكره الناصب من ان المصنف لا يطلق الجمهور في هذا الكتاب الا على الاشاعرة كذب وافتراء جريا
على عادته ولعله زعم ان في التعبير عن طايفة بالجمهور تعظيما لهم كما يفهم من افتخاره بكثرة اصحابه وكونهم السواد الاعظم فتمنى ان يكون ذلك
مخصوصا بهم دون ان يشاركهم غيرهم من المعتزلة وباقي طوايف اهل السنة وانت خبير بانه لا فخر في كثير مع ان اتباع الحنفية واهل الحديث من
السنة اكثر من اتباع الاشاعرة على ان جزم الناصب ههنا بان المراد بالجمهور الاشاعرة ينافي ما ذكره في بحث الامامة عند ايراد المصنف الاية السابعة
من الايات الواردة في شان امير المؤمنين عليه السلام حيث قال لا نعرف هذا الجمهور واما ما ذكره من ان القول بعدم قدرة الله تعالى على ان يخلق فينا علما
ضروريا مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل آه فهو دل على قلة معرفته على مذاهب العلماء فان هذا انما نقله المحقق النصير في نقد المحصل
سره في قواعد العقائد ايضا ووضحه تلميذه السيد لكن الدين الجرجاني في شرحه له ويشعر به كلام ابي هاشم ايضا في مسئلة وضع الالفاظ حيث استدل على
كون اللغات اصطلاحية بانها لو كانت توقيفية لكان اما بالعلم الضروري بانه تعالى وضع تلك الالفاظ لمعانيها اولا والاول اما ان يكون ذلك العلم
خلقه في عاقل او غيره والاول باطل والا لزم ان يكون العلم به تعالى ضروريا اذ العلم بانه وضع اللفظ للمعنى مسبوق بالعلم بالموصوف لكن التالي باطل
والا لبطل التكليف لكن قد ثبت وجوب التكليف على كل عاقل والثاني باطل لامتناع ان يخلق في غير العاقل علما ضروريا بالالفاظ ومعانيها
وتراكيبها العجيبة واما الثاني وهو ان لا يكون قد يخلق العلم الضروري بذلك فهو باطل ايضا والا لافتقر السامع في كون ما سمعه موضوعا لما اريد
معناه الى طريق ونقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل او ينتهي الى الاصطلاح كذا في النهاية للعلامة قدس سره وقد اشار اليه ابن الحاجب في بحث اللغات

فيه فضائح جلية

من مخصص ونصه العلامة الفاضل الابهري في حاشيته بما تحريره من تقرير انه يرد على الاشاعرة بانه يلزم منه عدم قدرته على خلق العلم الضروري في تلك المسألة
ونحوها مما يتوقف حصوله على طريق التحكيم فيهما على العلم بوقوعه لا عدم القدرة على خلق العلم الضروري مطلقا ثم لا يخفى ان الجواب عن كل من ايرادات الابهري بعينه
الذي ذكرها المصنف ههنا شيء واحد وهو ان القائل بهؤلاء انما نشأ من توهم ان القدرة تستلزم الوقوع وهو وهم فاسد فانه ليس كلما تعلقت القدرة
بوجه وقع فانا بالضرورة قادرون على كثير من القبايح ولا يقع منا ونحن الضعفاء فكيف بالقادر الحكيم بل قدرته تعالى متعلقة بكل ما هو
ممكن من حيث ذاته وان امتنع وقوعه من حيث الحكمة فهو تعالى قادر على هذه الاشياء لامكانها الذاتي وامتناعها الغيري لا يخرجها عن كونها مقدورة
لان الامتناع الغيري لا ينافي الامكان الذاتي وامتناعها انما هو من جهة تعلق القدرة بها وههنا اجوبة مخصوصة بكل من المذاهب الاربعة مذكورة
في كتب اصحابنا وفي كتب الجمهور كالمطالع ثم **قال المصنف** رفع الله درجته المبحث الثاني في انه تعالى مخالف لغيره بذاته العقل والسمع متطابقان على عدم التشبيه
فيكون مخالفا لجميع الاشياء بنفس حقيقته وذهب ابو هاشم من الجمهور واتباعه الى انه تعالى مخالف لما عداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد
كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لا يجوز اختلافها فيه فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها
في اللوازم فيكون القدم والحدوث والتجرد والمقارنة للغير وغير ذلك من اللوازم مشتركا بينها وبين الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم انهم ذهبوا مذهبا
غريبا عجيبا وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول في غاية السفسطة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد
والمخالفة بين سائر الذوات المخصوصة لا لامر زائد عليها وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هو بالذات وليس
التخالف باشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز
عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداها من الذوات بحالة خامسة
هي الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية هذا مذهب ابي هاشم وهو من المعتزلة انتهى **واقول** لم يفعل الناصب في هذا الفصل شيئا سوى انه لما ان ابا
هاشم من المعتزلة فنقول نعم هو من المعتزلة ومن الجمهور المخالفين للامامية في مسألة الامامة التي هي عمدة ما وقع فيه النزاع والاختلاف بين
الامة وما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان كما ذكره الشهرستاني في الملل والنحل فهو من اهل السنة في ذلك
سواء والافتراق في بعض المسائل الذي لا يوجب الكفر والاسلام لا يدفع المساواة حقيقة فتامل على انه يجوز ان يكون مراد المصنف من قوله اتباعه
اتباع ابي هاشم في هذه المسألة من المثبتين للحال ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني وابو المعالي الجويني من الاشاعرة فان ظاهر كلام شارح
المواقف حيث نسب الى القول بالمخالفة بقوله والبناء مبني على نفاة الاحوال آه يدل على ان من المثبتين من يقول بالمماثلة فقد شارك بعض الاشاعرة
مع المعتزلة في هذه المسألة ايضا فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته المبحث الثالث في انه تعالى ليس بجسم اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود
والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار
وينادي الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها والسبب في ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضات التي
تلزمهم وانكار الضروريات التي تبطل مقالتهم فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد بين في علم الكلام انهما حادثان
والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى والضرورة قاضية بان كل محدث مفتقر الى المحدث فيكون واجب الوجود
مفتقرا الى المؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وقد فرض واجبا هذا خلف وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين في الدنيا
يعانقونه في الدنيا وقال داود اعفوني عن الفرج واللحية واسألوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء وهل للعقل مجال
في تصديقهم في هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل يثق النفس بصحة هؤلاء في شيء البتة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ما ذكر من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الاشاعرة واهل السنة والجماعة واما ما نسب الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب
الامام احمد بن حنبل في المتشابهات ترك التاويل وتوكيل العلم الى الله تعالى وهو لاهل السنة والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التاويل وهو مذهب احمد بن
حنبل وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع
الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لا انهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لا يجوز تقليد هؤلاء واي فساد
يلزم من هذا الطريق مع ان نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم الى الله تعالى وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجال معتادا
بالطامات انتهى **واقول** قد نسب في المواقف القول بالجسمية الى مقاتل بن سليمان والكرامية وغيرهم وستعرف ان الناصب فيما سيجيء من مسألة
كونه تعالى جهة وهو لا يرتاب في ان الكرامية ومقاتل من اهل السنة وقد صرح الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ان مضر وكهمس واحمد الهجيمي وغيرهم من اهل
السنة قالوا معبودهم صورة ذات اعضاء وابعاض آه ثم قال واما مشبهة الحشوية من اصحاب الحديث فحكى الاشعري عن محمد بن عيسى انه حكى عن مضر وكهمس
واحمد الهجيمي انهم اجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة والمعانقة في الدنيا والآخرة آه وقال ان اصحاب الحديث انما يطلق عندهم على سلف اهل

السنة

السنة ويعلم من كلام صاحب الملل في موضع اخر ان الحنابلة مشاركون معهم في بعض التشبيهات فانكار الناصب فاسد واما ما ذكر من ان مذهب احمد حنبل
ليس كذلك ففيه انه كذلك للشهادة امامهم فخر الدين بن الرازي حيث قال في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان احمد حنبل كان في نهاية الانكار
للمتكلمين في التنزيه ولما كان في غاية المحبة للشافعي ادعت المشبهة انه كان على مذهبهم انتهى ولو سلم براءة احمد عن التشبيه فنقول ان المصنف لم يقل ان
احمد حنبل قائل بالتشبيه وانما نسب ذلك الى الحنابلة وكون الحنابلة قائلين به لا ينافي لا يستلزم كون امامهم قائلا به حتى يلزم من عدم كون احمد قائلا
بالتشبيه ان يكون نسبة التشبيه الى اصحابه كلا او بعضا افتراء كما زعم الناصب الاشعري ان الشيخ قائل بان وجود كل شيء عين ذاته مع ان الاشاعرة باجمعهم الاشعرية
مخالفون له في هذا كما صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره او يقال كما ان اصحاب ابي حنيفة قد خالفوه في كثير من المسائل الفرعية حتى ان الفتوى تقرر
بينهم على ما خالفوه فيه ثم لا يخفى ان الناصب قد ترك الطريق الثاني لاهل السنة ولعله تفطن بان فيه ما لا يمكنه التفصي عنه وهذا في قوة الاعتراف
بما ذكره المصنف فيكون ما ذكره الناصب تطويلا بلا طائل وابطالا لطامات مما يليق بكلام مثله الذي لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في انه تعالى ليس في جهة العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى في جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة
قضت بان كل ما هو في جهة فاما ان يكون لابثا فيها او متحركا عنها فهو اذن لا ينفك عن الحوادث وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث على ما تقدم انتهى
وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول هذا القول من الكرامية انهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا لو اعرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات
الاجسام فيحل هذا الاعتراض معهم لا في التسمية وماخذها التوقيف ولا توقيف هنا وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف لكن
جرت العادة في الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السماء الى الارض وقد جاء في الحديث ان امراة بكماء اتى بها الى النبي ص
فقال لها رسول الله صلعم من الهك فاشارت الى السماء فقبل رسول الله ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السماء وقت الدعاء عند ذكر الاله وهذا ممكن
ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلي بالعلو الحسي فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح وان ارادوا ما يلزم الاجسام
من الكون في الجهة والحيز فهو باطل انتهى واقول كان الناصب يريد بقوله هذا القول من الكرامية انهم ليسوا من اهل السنة وهو مكذوب بما
صرح به الشهرستاني في كتاب الملل والنحل ثم ما ذكره من ان الكرامية من جملة من يقول انه تعالى جسم لا يقتضي توجه اعتراض المصنف اليهم بل يقتضي ان
يكون هيهنا جماعة اخرى قائلون بانه تعالى حقيقة الجسم وقد صرح بوجودهم وانهم مقاتل بن سليمان وغيره صاحب المواقف فلم لم يكن اعتراض المصنف متوجها اليهم
وبهذا يظهر ان قول الناصب وكونه تعالى في جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف خلف باطل واما ما ذكره من التوجيه فمردود بان الكرامية
ارادوا ما يلزم الجسمية رغما لانفهم وانف من يتصدى لاصلاح كلامهم قال صاحب الملل والنحل نص ابو عبد الله محمد بن كرام على ان المعبود على العرش استقرارا وعلى
انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر وقال في كتابه المسمى بعذاب القبر انه احدي الذات احدي الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا وجوز عليه الانتقال والتحول
والنزول ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش وقال بعضهم امتلأ العرش به الى غير ذلك من الخرافات التي نسجها الناصب على اسلوبها في هذا الكتاب ثم مما يجب
التنبيه عليه انه خان في نقل الحديث المذكور فان الحديث على ما ذكر في المواقف قد وقع السؤال فيه باين الله لا بمن الهك لا يقال انه نقل الحديث بالمعنى فهو جائز لانا
نقول نقل المعنى ممنوع لان اين سؤال عن المكان ومن سؤال عن الماهية ولان الاله شامل للمعبود بالحق والباطل والله اسم خاص به تعالى لم يطلق على غيره
لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا به فتامل قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد
فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف في ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين حتى تمادى بعضهم وقال
انه تعالى نفس الوجود وكل موجود فهو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد والحمد لله الذي فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد
بهم محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي وسهل بن عبد الله التستري وابي القاسم الجنيد البغدادي والشيخ السهروردي فهذه النسبة باطلة وافتراء محض وحاشاهم
عن ذلك القول صرحوا كلهم في عقائدهم ببطلان الاتحاد فانه ينافي العقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد وحقيقة الاسلام ناشئة من اقوالهم ظاهرة في
كلماتهم وعقائدهم وهم اهل التوحيد والتجريد وفي الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم في مصطلحاتهم عبارات يقصر عنه افهام غيرهم وفي اصطلاحاتهم
البقاء والفناء والمراد من الفناء محو العبد نفسه وهو بنية النفسية بكثرة الرياضات والاصطلام من انوار الحق والبقاء هو تجلي الربوبية على العبد بعد
السلوك والمقامات فيبقى العبد به وهذه احوال لا يطلع عليه الا اربابها ومن سمع شيئا من هذا الكلام ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم
على الاتحاد والحلول عصمنا الله عن الوقيعة في اوليائه فقد ورد في الحديث الصحيح القدسي من عادى لي وليا فقد اذنته بالحرب واما ما نقل عنهم انهم يقولون
انه تعالى نفس الوجود فهذه المسألة دقيقة لا يصل حوم فهمه امثال هذا الرجل وجملتها انهم يقولون لا موجود الا الله ويريدون به ان الوجود الحقيقي
لله تعالى لانه من ذاته لا من غيره فهو الموجود في الحقيقة وكل ما كان موجودا بغيره فوجوده من الله تعالى وهو في حد ذاته لا موجود ولا معدوم لانه ممكن وكل ممكن
فالنسبة الى الوجود والعدم على السواء فالوجود من الله تعالى فهو موجود بوجود ظلي هو من ظلال الوجود الحقيقي فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين
التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهم هذا المعنى العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه ينكر مسائل الحقيقة اسلامها انتهى واقول قد دل الناصب المردود
بقوله فان اراد محققي الصوفية كابي يزيد البسطامي الخ ولم يذكر عديله وهو ان اراد غير محققي الصوفية وظاهر ان تشنيع المصنف مخصوص بهم وهم الذين يعتقد

المقدم من سوء منه الجمهور ودون الحسين بن منصور الحلاج والجنيد واشباههم فانهم من المبتدعة الخالصة كما حققنا ذلك في كتاب مجالس المؤمنين وقال السيد الحكيم حيدر بن علي
العبيدي الآملي قدس سره في كتابه المسمى بجامع الاسرار ومنبع الانوار ومن شاهد الحق في مظاهره وشاهد نفسه معها بانه من جملتها حكم بالاتحاد بالحق مع
بقاء الاثنينية والغيرية وهذا الاتحاد باطل ملعون ايضا وهو مذهب النصارى وبعض الصوفية لعنهم الله لكن الصوفية الحقة هي ما يقولون بالاتحاد وان
قالوا ما قالوا لكن لانهم يقولون نحن ذات نفسنا ونفي الغير مطلقا لسنا الا قائلين بوجود واحد فكيف نقول بالاتحاد والحلول لانهما مبنيان على الاثنينية
والكثرة وغيرها انتهى وبالجملة فيهما جماعة من المتصوفة القائلين بالاتحاد والحلول كما ذكره المصنف قدس سره وقد وقع التصريح بهذا في المواقف
وشرحها حيث قال المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى وضبط مذاهبهم الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصارى ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل
ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في الدار غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز انتهى وقد ظهر بهذا انه ليس منشأ ما ذكره المصنف الا الاطلاع على مصطلحات الصوفية الحقة كما هو وقد
حقق في مصنفاته موافقا لغيره من المحققين ان الوجود حقيقة الله تعالى ووجود الممكنات انما هو انتسابها اليه فيقولون قولنا زيد موجود بمنزلة
قولنا ماء مشمس انما ما قيل ان الكلي الطبيعي موجود عند الصوفية وغيرهم من محققي الحكماء والمتكلمين والوجود المطلق الكلي من الواجب والممكنات عندهم
والممكنات المشاهدة تعينات له فلا استبعاد في القول بوحدة الوجود مستبعد من وجهين في نظر العقل احدهما حصول الوجود والكثرة بسبب من
التعينات والاعتبارات لحقيقة واحدة موجودة وثانيهما انتفاء الحقائق المختلفة الموجودة في نفس الامر ووجود الكلي الطبيعي لو سلم انما يفيد في دفع
الاول دون الثاني فتأمل واما ما ذكره الناصب في تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود والقصد الى الممكن على التسامح فهو مما يقول الظاهرون
من المتكلمين ايضا ولا يلزم من ذلك ما توهم الناصب عليهم من ان لا يكون للممكن وجود حقيقي والا لزم ان يكون كل امر استفاد شيئا من غيره غير متصف حقيقة
بذلك الشيء فيلزم ان لا يكون للنارية الحاصلة في الاجزاء الدخانية الشبيهة الصاعدة الى كرة النار نار لحقيقة لاستواء تلك الاجزاء الى وجود النارية
وحلها فافهم قال المصنف رفع الله درجته المبحث السادس في انه تعالى لا يحل في غيره من المعقول القطعي ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر
الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا في غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا هذا خلف وخالفت الصوفية من الجمهور في ذلك وجوزوا عليه الحلول
في ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم في ربهم وتجويزهم عليه تارة
الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء وقد عاب الله تعالى على الجاهلية الكفار في ذلك فقال الله تعالى عز من قائل وما كان
صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية واي تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب الكفار فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى
القلوب التي في الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية في حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم
كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص فسألت بعضهم عن ترك صلوة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلوة وقد
وصل الجواب ان يجعل بينه وبين الله تعالى حاجبا ما فعلت لا فقال الصلوة حاجب بين العبد والرب فانظر ايها العاقل الى هؤلاء وعقائدهم في الله
تعالى كما تقدم وعبادتهم ما سبق واعتذارهم في ترك الصلوة كما مر ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء هم اجهل الجهلاء انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي
لو استغنى عن المحل بذاته لم يحل فيه ولا احتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه
الحلول وقد ذكرنا في الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على صحة
عقائدهم فليطالع الكتب التي وضعوها لبيان الاعتقاد كالعقائد المنسوبة الى سهل بن عبد الله التستري وكاعتقادات الشيخ ابي عبد الله محمد بن
الخفيف المشهور بالشيخ الكبير وكاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبي وكالتعرف للكلاباذي والرسالة للقشيري وكالعقائد للشيخ ضياء الدين
ابي النجيب السهروردي وكعوارف المعارف للشيخ شهاب الدين ابي حفص عمر السهروردي ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما انا لغوا بقية من
نفي الحلول والاتحاد واما ما ذكر من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفتضح فافتضح فان لم يكن المشايخ الصوفية من اهل
العبادات مع جهدهم في العبادة وتعميرهم الاوقات بوظائف الطاعات وترك اللذات والاعراض عن الشبهات فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل
الطاعات بالنسبة اليهم نعم هذا الرجل الطامات الذي يصنف الكتاب يرد على اهل الحق ويبالغ في انكار العلماء والاولياء لطلب رضى السلطان محمد خدابنده
لتعطيه درارا ويفيض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادات المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات كما نقل ان ابا
يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تأديبا للنفس حيث دعته الى شيء من اللذات شاهت وجوه المنكرين وكلت السنتهم وعميت ابصارهم واما
ما ذكر ان الله تعالى عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فاجهله بالتفسير واسباب نزول القرآن وقد ذكروا ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله
بالمكاء والتصدية عند البيت ليشوشوا عليه صلوته فنزل التصدية الاية وقد احل الله ورسوله اللهو في مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك
وايام العيد والسماع الذي يرتكبه الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع وطم فيها آداب واحوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيهم ثم ما نقل من قول

واحد

واحد من القلندرية الفسقة التي يزورون مشهد مولانا الحسين ايام الموسم والزيارة وجعله مسند الذكر على كبار المشايخ المحققين المشهورين
فيا للعجب ليسئل الناس من كل حدب ما هذا الرجل الطامات انهم ينظرون عوارف المعارف والرسالة القشيرية ليعرفوا اهتمام القوم بمحافظة الصلوات كلا
ودقايق الآداب التي لا يتيسر لاحد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب اعتبارهم في رعاية دقايق الآداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها بل يعتقد بنفي
في كمال الايمان ويجعل قول فلان فاسق ويسبق سندا في جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من غلبة
الفاسدة الكاسدة انتهى **واقول** قد بينا قبل ذلك ان هيهنا جماعة من المتصوفة القائلين بالحلول وكلام المصنف فيهم ويدل عليهم من اشعارهم
ابتهم قولهم **شعر** انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا وهكذا الكلام في انكاره لكون عبادتهم الرقص والتصفيق فان الكلام في من
المتصوفة من النقشبندية وامثالهم لا في قدماء الصوفية الحقة ومن يحذو حذوهم فان حالهم واقوالهم خال عن الغناء والتصفيق ونحوهما وذكر
بعض المتأخرين منهم ما يدل على اباحة شيء من ذلك فكذب ويحمل على التقية من ائمة الحديث والمتصوفة من اهل السنة الذين يبالغون في حل الغناء
ونحوه واما ما ذكره من انه لم يكن مشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم في العبادات وتقيدهم بالاوقات بوظايف الطاعات وترك اللذات
فيدل ان الطاعة الخالصة والعبادة المقبولة لا تعرف بمجرد الجهد في العبادات والاتيان بالطاعات وترك اللذات فان كثيرا من الناس يتركون الدنيا
متركا للذات والشهوات لحب الرياسة والشيخوخة وخدعة الناس بالتلبيس والوسواس كما اشار اليه العارف عامر البصري في قصيدته التائية بقوله
شعر ومنهم اخو الطامات احلف نصحو بمستر تلبيسا بصمت وخلوة يقول لقد نلنا بكشف سرايرا تجلى الاولى فيها بلفظة اراذل
خداعون زرقا بخرقة وسجادة مرقوعة وسبحة وقال كل الذي الصانك بالفارسية اگرچه طاعت این شیخکان سالوسیست که خوش ولی
دنیا النس حجاب انداخت ولی بکعبه که گر جبریل طلفشان بمنجنیق تو اند بر آسمان انداخت وقال العارف الشيرازي نقد صوفی نه همه صافی بی غش
ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد خوش بود گر محک تجربه آید بمیان تا سیه روی شود هر که درو غش باشد وبالجملة لا ينبغي الاغترار بمجرد رؤية
احد انه يكثر من الطاعات وترك اللذات بل ينبغي العلم بكونه غير مرائي وانه ممن جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا كما اشار اليه مولانا
علي بن الحسين عليهما السلام في جملة ما روى عنه مولانا الرضا عليه السلام قال قال علي بن الحسين اذا رأيتم الرجل قد حسن سمته وهديه وتماوت
في منطقه وتخاضع في حركاته فرويدا لا يغرنكم فما اكثر من يعجزه تناول الدنيا وركوب الحرام منها لضعف نيته ومهانته وجبن قلبه فنصب الدين
فخا لها فهو لا يزال يختل الناس بظاهره فان تمكن من حرام اقتحمه واذا وجدتموه يعف عن المال الحرام فرويدا لا يغرنكم فان شهوات الخلق مختلفة فما اكثر
من ينبو عن المال الحرام وان كثر ويحمل نفسه على شوهاء قبيحة فيأتي منها محرما فاذا وجدتموه يعف عن ذلك فرويدا لا يغرنكم حتى تنظروا ما عقده
عقله فما اكثر من ترك ذلك اجمع ثم لا يرجع الى عقل متين فيكون ما يفسده بجهله اكثر مما يصلحه بعقله فاذا وجدتم عقله متينا فرويدا لا
يغرنكم حتى تنظروا مع هواه يكون على عقله او يكون مع عقله على هواه وكيف محبته للرياسات الباطلة وزهده فيها فان في الناس من خسر الدنيا والآخرة
يترك الدنيا للدنيا ويرى ان لذة الرياسة الباطلة افضل من لذة الاموال والنعم المباحة المحللة فيترك ذلك اجمع طلبا للرياسة حتى اذا قيل له
اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد فهو يخبط خبط عشواء يقوده اول باطل الى ابعد غايات الخسارة ويمده ربه بعد طلبه لما
لا يقدر عليه في طغيانه فهو يحل ما حرم الله ويحرم ما احل الله لا يبالي ما فات من دينه اذا سلمت له رياسته التي قد يتقي من اجلها فاولئك الذين
غضب الله عليهم ولعنهم واعد لهم عذابا مهينا ولكن الرجل كل الرجل نعم الرجل هو الذي جعل هواه تبعا لامر الله وقواه مبذولة في رضا
الله يرى الذل مع الحق اقرب الى عز الابد من العز في الباطل ويعلم ان قليل ما يحتمله من ضرائها يؤديه الى دوام النعم في دار لا تبيد ولا تنفد وان
كثير ما يلحقه من سرائها ان اتبع هواه يؤديه الى عذاب لا انقطاع له ولا يزول فذلكم الرجل نعم الرجل فبه فتمسكوا وبسنته فاقتدوا والى ربكم فبه
فتوسلوا فانه لا ترد له دعوة ولا تخيب له طلبة انتهى واما ما ذكره من ان المصنف جاهل بالتفسير واسباب النزول وقد ذكروا ان طائفة من جهلة قريش
كانوا يؤذون رسول الله صلعم الخ فهو يدل على تجاهله وجهله وعدم تتبعه لما ذكر في شان نزول هذه الآية بل على جهله بمعنى ما نقله
هو من شان النزول اما الاول فلانه ما قدمه المفسرون وجوه عديدة كشان نزول هذه الآية منها ما روي عن ابن عمر انهم كانوا يطوفون بالبيت
عراة وهم يشبكون بين اصابعهم يصفرون فيها ويصفقون فالمكاء والتصدية على هذا نوع عبادة لهم ولهذا وضعوا موضع الصلوة بناء على معتقدهم
واما ما نقله الناصب في شان النزول فهو ما قاله مجاهد ومقاتل وهو مرجوح يحتاج في تصحيحه في اعتقادهم الى التكلف في معنى الصلوة المذكورة
في صدر الآية بان يقال جعل الله تعالى المكاء والتصدية صلوة لهم كقولك زرت الامير فجعل جفائي صلتي اي اقام الجفاء مقام الصلة وهو مجاز
مستبعد جدا ومع ذلك لا ينافي ما ذكره المصنف موافقا لما روي عن ابن عمر لجواز ان يكون صلوتهم الواقعة بهذه الصفة مشوشا للنبي صلعم ولا استبعاد
في ان يكون صلوتهم كذلك كما لا استبعاد في ان يكون صومهم كصوم مشركي الهند حيث يشربون اللبن ويأكلون الفواكه ونحوها في ايام
صومهم ولا يعتقدون بها اخلالا فيه واما ما ذكره من ان الله تعالى قد احل اللهو في مواضع كثيرة الخ فهو كذب وافتراء على الله تعالى ورسوله كما يدل
عليه حكمته تعالى بل القرآن والسنة الصحيحة مملوة من النص على خلافه والاحاديث التي فهموا منها اباحة اللهو ونحوه انما هي موضوعة على زمان
بني امية لعنهم الله تعالى فقد وضعوها على وفق هواهم كما وضعوا غير ذلك على وفق مقاصدهم الاخر وسيذكر المصنف طرفا من تلك الاحاديث في مسئلة

النبوة ويرد عليها ومن جملة تلك الاحاديث ما فيه تصريح بان النبي سمع بالملاهي من الغناء الذي كان بشعر واثر بهما صوتا وانه على الاعراض عن سماعه
بانه دخيل لا يوثر سماع الباطل ويرشد الى ان الفتوى بحل الغناء ونحوه من اللهو مخصوص باهل السنة وانه معمول متصوفيهم حتى انكار ذلك من المعتزلة
انهم موافقا للامامية حيث قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى يحبهم ويحبونه واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله وامقتهم للشرع واسوئهم (وامقتهم)
طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهاء شيئا وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم
خربها الله وفي مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التي ابى عنها صعقة موسى عند دك الطور
فتعالى الله عنه علوا كبيرا انتهى فتامل واما ما ذكره من ان المصنف نقل قول واحد من القلندرية اه ففيه ان المصنف قدس سره لم يعرف بحال من نقل منهم ابطال ترك
الصلوة وانهم من اهل السنة سواء سماهم الناصب قلندرية او صوفية او متصوفة وقد سمعت ان هؤلاء يسمون انفسهم بالواصلية ومرادهم من ذلك انهم
وصلوا الى الله تعالى ثم عرفوه حق المعرفة فسقط عنهم التكليف وقد صرح بذلك ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين في الفناء له ويعرض تلك الدال على
درب الفناء مغالطات مهالك لا يجيئه منها الا البصير العالم منها انه اذا فتح عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهي ويقول انما يلزم من شهد
الحقيقة سقط عنه الامر ويحتجون بقوله تعالى واعبد ربك حتى ياتيك اليقين ويفسرون اليقين بشهود الحكم الكوني وهي الحقيقة عندهم وهذا
زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم وعلى نبيهم والهيهم انتهى ولعل الناصب يعلم مع قول المصنف انهم يزورون مشهد الحسين عليه السلام انهم شيعة وليسوا سنية ولم
يعلم ان زيارتهم كانت للهو ومشاهدة الناس المجتمعين في ايام الموسم وكيفية زوار الحسين عليه السلام معتقدا لاستحبابها من قرر على نفسه اسقاط الواجبات فضلا
عن المستحبات فتامل ثم اقول ان الذي يقلع مادة انكار الناصب في نسبة المتصوفة من اصحابه ان من اكابر اصحابه الذين يقتدون بهم في الشريعة والطريقة
اليافعي اليمني الشافعي وقد اعترف بما نسبه المصنف اليهم في هذا الكتاب في جماعة في غير موضع من كتابه الموسوم بروض الصالحين على ما ذكره الغزالي في الاحياء
من بلوغ العبد بينه وبين الله تعالى الى حالة اسقطت عنه الصلوة وحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلوة ونحوها وحكم بانه يجب قتله وان كان في
خلوده في النار نظر انتهى فقال في ذلك الكتاب لو ان الله اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن منتهكا
للشرع ثم قال فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر عليه السلام حين قتل الغلام وهو ولي لا نبي على القول الصحيح عند اهل العلم
كما ان الصحيح عند الجمهور انه الان حي وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين انتهى وفساده مما لا يخفى فان هذا كما انه
نسخ لبعض احكام الشريعة المطهرة واقدام على ما لم تقدم عليه غيره ومتابعة للزنادقة الخالصة فانهم قالوا ان هذه الاحكام الشرعية انما تحكم
بها على الاغبياء واما اهل الخصوص فلا يحتاجون الى تلك النصوص انما يراد منهم ما يقع في قلوبهم ويحكم عليهم بما يغلب عليهم من خواطرهم وقالوا
نقلوا استفت قلبك وان افتاك المفتون انتهى وهذه زندقة وكفر صريح يقتل قائله لانه انكار ما علم من الشرائع فان الله اجرى سنته وانفذ حكمه
بان احكامه لا تعلم الا بواسطة رسله السفراء بينه وبين خلقه وهم المبلغون عنه رسالاته المبينون احكامه وبالجملة فقد حصل العلم القطعي اليقيني
الضروري من دين نبينا انه لا طريق لمعرفة احكام الله تعالى التي هي راجعة الى امره ونهيه الا من جهة الرسل من صريح العقل والوحي فمن قال ان هنا
طريقا اخر يعرف بها امره ونهيه غير الرسل فهو كافر ثم ان هذا قول باثبات انبياء بعد نبينا الذي جعله خاتم انبيائه ورسله فلا نبي بعده ولا رسول
وبيان ذلك ان من قال انه ياخذ عن قلبه ما يقع فيه حكم الله فقد اثبت لنفسه خاصة النبوة التي اشار اليها النبي بقوله ان روح القدس نفث في
روعي والمحصل انا لا ننكر ان الملك والشيطان لهما تصرف في القلب وان الله يلهم العبد ما لم يبدل واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه وليست نبية بل
يوحي الى النحل ونحوه كما يدل عليه قوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية ونحوه وانما ننكر وحي الاحكام بالامر والنهي سيما بعد ختم النبوة والله اعلم

قال المصنف رفع الله درجته المبحث السابع في انه تعالى متكلم وفيه مطالب **الاول** في حقيقة الكلام الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف
المسموعة واثبتت الاشاعرة كلاما اخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه وهذا غير معقول فان كل عاقل
انما يفهم من الكلام ما قلناه فاما ما ذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى وهل هذا الا جهل عظيم لان
الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول لا شك في انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا
مسموعة في الاجسام الجمادية كما كلم الله تعالى موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات والاشاعرة خالفوا عقلاءهم وعقول كافة
البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لا يفهمونه هم ولا غيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون
مدلولا عليه معلوم البطلان ومع ذلك فانه صادر عنا او فينا عندهم ولا نعقله نحن ولا من ادعى ثبوته انتهى **قال الناصب خفضه الله تعالى**
اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا
ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة
وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ولا بد من اثبات هذا
الكلام فان العرف لا يفهمون من الكلام الا المؤلف من الحروف والاصوات فنقول ولا يرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته
انه يزور ويرتب معاني فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب في نفسه معاني واشياء ويقول في نفسه ساتكلم بهذا المنصف

يجد من نفسه هذه النسبة فهذا هو الكلام النفساني ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام
النفساني فان قال الخصم تلك المدلولات هي عبارة عن العلم بتلك المعاني قلنا هو غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
او يشك فيه فالخبر عن الشيء غير العلم به فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل
يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر
عذره عند من يلومه لكن اعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا واقول لا نسلم عدم
الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد بنفسه وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ثم انه في الصورتين لا بد من تحقق الطلب من الآمر لان اعتذاره
واختباره موقوفان على ان الطلب منه مع ترك الفعل من المأمور وكلاهما لا بد من ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار او الاختبار قال صاحب المواقف
فيهما ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به
او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يأمر بما لا يريده حتى لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة
كما يدعيه الاشاعرة هذا كلام صاحب المواقف واقول من يخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل
على مدلول هو الكلام النفسي من غير ارادة في ذلك الاخبار لشيء من الاشياء واما في الامر فان كانت هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين
الطلب الذي هو مدلول الامر بل شيء يلزم ذلك الطلب فذلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب لما ثبت ان
هيهنا صفة غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفساني فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن رجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم
كونه متصورا فهو مبطل واما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهو حادث فيتجه
عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لا يقال انه ذائق وهذا ظاهر البطلان عند
من يعرف اللغة والعرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات والحروف دالة على كلام الله تعالى ويطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام في الحقيقة
هو ذلك المعنى النفسي كما اثبتنا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان اثبات الاشتراك لا يجديهم نفعا لان الكلام يجب ان يكون مركبا سواء كان
لفظيا او نفسيا اما اللفظي فظاهر واما النفسي فلان اللفظي لما كان موضوعا بازاء المعنى المطابق لما في النفس فلو لم يكن النفسي مركبا لم يكن المعنى
مطابقا له وايضا التركيب داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه كما اعترف به الفاضل التفتازاني في شرح العقائد حيث قال وهذا اي ما
ذكره صاحب المواقف من ان الكلام النفسي غير مرتب الاجزاء جهد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة
وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه نحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى وعلى هذا فما يورده
المتكلم في نفسه عند ارادة التكلم يجوز ان يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس فلا يجديهم ما تشبثوا به من قول عمر زورت
في نفسي كلاما بمعنى قدرته وفرضته كما يقال زورت دارا وثوبا فكما لا يدل هذا على كون حقيقة الدار والثوب في النفس كذلك لا يدل ذلك
على كون حقيقة الكلام في النفس كذا كون الكلام في الفؤاد يكون اشارة الى الصورة واما ثانيا فلان ما ذكره من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم
خلافه فالخبر عن الشيء غير العلم به فيه ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال ولقائل ان يقول ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس
المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا يقينيا كان او مشكوكا فلا يكون مغايرا
للعلم والحاصل ان هذا انما يدل على مغايرته للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالضرورة
وانت ما ذكره قياس للغائب على الشاهد فلا يفيد واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان مغايرة المعنى النفسي للارادة مردود بالاعتراض الذي نقله
واما ما ذكره في دفع ذلك الاعتراض بقوله اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب مدخول بان
الاعتذار والاختبار انما يتوقفان على ان يصدر من الآمر ما يدل بظاهره في مجاري الاستعمال على الطلب لا على تحقق الطلب في نفس الامر اذ لا وقوف لغير الله
تعالى بما في الضمير فيحصل الاعتذار والاختبار من غير قصد الطلب كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره في جواب ما نقله ثانيا عن صاحب المواقف في
تقرير المعتزلة من قوله اقول من يخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شيء اصلا الخ ففيه ان هذا غير واقع ولو سلم فيجاب بمثل ما اجيب عنه عما قبله
من انه قد يخبر الرجل عما لا يعلمه فعلم واما ما ذكره من ان في الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذي هو مدلول الامر
بل شيء يلزم ذلك الطلب فذلك الارادة مغايرة للمعنى النفسي الذي هو الطلب في هذا الامر وهو المطلوب ففيه انا لا نسلم ان الطلب غير الارادة
فان الطلب عين الارادة عند المعتزلة ولو سلم فنقول ان الكلام النفسي عند الاشاعرة قديم فلو كان عبارة عن الطلب كما ذكره الناصب فيلزم قدم
من يطلب منه الفعل ايضا والا يلزم السفه اذ الطلب بدون وجود من يطلب منه سفه بالضرورة [illegible] الكلام منه [illegible] الله تعالى
واما خامسا فلان ما ذكره من ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قام به صفة المتكلم وخالق الكلام لا يقال له انه متكلم الخ فمذهب به الناصب عافاه الله [illegible]

فاطبة من ان المتكلم من قام به الكلام لما اورده عليهم الامامية من انه يلزم من ذلك ان لا يصح اطلاق المتكلم على البشر اذ الكلام قائم بالصوت الذي هو عرض لا
بالشروح بتوجه عليه ان المبدء الذي هو التكلم المعروف لنسبة بمعنى ايجاد الكلام وقيام بذاته تم حقيقة فلا يحتاج الى المعنى النفسي الازلي وانه تعالى كاف
في صدق المتكلم ان يكون ذلك الشيء موجدا للكلام بل نقول لا بد ان يكون عين الكلام وذلك الشيء ملابسه كما في الحداد والصباغ والتمار وغير ذلك ومختصر
مهينا ان الكلام مخلوق له تعالى وبالجملة لا يلزم ان يكون اطلاق الالفاظ على وتيرة واحدة فان المشتق قد يطلق على ما كان نفس المشتق منه بعد عليه بمعنى
ما قام به الصوت وكذا التمار يطلق على من كان بايعا للتمر لا على من قام به التمر فلا يتجه علينا النقض بالذائق كما ذكره الناصب الجاهل من بوق التحقيق ولا
بالمتحرك كما اورده شارح العقايد ولا ما اورده الشارح الجديد للتجريد من انا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا
الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي الاشاعرة انتهى وقد اعترض به المحقق الدواني في المسئلة الثالثة والاربعين من الباب الاول من القسم
الاول من الكتاب الاول من حواشيه في تفسير الكبير حيث قال والمحقق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحق لافادة الاجل ان يعرف
ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كونه متكلما انه خلق هذه الحروف وجعلها لهذا الغرض المخصوص انتهى على
ان ما ذكره الناصب وشارح العقايد بحث لفظي لا يعتد به في المباحث العقلية واذا قام الدليل على امتناع كونه تعالى متكلما بالمعنى اللغوي المشهور وهو
ان المتكلم بمعنى من قام به الكلام ولم يتم الدليل على المعنى القائم بالذات فلا بد من التشبث بالمعنى اللغوي الغير المشهور وهذا كما قيل في حمل الموجود عليه
تعالى عند الحكماء ومن واضح من ان الوجود عين حقيقته عندهم به اذ على هذا لا يصح لغة ان يقال انه تعالى موجود اذ معنى الموجود لغة من قام به
الوجود وهو يقتضي المغايرة وذلك باطل عندهم تأمل والتحقيق ان اهل اللغة ربما يفسرون صيغة الفاعل بمن قام به الفعل لما قاله بعض المحققين من ان
اللغة مبنية على النظر الدقيق بل هم ينظرون الى ظاهر الحال فيحكمون بقيام الكلام بالمتكلم ويقولون باتصاف المتكلم به حال التكلم وكيف لا ولو بني اللغة
على النظر الدقيق لتعذر في اكثر افعال الحال فانه يلزم ان يكون مجازا مع انهم اتفقوا على ان المضارع حقيقة في الحال في مثل يمشي ويتكلم والمجوز
يتوسعون في معنى الحال ويعممونه عن المتنبي بين المشرق والمغرب ويريدون به الحال العرفي عليه الحال في اسم الفاعل اذ قالوا انه حقيقة في زيد ماش من المشرق
الى المغرب والحاصل ان النظر الدقيق يقتضي صدقها المبدء وعدم بقائه في محل يقوم به وظاهر النظر يميل الى القيام والبقاء والملحوظ معنى اسم الفاعل
مثلا هو الامر المجمل الذي يعبر عنه في الفارسية بدانا واذا اردنا التحليل نعبر عنه بذات له العلم مع انا نعلم ان الذات غير ماخوذ في معنى العالم وكذا
قيام معنى العلم اما ان الذات غير ماخوذ فلانا اذا قلنا زيد عالم نعلم يقينا ان زيدا بمنزلة الذات وليس المراد زيد ذات له العلم بل المراد زيد له
العلم وكيف لا وقد استدلوا على ذلك بانه لو كان شيء او ذات ماخوذا في المشتق لكان الناطق مركبا من العرض كما قاله سيد المحققين قدس سره في
حاشية المطالع فيلزم ان لا يصح التحديد به وفوق هذا كلام وهو ان اطلاق اسم المتكلم على الفاعل للكلام ثابت في لسان العرب بل لا يطلقون اسم المتكلم
على القائم به الكلام اصلا لان الفعل لا يوصف به المفعول بل انما يوصف به الفاعل كالضرب مثلا فلا يقال الضارب لمن وقع عليه الضرب بل لمن فعل
الضرب فكذا لا يقال المتكلم لمن قام به الكلام بل لمن فعله والا لكان الهواء متكلما لقيام الحروف والصوت به وقالوا لو تكلم الجن على لسان المصروع لا يضيفون
الكلام المسموع من المصروع فاعله الجن فاسندوه الى الفاعل لا القائم به والاشاعرة لما قالوا ان الكلام هو المعنى القائم لو معنى كونه متكلما انه قام
ذلك المعنى بذاته ثم افتروا بهذا على اللغة فان خلق الكلام على ما ذكرته يرجع الى القدرة فلا يكون صفة مستقلة اخرى ملك محمد وفي ارجاعه الى
القدرة وعدم صفة مستقلة اخرى بناء على فائدة مخصوصة هي ان افعال العباد لو لا وصلا مخلوقة بقدرة العبد او بقدرة الله وكسب العبد والقرآن
مخلوق له بلا واسطة قدرة العبد وكسبه والتحقيق ان الله تعالى يعلم جميع المعلومات فعلم في الازل بانه سيوجده بقدرته القديمة من جنس
الاجسام من غير كسب بخلاف كلام البشر فانه عالم في الازل بانه سيوجده البشر بقدرته الحادثة او كسبه وعلى تقدير صورة استبقاء الخطاب صفتي
السمع والبصر وارجاعه الى العلم باتفاق الاشاعرة معنا مع انهما عدتا صفتين مستقلتين لما اعترفت به الشارح خبث لعرده عما عن العلم في الذكر لغاية
اهتمامه باثباتهما ولعنا للمكلفين لا لاختصاصها تعالى بهما قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في ان كلامه تعالى متعد المعقول من الكلام على ما تقدم
انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تتم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التي يحصل بها الافهام وذلك بان
يكون خبرا او امرا او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمني والترجي والتعجب والقسم والنداء ولا وجود له الا في هذه الجزئيات والذين اثبتوا
هذا الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه تعالى واحد مغاير لهذه المعاني وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء في اثبات
شيء لا يتصورونه هم ولا خصومهم ومن اثبت لله تعالى وصفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره فكيف يجوز ان يجعل اماما يعتكف على ما يلفظ بكلامه
الاحكام انتهى قال الناصب خفضه الله اقول الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسي جعلوه كسائر الصفات مثل العلم والقدرة فكما ان القدرة صفة
واحدة يتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء وهذا بحسب التعلق فذلك الكلام
الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه مخصوص يكون خبرا او باعتبار تعلقه بشيء آخر على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي واما من جعل الكلام
عبارة عن الحروف والاصوات فلا شك انه يكون متعددا عنده ولا نزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية في اثباته الكلام النفسي كما ثبت فهو عليهم
واحد كساير الصفات وان الكلام في اللفظ فهو حادث متعدد وقد اثبتنا الكلام النفسي فيما سبق فظهر ان الرجل ليس الا التزاما انتهى واقول الله

بقوله الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهي اي ان كلامه تعالى يتجنس بهذه الامور وهذه الامور انواع له فيلزم من قدمه وحدته وجود الجنس بدون
احد الانواع وبطلانه ظاهر وان اراد انه يتعين ببعض هذه الامور كما يشعر به كلام الشارح الجديد للتجريد في تحرير جواب عبد الله بن سعيد حتى لا يلزم
كون تلك الانواع انواعا حقيقية بل يكون انواعا بحسب العوارض والاعتبارات والامور الخارجية فنسلم ان هذا لا يستلزم محالا الا ان فيه انهما يلزم من تلك
وجود المعروض بدون العارض وهو ليس بمستحيل لكنه خلاف ما هو المقرر عندهم من ان هذه الامور انواع الكلام وايضا غير معقول اذ لا يعقل كلام
الا على احد الاساليب المعروفة عند العقلاء وبالجملة نحن لا نعقل من كلامه تعالى سوى الامر والنهي والخبر فاذا اعترفتم بحدوثها ثبت حدوث الكلام
فان ادعيتم قدم شيء اخر فبينوه لنتصوره ثم اقيموا الدلالة عليه وعلى اتصافه تعالى به وعلى قدمه وايضا لو جوز كون الكلام الواحد متكثرا وانواعا مختلفة
باعتبار التعلقات لزم جواز ان يكون جميع الصفات راجعة الى صفة واحدة بل الى الذات بان يكون باعتبار التعلق بالتخصيص ارادة وباعتبار التعلق بالايجاد
قدرة الى غير ذلك من الاعتبارات وقال السيد معين الدين الصفوي الايجي الشافعي في رسالة الكلام ان العرف العام والخاص من المتشرع واللغوي لا يفهم
من الكلام الا المركب من الحروف ولا يجري بمفهوم اللفظ الذي هو في التحقيق نوع من العلم وليس من شأن النبوة دعوة الانام الى شيء غير معلوم ظاهره كذب
الخالي من غير اشارة في موضع وموقع على المراد من اطلاقه مع ان العرف مطلقا يعرف تناقض الاخرس مع المتكلم وعلى ما عرفه الاشعري يجتمع الخرس بهذا
المتكلم والتكلم والسكوت مما تحكم العقل به الفيلسوف ان الكلام صفة منافية للسكوت والآفة وقال شارح العلامة هذا انما يصدق على الكلام اللفظي
دون النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافيان التلفظ واجاب بان مراده السكوت والآفة الباطنيان بان لا يدبر في نفسه التكلم ولا يقدر على ذلك فكما ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس ولا يخفى بعد هذا التوجيه مع انه لا يغني عن الخرس شيئا فاعرضنا عن التعرض لتفصيل الجواب

قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في حدوثه العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلي لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع
حرفين في السماع دفعة فلا بد ان يكون احدهما سابقا على الاخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة وقد
قال الله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى في الازل يخاطب
العقلاء المعدومين وهو اثبات لما في غاية السفه والنقص في حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا وقال يا سالم قم ويا غانم اضرب
ويا سعيد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا غاية التجاهل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل
والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول في الازل يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا مخاطب هناك ولا ناس عنده ويقول يا ايها الناس اتقوا ربكم و
يقول يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة ولا تأكلوا اموالكم ولا تقتلوا اولادكم اوفوا بالعقود وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى
لانه ان لم يفد بكلامه في الازل شيئا كان سفيها وهو قبيح عليه تعالى وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان
يطرب في كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله تعالى بقراءة القرآن وهذه في حقه محال لتنزهه عنها والثاني باطل لان افادة الغير انما يصح
لو خاطب غيره ليفهمه مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن في الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا وايضا يلزم الكذب في
اخباره تعالى لانه قال انا ارسلنا نوحا انا اوحينا الى ابرهيم واهلكنا القرون وضربنا لكم الامثال مع ان هذه اخبارات عن الماضي والاخبار عن وقوع
ما لم يقع في الماضي كذب تعالى الله عنه وايضا قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية في اثبات الكلام النفساني فمن قال
بثبوته فلا شك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلا شك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه
فيه فكل ما اورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه وهذا مما لا نزاع فيه نعم لو قال باثبات
الكلام النفسي ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع واما ما استدل به على الحدوث من قوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فهو يدل على
حدوث اللفظ ولا نزاع فيه واما الاستدلال بان الامر والخبر في الازل ولا مأمور ولا سامع فيه سفه كما ذكره في طاماته فالجواب ان ذلك السفه لو
ادعيتموه انما هو في اللفظ واما الكلام النفسي فلا سفه فيه ومثاله على وفق ما ذكره ان الواحد منا لو جلس في بيت وحده منفردا ورتب في نفسه انواع
الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولا يتلفظ به فلا يكون سفها ولا حمقا بل السفيه من نسب الى السفه فالكلام النفسي هو المعنى القائم بذات الله تعالى
في الازل ولا تلفظ بهذا الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ بعد حدوثهم وحدث ما يقتضي لهم الامر والنهي والاخبار والاستفهام
فلا سفه ولا حماقة كما ادعاه وبهذا الجواب يمكن ان يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك في التلفظ بالكلام النفسي ونحن نقول انه لا تلفظ
في الازل بل هنا معان قائمة بذات الله تعالى قديمة وايضا يندفع ما ذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صفتان للكلام الذي يتلفظ به لا المعاني
المخزونة في النفس وقوله بعد هذا انه يستحيل واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لانه اخبار
عن المستقبل فيكون حادثا فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولا نزاع لنا فيه انما النزاع في المعنى الازلي النفساني ولا يلزم من كون مدلول اللفظ
في ذات الله تعالى حدوثه انتهى **واقول** غرض المصنف قدس سره ان الكلام الذي فهمه وقرره السلف والخلف من اهل السمع والعقل ليس الا ما حكموا
بحدوثه ومن ابتدع هذا الكلام النفسي القديم وحاصله ان اثبات الكلام النفساني مع كونه غير معقول مخالف للاجماع ويؤيده ما نقل السيد معين

تحقيقه

الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض الفضلاء انه قال انما تلفظ بالكلام النفسي احد لاجل انه لما لم يكن قبل ذلك في لسان احد انتهى
ولا ريب ان هذا ايراد وارد على الاشاعرة واما الجواب الذي ذكره من ان السفه انما هو في التلفظ دون كلام النفسي فهو ماخوذ من قواعد العقائد العضدية
والمواقف للقاضي عضد وحاصل ما قيل انه ليس من شرط الامر ان يكون المامور موجودا ولكن يجوز ان يقوم الطلب بذاته قبل وجود المامور فاذا وجد
المامور كان مامورا بذلك الطلب بعينه من غير تجدد طلب اخر فكم من شخص ليس له ولد ويقوم بذاته اقتضاء طلب العلم لولده على تقدير وجوده
فله ان يقدر في نفسه ان يقول لولده اطلب العلم وقد رد عليه سيد المحققين في شرح المواقف بان ما يجده احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله
ممكن وليس بسفه اما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها بل قيل غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال واما ما ذكره في دفع لزوم الكذب عن مثل
قوله تعالى انا ارسلنا نوحا فيرد عليه ان مقتضى الكلام النفسي في ذلك على تقدير ... بانه سيرسل نوحا والمقول بعد ذلك هو انه ارسله والخبر والعلم بان الشيء
سيوجد يمتنع ان يكون العلم بانه وجد او وجد فلا يصح قوله المزبور معقوله بعد هذا لدلالته على ان احدهما هو الاخر على انه يلزم منه تبدل العلم في
علمه تعالى وبطلانه ظاهر وبما قررناه يندفع بلا كلمات الناصب كما لا يخفى على المتامل **قال الناصب** رفع الله درجته المطلب الرابع في استلزام الامر والنهي
الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه فهو ان الامر والنهي يدلان على الارادة والكراهة
وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء في ذلك فقالوا ان الله تعالى يامر بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده وكل عاقل ينسب
من فعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **اقول** الناصب خفضه الله مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لما يكون فكل كائن مراد له وما
ليس بكائن ليس بمراد له ومذهب المعتزلة ومن تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء
كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة ولا بد منها فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات واما
المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم واثبتوا في الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفي الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات
ويكره المعاصي فيامر بالطاعات وينهى عن المعاصي لانها ليست من خلقه وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويامر بها وقد يريد المعاصي
وينهى عنه والامر غير الارادة كما مر في الفصل السابق ولنبين المراد من الارادة الرضا والاستحسان فنقول ان الاشاعرة يقولون الله تعالى يامر بالايمان
ارادته ان الله تعالى يامر بان الكافر ولا يريده فالمحقق والذي ذكره من مخالفة العقلاء ناش من عدم تحقيق معنى الارادة فان المراد بالارادة
منهما هو التقدير والترجيح للخالق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر في بادي النظر الى العبارة معنى الارادة بحسب العرف واذا حققت معنى الارادة
علمت مراد الاشاعرة انه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره انتهى **واقول** كونه تعالى خالقا للاشياء كلها ممنوع والاستناد بقوله تعالى
لا اله الا هو خالق كل شيء ضعيف لانه مخصوص بما عدا ذاته تعالى وافعال العباد وقد بينا في الفصول السابقة انه تعالى ليس بخالق لافعال
العباد وانما اقدرهم ومكنهم لها بما ... وبينا ان الامر ينفك عن الارادة وتكلمنا على المثال الذي اورده بقوله ان الرجل قد يامر بالامر
كالمعتذر لعبده ... واما تفسير الارادة بالتقدير فهو من مخترعاته التي الجاه ضيق الخناق الى التزامه اذ لو لم يكن ذلك معنا بحسب العرف
كما اعترف به وظاهر انه ليس ذلك معنى لغويا ايضا ولو مجازا مشهورا كما يظهر من تتبع كتب اللغة فقد خرج الكلام عن اسلوب ارباب التحصيل ولعل
انه اخذ ذلك مما نسبه اصحابه الى النعمانية اتباع محمد بن النعمان الجعفري الاحول الشيعي الذي لقبه الشيعة بمؤمن الطاق واهل السنة بشيطان
الطاق وقد ذكرنا شرح حاله رضي الله عنه وبرأته عما نسبه اليه من الاقوال الفاسدة مع وجه تلقيبه بما ذكر في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين والحاصل ان محمد
عبد الكريم الشهرستاني الشافعي الاشعري في كتاب الملل والنحل عند ذكر النعمانية ذكر انه وافق هشام بن الحكم في ان الله تعالى لا يعلم شيئا حتى يكون
التقدير عنده ارادة فعله تعالى فقد دخل الناصب في هذه المسألة في فرقة شاذة مجهولة من الشيعة فلنكون الامامية ايضا لعمري ان ... اهل
ما وراء النهر الذي القى هذا الكتاب ... بالرفض والتشيع ... مع احوالهم ثم مع هذه المفسدة العظيمة يوجب القول
بذلك حصل النزاع المستمر بين الطائفتين ... لفظيا ... اهل العدل ... ان الشرور والقبائح الموجودة من
الكفر والفسق وامثالها مرادة لله تعالى بمعنى انها مقدرة والمقدر المفسر عندهم بالاعلام والتبيين ونحوهما وكفى في تصديق ما ذكرنا
في افعاله تعالى دون افعال العباد من اختراعه وافترائه ... اصحابه ان كتاب المواقف مع بسطه ... الا ان المقدر ... في
هذا المبحث وفي مبحث ارادته تعالى لجميع الكائنات عن تفسير الارادة بهذا المعنى وانما فسر الارادة بالصفة المخصصة ويدل عليه استدلاله في
ارادة الله تعالى للكائنات بقوله لنا انه موجد للكائنات باسرها فلانه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له ضرورة وايضا الصفة
المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة كما مر ولا بد منها اه ثم ذكروا دلة المعتزلة على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي لم يجب في شيء منها بان الارادة
فيهما بمعنى التقدير ولعل الناصب اشتبه عليه الامر من كلام مصنف العقائد النسفية وشارحه حيث قال المصنف وهي اي افعال العباد كلها بارادته
ومشيته وقضيته وتقديره ثم قال الشارح بعد تفسير المقدر بتحديد كل مخلوق بحده اه والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل
بخلق الله تعالى وهو يستدعي القدرة والارادة انتهى وغرضه من ذلك ان مقصود المصنف ... من قوله سابقا وهي اي افعال العباد
كلها بارادته ومشيته اه تعميم ارادته وقدرته ... الشامل لجميع الكائنات والناصب فهم منه ان المراد ... الشارح نفسه او مقصود المص تعميم [illegible]

لجميع الكائنات غير مريد له

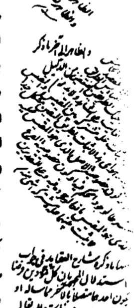
[illegible]

ارادة الله تعالى وقد دنعرض معنى القضاء والقدر المعطوفين على الارادة في كلام المص وهذا دليل على جهله وعجزه عن حل العبارة وبالجملة ... للارادة والتقدير بخلاف المعتزلة المفرّقين بين الوقوم ومع هذا الاتيمن ولا يغني من جوع كما عرفت واذا اتفقت ذلك علمت ان ما ذكره المص وارد عليهم ... بما ذكره الناصب والحمد لله **قال المص** رفع الله درجته المطلب الخامس في ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون الله تعالى صادقا لا يجوز عليه الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور القبيح عنه من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انهم اسندوا جميع القبائح باسرها اليه تعالى وقالوا لا مؤثر في الوجود من القبائح باسرها وغيرها الا الله ومن يفعل انواع الشر والظلم والجور والعدوان وانواع المعاصي والقبائح المنسوبة الى البشر كيف يمتنع ان يكذب في كلامه وكيف يمكن الباحث على اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا الثاني ان الكلام النفسي عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه تعالى صادقا في الحروف والاصوات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب واتفقهم المعتزلة في ذلك اما دليل الاشاعرة فلانه نقص والنقص على الله محال واما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وقال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة اقول الفرق ان النقص ههنا يراد به النقص في الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه يتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص في الافعال حتى لا يكون فرق بينه وبين القبح العقلي كما ذكره صاحب المواقف في الاستدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا في صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا وجاهلا لكان ناقصا في صفته ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذي يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق ثم ما ذكره من انه على تجويز الكذب عليه لا يمشي على قواعد الاشاعرة فهذا كلام باطل عار عن التامل فان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح هو مباشرة العبد وهو غير مستند الى الخالق ثم من خلق القبائح فلا بد انه يكذب لا يجوز ان يكون نصا في هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث ولو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه واما ما في الاسناد الثاني على عدم التمشي فهو ايضا باطل صريح فان من قال بمنع الكذب عليه للزوم النقص فهذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفسي وهو ايضا نقص فكيف لا يتمشى انتهى **واقول** ما ذكره في دليل الاشاعرة من ان النقص على الله تعالى محال انما استدل عليه بالاجماع كما صرح به ولا برهان عليه من العقل حتى قال الفخر الرازي ان القول بالنقص والكمال خطابي وبالجملة الدليل المستند الى الاجماع لا يفيد اليقين الا اذا كان الاجماع مقطوعا به وهو فيما نحن فيه مم على ان الاجماع المقطوع به لا يلزم حجيته بعد اليقين على رأيهم وايضا الاجماع انما يكون حجة عندهم لاستناده الى النص ودلالة النص موقوفة على صدق كلام الله تعالى واثبات صدق كلامه بما يستند الى النص يستلزم الدور وما قال صاحب المواقف من ان صدق النبي لا يتوقف على صدق كلامه تعالى بل على تصديق المعجزة وهو تصديق فعلي منه تعالى على ما بين في محله منظور فيه لان المعجزة انما يدل على صدق النبي في دعوى النبوة وكونه رسول الله واما صدقه في سائر الاحكام فالظاهر من كلامه انه لا يستدعيها الرسالة الا ان يكون احكامه من عند الله فيتوقف على صدق كلامه تعالى هذا واما ما نقله الناصب من كلام صاحب المواقف ثم اورد عليه بقوله اقول الفرق الخ فيدل على غاية جهله وخبطه وخلطه وعدم تحصيله لمقصود صاحب المواقف من تلك الكلام فان صاحب المواقف بعد ما ذكر من الاشاعرة دليلهم المشتمل على محذور النقص ذكر دليلا ثانيا لهم وهو قوله وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه ان يكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا ثم اعترض على هذا الدليل الثاني بقوله واعلم الخ وحاصله على ما اشار اليه الشريف قدس سره الشريف والشارح الجديد للتجريد ان هذا الدليل انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه تعالى في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه في الكلام اللفظي ثم الناصب لم يذكر الدليل الثاني لانه لم يفهم تعلق الكلام المنقول به بل لم يفهم محصله ومتنه ومع هذا اعترض عليه بما تراه واهمل اسقاط الاعتبار له بكلام صاحب المواقف اصلا ولا في دفع كلام المص واما ما ذكره من ان القول بان لا مؤثر في الوجود الا الله لا يستلزم اسناد القبائح اليه تعالى واهم لا يخلق الكلام اللفظي الكاذب لقبحه عند العقلاء وهم يجوزون ذلك لا يدفعه دليلهم كما اعترف به صاحب المواقف وبالجملة كما اشار اليه الشارح قدس سره الشريف لا يمكنهم التمسك في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله اذ تنزههم عن مثل هذا النقص ليس بواجب عندهم اذ هو ليس نقصا عندهم فلا يمكنهم اثبات وجوب كون كلامه تعالى صادقا كما ذكره المص وقد ظهر ما قررنا صحة ثاني ما في اسند الى المص قدس سره انفا نقل **قال المص** رفع الله درجته البحث الثامن في انه تعالى لا يشاركه شيء في القدم العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس في الازل سواه لان كل ما عداه ممكن وتعالى ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى هو الاول والاخر واثبت الاشاعرة معه معاني قديمة ثمانية هي علل الصفات كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات منها اثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدين الرازي النصارى كفروا بانهم اثبتوا ثلثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة ومنها انه يلزمهم افتقار الله تعالى في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره في كونه قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذا في باقي الصفات والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن ومنها انه يلزم

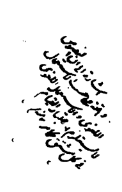
لما كان لقائل ان يقول ان خلق الكاذب ايضا نقص في فعله فيعود المحذور بعينه اشار اليه دفعه بقوله اعلم الخ فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمكنون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله تعالى منه ره

اي لا يمكن ان يكون ... الكذب في الكلام اللفظي ... النقص ... منه

اثبات ما لا نهاية له من المعاني القائمة بذاته تعالى وهو محال بيان الملازمة ان العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان
يطابق الشيء الواحد امورا متغايرة مختلفة في الذات والحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لا مرة واحدة بل مرارا
غير متناهية باعتبار كل علم يفرض في كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشيء مغاير للعلم بذلك الشيء ثم العلم بالعلم بالشيء مغاير للعلم
بالعلم بذلك الشيء وهكذا الى ما لا نهاية ففي كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وهذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرة ومنها انه
لو كان الله تعالى موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا
الى غيره فيكون ممكنا والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام بقوله اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال
توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد
قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومنها انهم ان تكلموا فيها فاما هو معلوم البطلان وهو انهم قالوا ان هذه المعاني
لا هي نفس الذات ولا مغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى اخر فاما ان يكون هو هو او غيره ولا يعقل سلبهما معا انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس
والدليل عليه انا نعلم ان الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا
حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا شرط فيمن غاب عنا وكذا القياس في باقي الصفات ثم ما اخذ هذا من عرف اللغة واطلاق
العرف فان العالم لا شك انه من يقوم به العلم ولو قلنا بنفي الصفات لكذبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى في كتابه اثبت الصفات لنفسه كقوله تعالى ولا
يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء فاذا ثبت في النصوص اثبات الصفات له فلا بد لنا من الاثبات من غير تاويل فان الاضطرار الى التاويل انما يكون بعد
العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدليل العقلي على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تاويل وعندي
ان هذا هو العمدة في اثبات الصفات الزائدة لا الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم ثم ما استدل به هذا الرجل على نفي الصفات الزائدة
من الوجوه فكلها مدخولة في الاول استدلاله لبيان كل ما عداه ممكن وكل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ما عداه ممكن ولكن نقول في المقدمة الثانية ان كل
ممكن ما عدا صفاته فهو حادث لان صفاته لا هو ولا غيره كما سنبين بعد هذا الثاني الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر وهو
كفر النصارى والجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات وصفات قديمة هي ليست غير الذات مغايرة كلية ومثلا علم زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما
فرضا مثل زيد فاي نقص يعرض من هذا لزيد لانه كان متصفا بالقدم لانه علم ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله الثالث الاستدلال بلزوم افتقاره الله
في كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا في باقي الصفات والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته له فهو
جائز عندنا وليس فيه نقص وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصوروه اولا حتى نفهمه ثم تبينوا لزومه لما ادعيتم والحاصل ان المحال هو استفادته
صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول والرابع الاستدلال بلزوم اثبات ما لا نهاية له من المعاني
القائمة بذاته تعالى ودلالة العلم بالشيء مغاير للعلم بما عداه الى اخر الدليل والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق
بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذي هو صفة
واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال لانه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب في الوجود الخامس الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه
الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب في
الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفات متعددة فتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ما غيره يوجب
الامكان كما قدمنا واما ما استدل به من كلام امير المؤمنين عليه السلام فالمراد من نفي الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هي غير الذات بالكلية وليس ههنا
كذلك السادس الاستدلال بلزوم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعاني لا هي عين الذات ولا غيرها وهذا غير معقول والجواب
ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات في الوجود وكونها غير مغاير له انها صفات الذات فليست بينهما مغايرة كلية بحيث يتصور
كونها مغايرة للذات بالكلية كما لو ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفته لمعنى ليس غيره بالكلية لانه قائم به وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيح
سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار اخر فكلا السلبين يمكن تحققهما معا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان مبنى الدليل الذي ذكره
هذا على تمثيل الغائب بالشاهد وهو تمثيل باطل مردود عند الاشاعرة ايضا وقد استضعفه صاحب المواقف في مقدماته كما بينوا وانكروا اشنع الانكار على
الشيعة والمعتزلة في مواضع متعددة فكيف جاز للناصب تمسكه ههنا بهذا الدليل على عجزه بل عجز اصحابه عن الاستدلال بالدلائل اليقينية واما ثانيا
فلانا قد ذكرنا ان الافتقار اللغوي مما لا اعتداد به في المطالب العقلية ولا يلزم من التاويل فيما اخرجه بمعونة الدليل العقلي تكذيب النصوص كما زعم واما ثالثا
فان التاويل للمتشابهات بوجه من الوجوه كاليد والقدم ونحوها بعد قيام الدليل العقلي على استحالة الجسمية على الله تعالى على انا قد بينا انه ليس معتبرا في معنى
المشتق في اللغة قيام مبدا الاشتقاق به كما ثبت في اكثر المواد ... الا بحث انه بحسب اللغة ان المشتق لا يقوم به ... وانه يصدق المشتق في اللغة الفارسية
بما لا يقتضي قيام المبدا فيبقى العالم معناه ذاتا له العلم ... واما ما ذكره من انه ليس ههنا دليل على ...



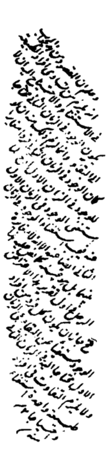
على امتناع



حمل مشايخنا على ظواهر النصوص المتضمنة لاثبات الصفات على ظاهرها ففيه ان النصوص لا تدل على ثبوت تلك الصفات ووجودها في انفسها وانما تدل على كونه تعالى
عالما قادرا الى غير ذلك وثبوت الصفة للموصوف لا يتوقف على وجودها في نفسها فلا يثبت مطلوبهم ولو سلم ان ظاهرها ما فهموه منها نقول ان الدلائل العقلية
دلت على ارادة خلاف الظاهر فلا كثيرة مما يكون في العرف ... بل اراد خلاف ما ذكره منها انه تعالى واجب لذاته فيكون غنيا عن الغير في كماله وعلى تقدير
كون الصفات الحقيقية زائدة على الذات يكون محتاجا في التكميل الى الصفة المغايرة له وكل ما هو مغاير له فهو ممكن لاستحالة تعدد الواجب فيلزم ان لا
يكون مستكملا في ذاته بل محتاجا الى الممكن وهو ممتنع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وتوضيح المرام ان العالم ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وكذا القادر ما يعبر
عنه بتوانا ومن طلب تحقيق الصفات وتفسير العالم بما قام به العلم والقادر بما قام به القدرة انما هو مقتضى اللغة ومسامحتهم فيه كما مر ومما دل الدليل على
عدم ثبات الوجود والعلم والقدرة وكذا ساير الصفات وانه موجود عالم قادر علم ان قيام المبدأ به غير لازم وبعد هذا نقول ان صفة الشيء على قسمين
احدهما ما يقوم به في نفس الامر كالعلم بالنسبة الى زيد فانهما عرض لا يقوم به كالعالم والقادر بالنسبة اليه فانهما عين زيد في الخارج يصح حملهما عليه
مواطاة وزايدان عليه في ... الصفة بالمعنى الاول لا يدل على انه تعالى في الخارج والثاني عينه فهو المراد ان صفاته تعالى من القسم الثاني لا الاول والزايد على الذات
في الخارج ... المبدأ غير لازم فصح كون الصفات عين الذات كذا حققه صدر المدققين في بعض مصنفاته العلية واما ما اجاب به الناصب عن اول الاسئلة الاتية
المص من تخصيص المقدمة الكلية العقلية القائلة بان كل ممكن حادث بما عدا صفاته فهو تخصيص بارد لا دليل عليه ويخالف لما يجده كل عاقل من الواجب
بالذات لا يكون الا ذاتا واما ما استدل به عليه من قوله لان صفاته لا هو ولا غيره مجرد اصطلاح منهم لا يدفع التعدد والتغاير في الواقع فلا يجب تحقيق
ذلك على ما حققه السيد المحقق في شرح المواقف انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون الصفة لغير الله تعالى ولزمهم
ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحيوة والارادة ويلزمهم ايضا كون الصفات حادثة واما بالايجاب فيلزمهم
كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا عن شناعة هذا بالاصطلاح المذكور كما تستروا عن شناعة القول بالجهة بالبلكفة واما ما اجاب
به عن السؤال الثاني من ان الكفر اثبات ذوات ... فضعيف لان النصارى ايضا لم يثبتوا ذواتا ثلثة وانما هذا شيء افتراه عليهم اصحاب الناصب عند
ارادة التقصي عن مشاكلتهم ... عليه بانهم قالوا بانتقال اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا وهو مدفوع بانه لا يفيد
ما هو المدعى من ثبات كونه الها بهم الثلثة ذوات وانما يفيد كون اقنوم واحد ذاتا على انا نقول يجوز ان يكون قولهم بانتقال اقنوم العلم بواسطة
تجويزهم الانتقال على الصفات او انهم ارادوا بالانتقال حصول مثله لا حقيقة الانتقال وبقاء الواجب بلا علم فلا يلزم عليهم القول بكونه ذاتا ومن البين
ان مجرد القول بانتقال الصفة لا يستلزم الكفر وان كان ذلك جهلا وبالجملة لا يجب ان يكون المعتقد للانتقال معتقدا للذاتية لجواز ان يكون منكرا
للزوم بينهما واما ما ذكره من المثال فانما يصلح للاعب الاطفال فانه في مرتبة ان يقول اي نقص يعرض الله تعالى من كون عرشه قديما الا انه محل الشيء
ومن مجالس عظمته بل الحنابلة يحكمون بجلوسه عليه تعالى عنه علوا كبيرا واما ما اجاب به عن الثالث بقوله ان اردتم بالاستكمال بالغير ان يقتضي
العقل السليم حاكم بان الواجب لذاته لا يفتقر في ذاته وفيما يتوقف عليه ذاته الى الغير وان المفتقر الى الغير كذلك ممكن واما ما ذكره من ان المحال هو ان يستفاد
تعالى صفة كمال من غيره لا اتصاف الذات بصفة كمال هو غيره فمردود بانه لا كمال لله تعالى في اتصافه بصفة كمال هو غيره لان غيرية الصفة تستلزم امكان الذات
المستلزم للامكان كما مر وانما يكون ذلك كمالا في المشاهد الممكن الناقص وهذا ايضا راجع الى قياس الغائب على الشاهد وقد عرفت ما فيه ثم
لا يخفى ان اخذ الاستكمال بدل الافتقار انما وقع في تقرير صاحب المواقف لهذا الدليل والناصب لقصور فهمه وعجزه عن التغيير والتحرير نقل
على تغيير التقرير وتبديل الاستكمال بالافتقار ليصير جوابه مقابلا لكلام المص فذكر في جواب المص عين ما اجاب به صاحب المواقف هنا مشتملا
على لفظ الاستكمال مع ان بين الاستكمال والافتقار فرق لا يخفى واما ما اجاب به عن السؤال الرابع من ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
وتتعدد بحسب التعلق بالمعلومات اه فمدخول بان المص كرم ... جعل المحذور في هذا الدليل لزوم العلم بالمعلومات الغير المتناهية المراد بها الحوادث
الكونية كما زعم حتى يتاتى دفعه بانه لا يلزم التسلسل المحال بناء على ان عدم تناهي معلومات الله تعالى انما هو بمعنى ان تعلق علمه تعالى بتلك المعلومات
لا ينتهي الى امر معلوم لا يمكن تجاوزه عنه لا بمعنى ان تلك المعلومات المتعلقة بها حاصلة محققة بالفعل كيف ولو كان مراد المص ذلك لورد عليه
مثل ما اورده على الاشاعرة لظهور انه على تقدير ان يكون علمه تعالى عين الذات يلزم من علمه بالمعلومات الغير المتناهية ... غير متناهية ويكون الجواب
الجواب بل مراده قدس سره من المعلومات الغير المتناهية العلوم المعلومة بما انها بعض من العلوم اللازمة على تقدير القول بزيادة الصفات كما سنبينه
عن قريب ان شاء الله تعالى ومراده بالمراد الغير المتناهية المراد الحاصلة من لزوم العلوم الغير المتناهية وتحرير ذلك انه لو كان كل من المعاني القديمة فله تعالى تاثيره
في العلم الزايد عليه في الخارج يتوقف على علم اخر كما يتوقف على قدرته وارادته وغيرهما من المعاني الزايدة وكذا تاثيره في القدرة والارادة المتوقف عليهما
التاثير في العلم يتوقف على قدرة وارادة اخرى وهكذا فيلزم في هذه المرتبة علوم غير متناهية وقدر غير متناهية وارادات غير متناهية
وكذا في مرتبة تاثيره تعالى في ابتداء القدرة الزايدة عليه يلزم التسلسل الغير المتناهية لتوقف تاثير القدرة على العلم والارادة الزايدتين
وهكذا الكلام في تاثيره تعالى في الارادة الزايدة وهذا هو الذي اراده بقوله في كل واحد من هذه المراتب مراتب غير متناهية وتقرير
ما ذكره قدس سره في كتاب نهج المسترشدين بقوله ولان ثبوت العلم غيره يستدعي كونه عالما وذلك انما يكون بعد كونه عالما فيكون الشيء شرطا

بنفسه او يتسلسل لان العلم الذي هو شرط صدور هذا العلم اما ان يكون نفسه او غيره فعلى الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم الثاني وقد ذكر في التجريد
دليلا اخر اخذ فيه لزوم حدوث الصفات حيث قال لنا انه لا قديم سوى الله لان كل موجود سواه فهو مستند اليه كما حقق في اثبات وجوده فهو محدث وقد بينا
انه تعالى مختار وفعل المختار محدث ومحصله ما ذكره سيد المحققين قدس سره في شرح المواقف من ان تأثيره تعالى في صفته القديمة مثلا ان كان بقدرته
واختيار لزم محذور اما التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بالايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصا فجاز ان يتصف به بالقياس
الى بعض مصنوعاته ودعوى ان الايجاب في الصفات كالايجاب في غيرها نقصا مشكلة انتهى وانما التزم المصنف ذلك لدلالة احتمال الايجاب الامتناع عند المتكلمين
وبعد التزام الخصم له وانما التزمه كون لزوم التسلسل اذ قد ناقش بعضهم في كون الاختيار مستلزما للحدوث ولا مناقشة في كونه مستلزما
للتسلسل في بعض الصفات فخصمهم هذا او يتوجه ايضا على التامل فيما ذكره من تعدد العلم بحسب التعلق بالمفهومات ان تلك التعلقات ان كانت قديمة يلزم
قدم المعلومات وان كانت حادثة يلزم عدم علمه تعالى بالمعلومات قبل تلك التعلقات الحادثة قال العلامة الدواني في شرحه على العقائد العضدية اما
ذكره الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك الشيء معلوما
فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا انتهى واما ما ذكره اخرا من انه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتيب
اه فدليل على جهله بشرائط استحالة التسلسل عند المتكلمين فان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال عندهم مطلقا سواء كان هناك ترتيب ولا كما صرحوا به
وعرفه من له ادنى تحصيل واما ما اجاب به عن الدليل الخامس فيتجه الشق الثاني منه قوله فليس هناك الا ملاحظة الموصوف مع الصفات قلنا ان اراد به انه
ليس هناك موصوف وصفة في نفس الامر وانما التعدد بحسب ملاحظة مفهوم العالم والقادر وغيرهما فهو عين مذهب الفلاسفة بل بالعينية كما لا يخفى
وان اراد به انه يتحقق هناك ملاحظة الموصوف مع الصفة القائمة به فهو كلام لغو لا اثر له في دفع الاستدلال واما ما ذكره من ان احتياج الواجب الى ما هو
غيره بوجه لا يمكن فالظاهر ان له تتمة حذفها هي ان صفاته تعالى ليست غيرها كما هي ليست عينها ولعله انما حذفها تحاشيا عن التصريح بالفاسد لما مر من ان
عدم المغايرة بين الذات والصفات انما هو بحسب اصطلاحهم ولا يفيد عدم المغايرة في نفس الامر فلا يفيد اصلا واما ما ذكره في تأويل كلام امير المؤمنين
عليه السلام من حمل الارادة على صفات يكون هي غير الذات بالكلية فلا يخفى ركاكته ولقد اشبه قولهم الصفات ليس غير الذات بالكلية قول الرجل الخراساني الذي
ضل حماره في قافلة وكان ذكرا فاخذ حمارا انثى كان لاحد من رفقائه عوضا عنه فلما تكلموا معه في ذلك وقالوا له انك كنت تقول ان حمارك كان ذكرا و
هذه انثى قال ان حماري ايضا لم يكن ذكرا بالكلية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما اجاب به عن الدليل السادس من ان المراد بعدم كون الصفات عين
الذات انها مغايرة للذات في الوجود اه ففيه ان اراد اتحادها في الارادة والاصطلاح منهم لا يدفع التغاير في الواقع وهو ما يابا العقل في باب الوجوب على
ان الواسطة بين الشيء وغيره مما يجحده كل عاقل وتخصيص الغير بما خصصوه به لتصوير الواسطة تعسف لا يخفى واما ما ذكره بقوله كما يقول ان علم زيد ليس
عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية اه فهو مثال من جملة مصنوعاته ولم نسمع الى الان من يقول ان علم زيد ليس غيره بالكلية وانما سمعنا نظيره
عن الخراساني كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته المبحث التاسع في البقاء وفيه مطلبان **الاول** انه ليس زائدا على الذات وذهبت الاشاعرة الى ان
الباقي انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقي وان الله تعالى باق ببقاء قائم به ويلزم منهم من ذلك المحال الذي يجزم الضرورة ببطلانه
من وجوه الاول ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو محال بالضرورة بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود
كذا يتحقق في جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد التقسيم مشترك ولان معنى الاستمرار كون الامر في احد الزمانين كما كان في الزمن الاول وان عنى به
صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه دار وان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار
وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما الى صاحبه انفك الاخر عنه وهو ضروري البطلان **الثاني** ان وجود الجوهر في الزمن الثاني لو احتاج
الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج في وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذي فرضناه باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر
محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول اجابوا بمنع احتياج البقاء
الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا في محل ويقتضي وجود الجوهر في الزمان الثاني وهو خطأ لانه يقتضي ان البقاء بذاته يكون جوهرا مجردا والبقاء لا يعقل
الا عرضا قائما بغيره وايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات ويكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة
اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغني والمستغني اولى بالذاتية من المحتاج لانه يقتضي ان جميع الاشياء المعدومة مختصا بذلك ونحوه **الثالث**
ان وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول ولما كان وجوده في الزمان الاول مستغنيا عن هذا البقاء كان وجوده في الزمان الثاني
كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بالذات الى الشيء وبعض افرادها مستغنيا عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق المتكلمون على
انه تعالى باق لكنهم اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة او لا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري واتباعه وجمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود
اذ الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضي ابي بكر وامام
الحرمين والامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب
الشيخ الاشعري فنقول اورد في دليله ثلثة ايرادات الاول ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى اخر الدليل والجواب ان البقاء هو

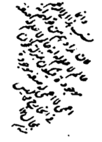
استمرار



استمرار الوجود لا الاستمرار المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ما قال الشارح ان وجود الجوهر في الزمان الثاني لو احتاج الى البقاء لزم
الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه ترجيح جواز ان يقوم بذاته لا في محل وهذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا
بمنع احتياج الذات اليه وما قيل ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب انه يوجد معه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون
الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه لجواز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ما ذكر من المحذور والثالث ان
وجود الجوهر في الزمان الثاني هو عين وجوده في الزمان الاول فلما كان وجوده في الزمان الاول غنيا كان في الثاني كذلك والجواب ان جميع افراد
الوجود محتاج الى البقاء في الزمان الثاني غني عنه في الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة في الاحتياج والغنى الذاتيين وموجب الوجود في الزمان
الاول فرد وفي الزمان الثاني فرد آخر فهذا غاية ما حمله وعكنه [illegible] شيء من الحقوق انتهى **واقول** المص قدس سره غير ذاهل عن ان البقاء الباقي
الموجود يراد به استمرار الوجود لكن غرضه في هذا الدليل اثبات عدم احتياج البقاء الى البقاء والاستمرار المطلق فيلزم منه عدم القيام في البقاء الحاصل
للوجود الباقي وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله الاستمرار كما يتحقق في جانب الوجود كذلك يتحقق في جانب العدم وحاصل الدليل ان البقاء والاستمرار
المطلق مفهوم واحد يصدق اطلاقه على الوجود والعدم فلو اقتضى القيام بالباقي لزم ان يكون قائما بالباقي المعدوم ايضا لما ذكرنا من لزوم اتصاف
المعدوم بامر ثبوتي واذا كان هذا لا يتعين عدم اقتضائه للقيام بالشيء وبه يتم الحجة على الاشعري ولا يخفى ان الشق الثالث كما زعمه الناصب وليتأ
ما ذكره من ان الجواب الذي نقله المص عن الاشاعرة في رد الدليل الثاني افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر او فدليل على قصور فهمه
وقصر نظره على ظواهر الالفاظ من غير تمكنه من تحصيل حقيقة المعنى فكلما وجد مخالفة ما بين العبارتين ولو بالتفصيل والاجمال والاطناب
والايجاز حكم بمغايرة المعنى والحاصل ان الجواب الذي ذكره الناصب بقوله بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه وهو المذكور في المواقف متحد المعنى
مع ما ذكره المص قدس سره فان حاصل ما ذكره صاحب المواقف في مقام السند من هذا الجواب بقوله انه يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق
راجع الى ما ذكره المص من الجواب الثاني ان يقوم البقاء بذاته لا في محل اذ الظاهر ان الحكم بتحقق الذات والبقاء معا على سبيل الاتفاق بلا علاقة بينهما
حكم بجواز ان يقوم البقاء بذاته لا في محل فيلزم ما ذكره المص من المحذور لزوما لا مدفع له كما لا يخفى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان البقاء قد فسره بعضهم
باستمرار الوجود في الزمان الثاني كما مر وفسره آخرون بانه صفة يعلل بها الوجود في الزمان الثاني والظاهر ان الدليل الثاني الذي ذكره المص
وهو المذكور في المواقف ايضا الزامي لمن فسر البقاء بالتفسير الثاني مع القول بزيادته فما فعله صاحب المواقف في جوابه من منع كون الوجود في الزمن الثاني
معللا بالبقاء كما ترى واما ما ذكره في الجواب عن الدليل الثالث فهو واضح الفساد ولهذا اضطرب بعد ذلك فكتب في الحاشية ما هو اسخف منه اما ما ذكره
في اصل الشرح فلان كلام المص صريح في انه جعل المحذور لزوم اختلاف حكم فرد واحد من الوجود في الزمانين بحسب الغنى والافتقار حيث قال وجود الجوهر في الزمان
الثاني عين وجوده في الزمان الاول فكيف يتجه ما للناصب بقوله ان المص حسب الوجود في الزمان الاول فردا وفي الزمان الثاني فردا آخر وحمل هذا الاشتباه
الا الدليل جهله وعدم تمكنه من فهم معاني العبارات الصريحة في مدلولاتها فضلا عن التفطن بدقائق العلوم ومعقولاتها واما ما ذكره في الحاشية من ان
المفهوم من هذا الجواب انه لا يلزم من تساوي افراد الطبيعة في الاستغناء والاحتياج البرهان لا يكون الوجود في الزمان الثاني محتاجا الى البقاء وانما يلزم ذلك
منه ان لو كان الوجود في الزمان الثاني فردا مغايرا للوجود في الزمان الاول اذ لما استغنى الوجود في الزمان الاول عنه يجب استغناء الوجود في الزمان
الثاني ايضا عنه الا انه لا مغايرة بينهما بل هو عينه كما نص عليه هذا الرجل في اول تقريره هذا الاعتراض فيجب ان يكون كل فرد من افراد الوجود
مستغنيا عن البقاء في الزمان الاول محتاجا اليه في الزمان الثاني ولا يلزم التفاوت في افراد طبيعة واحدة استغناء واحتياجا انتهى فقوله مبنيا على ان المص
اراد انه يلزم اختلاف افراد طبيعة الوجود وقد علمت بما بيناه سابقا ما عليه من دلالة صريح كلام المص على ارادة لزوم اختلاف فرد واحد من طبيعة واحدة في
زمانين ان ما فهمه الناصب في هذه الحاشية ايضا غير منفهم من كلام المص اصلا وانما الناصب الشقي الجاهل قد التزم الرد على هذا الكتاب تعصبا من غير
استعداد واستمداد فما صدر عنه بعوث [illegible] عليه مورد او امثه كنسج العنكبوت [illegible] بمثل هذا الجواب الواهي الشنيع وابدائه الضالع ساق الضليع قال
المص رفع الله درجته **المطلب الثاني** في ان الله تعالى باق لذاته الحق ذلك لانه لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافي الضروري بين
الواجب بالذات والممكن وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره ولاحتاج البقاء
الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور وان قام بغيره كان وصف الشيء حالا في غيره ولان غيره محدث فان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا ثم
باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل بقاء بقائه [illegible] باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام
المعنى بالمعنى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ما ذكره في هذا الفصل قوله لو احتاج في بقائه الى غيره كان ممكنا قلنا الاحتياج
الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات
الزائدة ليست غير مغايرة كلية كما سبق قوله احتاج البقاء الى الذات قلنا انه محتاج الى البقاء فيلزم الدور قلنا ممنوع لعدم احتياج الذات الى البقاء بل
يتحققان معا كما سبق وهو تام بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما يتحققان معا قوله بقاؤه باق قلنا مسلم والبقاء موصوف به وهو من ذلك البقاء
كاتصاف الوجود بالوجود قوله ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه قوله فيكون له بقاء آخر ويتسلسل قلنا مندفع بما سبق من ان بقاءه

البقاء نفس البقاء قوله الصفات تعالى بانه لو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى قلنا قد ثبت ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة
للذات به تبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى انتهى واقول انه وغيره الى غير ذلك الاجوبة وما فيها من الاشتباه والخلط والخبط ولما انا
اجاب بوجهها ولا من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن ثم كان الصفات من ذاته لم يكن ممكنا ففيه انه مكابرة على المقدمة الكلية
العقلية الضرورية فلا يستحق الا الاعراض على ان نظم ما ذكره من ان الاحتياج الى الغير الذي لم يكن من ذاته يوجب الامكان فتقتضيان الواجب لو احتاج
الى شيء من الصفات فانه ولا الصفات ايضا لا يكون ذلك موجبا لامكانه لان الكل ناش من ذاته وفساده اظهر من ان يخفى ولما ما اجاب به ههنا ثانيا بقوله
قلنا لا يلزم المنكر لان الصفات الزائدة ليست غيره مغايرة كلية كما سبق فمردود بما سبق من كونه في التحافة فنظير قول من ضل منه الحمار واما الناصب فهذا
مثل مثل الحمار الذي يحمل الاسفار واما ما اجاب به ثالثا من جواز كون البقاء قائما بذاته تعالى من غير احتياج الذات اليه فهو كلام في شدة ثبات وجودات
متعددة وتشخصات متعددة وعلوم متعددة من غير حاجة له اليها وبالجملة فليس في ذلك سوى اثبات فضل تنزه العقلاء من الحكماء الاجرام الفلكية
عنها الشرع فكيف لا ينزه الله سبحانه عنه واما ما اجاب به رابعا من ان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء اه ففيه ان المتنازع فيه بيننا وبينكم هو انه
هل يجوز ان يكون تعالى باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته ام لا فاذا جاز ان يكون البقاء باقيا بالبقاء الذي هو عين ذاته جاز ان يكون بقاؤه تعالى ايضا كذلك
فالتمسك ثانيا بما استدل به شيخكم الاشعري من ان الواجب باق فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما ذكر في المواقف وشرح التجريد وايضا الاشاعرة انما ذهبوا
الى زيادة الصفات وانكروا عينيتها لزعمهم ان القول بالعينية راجع الى نفي الصفة وان يكون تعالى على ذلك القول تعالى عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك
كما صرح به شارح العقائد وغيره هذا الحد والذي حملهم الى القول بزيادة الصفات في البقاء وبقائه ايضا فكيف تسوا انكارهم للعينية ولعن قوا به ههنا
قائلين بان البقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء وبالجملة كلام المص ههنا الزام لهم فان رجعوا عن ذلك واتفقوا فنعم الوفاق والحمد لله رب العالمين
واما ما اجاب به خامسا عما نقله من قول المص ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث حيث يكون له بقاء اخر فيتسلسل فغير ان المنقول كلام يلوح عليه اثار السقم
لان تفريع لزوم التس على كونه محلا للحوادث مما لا وجه له ويعضده ايضا كلام المص في كتاب نهج المسترشدين حيث قال ولان البقاء لو كان زائدا على الذات لزم
التسلسل انتهى فالظاهر ان الناصب قد رأى في كلام المص او نقص كما وقع منه مثل هذا غير مرة فوجب الرجوع الى الاصل الصحيح من نسخة المص ههنا لينضح حقيقة الحال
ولعل ما اجاب به سادسا عن لزوم التسلسل بما استبعد فمدفوع بما استبعدنا من لزوم انهدام دليلهم واما ما اجاب به سابعا من ان الصفات ليست مغايرة
للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات يبقى ببقاء الذات اه ففيه ان من جملة الصفات الباقية لله تعالى البقاء فلا بد ببقاء البقاء بقاء الذات
فيه الذي يبقى به الذات فيلزم ما ذكرنا سابقا من انهدام دليلهم على زيادة البقاء على الذات وان اراد به عين ذلك البقاء يلزم بقاء الذات ببقاء هو
تمام ما يقبل به احد فتعين ان يكون بقاء البقاء ببقائه قائم بذاته فيلزم ما ذكره المص من قيام المعنى بالمعنى وانهم هذا البحث الزامي على الاشاعرة حيث استدلوا
على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة مذكورة في المواقف منها انها لو بقيت لكانت متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض والا فلا بقاء
عند المص وثانيا المحققين ليس بعرض بل هو امر اعتباري يجوزون ان يتصف به العرض كالجوهر وايضا ليس قيام العرض بالعرض بمستحيل عنده كما صرح
به في نهج المسترشدين حيث قال ولا يستحيل قيام عرض بعرض كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى المحل الجوهري وهذا صريح فيما ذكرنا من ارادة
الالزام والله اعلم بحقائق المرام قال المصنف رفع الله درجته خاتمة تشتمل على حكمين الاول البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك
وخالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام بل كل آن يوجد جسم ما بعد ذلك الجسم في الآن الذي بعده ولا يمكن ان يبقى
جسم ما من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها نامها وغيرها آنين ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته
حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان
الآن وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهو لا يجوز عدم التبدل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الجسم عند النظام مركب من
مجموع اعراض مجتمعة والعرض لا يبقى زمانين كما سنذكر بعد هذا فالجسم لم يكن كذلك عنده والحق ان ضرورة موجودة للبقاء وعدم جواز بقاء
العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لا يبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة في الاجسام في اثبات البقاء للجسم واما ما ذهب اليه النظام
ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه في عدم صحة البقاء على الاجسام تكون باطلة كما ذكره انتهى واقول غرض الناصب من ذكر حقيقة الباطل
اظهار ان منشأ قول النظام ليس لاجل غلط في قوله بعدم بقاء الاعراض الذي هو مبني حكمه على عدم بقاء الاجسام بل هو لاجل فساد حكمه بان الاجسام مركبة
من الاعراض لانه ما شارك فيه الاشعري معه من القول بعدم بقاء الاعراض مبني على مقدمتين ضروريتين هما موجودة للبقاء وعدم جواز قيام العرض
بالعرض هذا محصل مراده ويتوجه عليه ان دعوى الضرورة في كل من المقدمتين باطلة اذ المحققون ان البقاء امر اعتباري كما اعترف به صاحب المواقف ايضا
نعم لو فرض جواز قيام العرض بالعرض كالسرعة والبطؤ بالحركة على الدليل المذكور في المواقف وغيره لاثبات عدم بقاء الاعراض مدخولا كما سبق ما هو مصح
منكوب النظام والاشاعرة شريكان في شطر من الفساد غاية الامر ان يكون مذهب النظام اكثر فسادا واما ما ذكره الناصب في حاشية كلامه من ان المقت
من ان دعوى الضرورة في عدم تبدل البدن مع حكم بتحلله وورود البدل في محل المنع اه فمدفوع بان المراد بالبدن الاجزاء الاصلية التي يقوم بها التشخصات
البدنية وهي باقية من اول العمر الخ كما صرحوا به في مبحث المعاد فلا يقدح في الحكم بعدم تبدل البدن بالكل لو اصله التي هي الاجزاء العرضية بواسطة التحلل

القول ان البقاء لا يحتاج في البقاء الى القادر تاما من دون ذاته تعالى تحكم ودون اثباته خرط القتاد ١٢ منه سلمه



الغرض بزى كما ذكر فى علم الطب تامل **قال المصنف** رفع الله درجته الحكم الثانى فى عدم بقاء الاعراض ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون
وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول فى مكان وحياة وطعم وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض فانه لا يجوز
ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه فى الآن الثانى من آن وجوده وهذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لا حكم اجلى عند العقل
من ان اللون الذى شاهدته فى الثوب حين فتح العين هو الذى شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير واى حكم اجلى عند العقل من هذا ولظهوره منه ثم
انه يلزم منه محال آخر وهو ان يكون الانسان وغيره يعدم فى كل آن ثم يوجد فى آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التى فيه عندهم
بل لا بد فى تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل وصفة وغيرها من مشخصات ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية
لا يتغير فى كل آن ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائية للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء
جميع المشاهدات هذا ابين ما لزمت فلينظر العاقل المنصف فى هذه المقالة التى ذهب اليها امامه الذى قلّده وعرض على عقله حكمه بها وهل يقضى حكمه ببقائه وبقاء
المشاهدات على جلى الضروريات ويعلم ان امامه الذى قلّده ان قصر ذهنه عن دراك فساد هذه المقالة فقد قلّد من لا يستحق التقليد لانه قد التجأ الى ركن غير
شديد وان لم يقصر ذهنه عن ذلك وقد عرفه واخفى عنه مذهبه وقال عليه السلام من غشنا فليس منا الثالث انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة
وعدم التغير كما تقدم الثالث انه لو لم يبق العرض لا انا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض
او حمرة او غيرها من الالوان او يحصل شىء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه الرابع لو جوز العقل عدم كل
عرض فى الآن الثانى من وجوده مع استمراره فى الحس لجوز ذلك فى الجسم فان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستفاد من استمراره فى الحس وهذا الدليل لا يمشى
لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شىء من الاجسام اين لكن الثانى فى ذلك هو عين السفسطة الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشىء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ضرورى والا لم يبق وثوق بشىء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى
وجوب الوجود فيستغنى عن المؤثر فينسد باب اثبات الصانع تعالى بل يجوز انقلاب الواجب الوجود الى الامتناع وهو ضرورى البطلان واذا تقرر
ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول فيكون كذلك فى الآن الثانى ولا يلزم الانتقال من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى
واذا كانت ممكنة فى الثانى جاز عليها البقاء وقد احتجوا بوجهين الاول ان البقاء عرض فلا يقوم بالعرض الثانى ان العرض لو بقى لما عدم لان عدمه لا
يستند الى ذاته والا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الاول
عنه فلو علل ذلك العدم به دار ولا الى انتفاء شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام فى عدمه كالكلام فى عدم العرض والجواب عن الاول المنع من كون البقاء
عرضا زائدا على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة وهى عرض وعن الثانى انه لا يعدم لذاته فى الزمان
الثالث كما يعدم عندكم لذاته فى الزمان الثانى سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا يبقى فاذا انقطع وجودها عدم سلمنا لكن مستند الى الفاعل
ونمنع انحصار اثره فى الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب سلمنا لكن يعدم بحصول المانع ونمنع اشتراط طريان الثانى بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس
وبالجملة فلا استدلال على نقيض الضرورى وما هى الا شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت استدلالات فى مقابلة الضرورى انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول ذهب الاشعرى ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى والتجدد ينقضى واحد
منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته انما هو للقادر المختار فانه يخلق ذلك الواحد الذى تخصص بحيزه ذلك وكل واحد منها
الذى خلفه فيه وان كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء
العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا واستدلوا على هذا
المدعى بوجوه منها انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل
وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة والامامية الى بقاء الاعراض ودليلهم كما ذكره هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة والجواب
ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا مستمرا بحسب المشاهدة
وهو فى الحقيقة امثال متواردة على الاتصال فمن قال بالامثال المتواردة كان ينبغى على ما يزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكرا للمحسوس وكذا الحال فى السفينة
اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغى ان يحكم بانه سوفسطائى لانه يحكم بخلاف الحس وقد صورنا مثل هذا مذهب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان لم
يعرف لفظ السوفسطائى فانه يطلقه فى مواضع لا ينبغى ان يطلق فيه وهو جاهل بمعنى التسفسط ثم ما قال ان لا حكم عند العقل اجلى من ان اللون الذى شاهده
فى الثوب حين فتح العين هو الذى شاهده قبل طبقها فنقول حكم العقل هيهنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان يحسب تلك صبغ الاول
كما ذكرنا فى مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس من خالف تلك الحكم كيف يقال انه كابر الحس
ثم ذكر من محالات انه يلزم على مذهبهم ان الانسان وغيره يعدم فى كل آن ثم يوجد فى آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لا بد
فى الانسانية من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لا يتبدل فى كل آن ومخالفة هذا سفسطة والجواب ان الاشخاص

بلزم

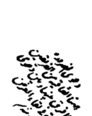
مستند الى الاستمرار

لان شرط الجوهر

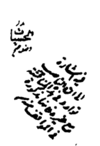
في الوجود الخارجي يتمايزون بهويات الا بمشخصاتها كما يتبادر الى الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باقية في جميع الازمنة وان توارد عليها
الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهوية لعينه حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهوية المتشخصة باقية في جميع
الاحوال وتتوارد عليها الاعراض وان سفسطة النظام والاشاعرة والحسبانية التي يريدان يمجّها خواطر السفهاء هي مذهبه فهو ولتفت اليها التارة

ۓ بهدم

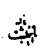
انه يلزم ذلك بيان الحس قد عرفت جوابه الثالث انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يلزم نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب يخلفه سواد اخر لان
الدليل والجواب ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواء امثاله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل
بوجود الاستعداد وان جاز التخلف ولزوم النوع بدل على وجوب افاضة المثل وهذا مبنى قاعدة القوم في اسناد الاشياء الى الفاعل المختار
الرابع لو جوز العقل عدم كل عرض في الآن الثاني من وجوده مع استمراره في الحس لجوز ذلك في الجسم ان الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمرار
في الحس والجواب ان الاصل بقاء كل موجود مستمر والحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل وتخلف حكم الاصل في الاعراض لدليل خارجي فعدم الحكم
ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام واما ما قال ان الشارح ذلك عين السفسطة فهذه جوابه الخامس ان الحكم بامتناع انقلاب
الشيء من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي ضروري لكن الدليل والجواب ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول وكذلك في الآن الثاني
قوله واذا كانت ممكنة في الثاني جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا
يكون ممكن البقاء وليس على هذا النقد بشيء من الانقلاب الذي ذكره وهذا السند لا يخفى غاية الضعف كما هو دينه في الاسندة الآت
المزخرفة ثم ما ذكر من الدليلين الذين احتج بهما الاشاعرة فقال الدليلين قد ذكرنا وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض
بالعرض ومنع كون البقاء زائدا كيف ثبوتهما مذهب للشيخ الاشعري وقد استدل عليهما في محله فليراجع وثاني الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره الاشياء
وقد نكر علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف وغيره فاعترضاته على ذلك الدليل الثاني منقولة من كتب اصحابنا انتهى واقول فيه نظر اما
اولا فلان ما ذكره في وجه ذهاب الاشاعرة الى عدم بقاء الاعراض لا يسمن ولا يغني من جوع اذ لا نفهم صحة تلك المقدمة التي اضطروا الى استعمالها لدفع
تلك الاشكال الجواز ان تكون فاسدة في نفسها كالمقدمة الطفرة التي التزمها النظام لدفع ذلك الاشكال المشهور الوارد عليه في تحقيق حقيقة الجسم مع ظهور
بطلانها على انه لو تم انما يقتضي القول بعدم بقاء الاعراض التي يحتاج اليها بقاء الجوهر لا عدم بقاء الكل كما ذهبوا اليه واما ثانيا فلان ما ذكره من جملة
وجوه ادلة الاشاعرة مدخول بان قيام العرض بالعرض ليس بمحال والسند بما سماعيليا الاشاعرة لا يقوم حجة على الخصم واما ثالثا فلان ما ذكره
من ان دليلهم كما ذكره هذا الرجل له مدخول بان الرجل نعم الرجل وهو المص قدس سره لم يذكر دليلا عقليا اصلا من بقاء الاعراض لظهور انه بديهي
لا يحتاج الى دليل وانما ذكر لوازم فاسدة لدعوى الاشاعرة يحصل منها التنبيه على ذلك لدعوى البداهة اصول الحاصل على ما اشار اليه المص
في اللازم الرابع وشارح المواقف في ذيل هذا المقام انه كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك الحكم ببقاء الاعراض كالالوان
ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا وما ذكره في صورة الاسناد لا على ذلك تنبيه على حكم ضروري كما اشتبه فيها بالامثال توارد الامثال لا يحتاج الى دليل
وانهم قد صرح المص في مفتتح ايراده بان التنبيه على ذلك ليس بمجرد حكم الحس لمشاهدة ومع ذلك قال توهم الناصب كلامه كيف وقد ضم قدس سره الى
ذلك دعوى الضرورة العقلية حيث قال هذا مكابرة للحس وتكذيب للضرورة بخلاف فانه لا حكم لها عند العقل من ان اللون اه وفيما اشار اليه ما ذكره



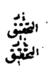
صاحب المواقف في تاويل ما نسب الى افلاطون من قدحه في الحسيات وهو ان جزم العقل بالحسيات ليس بمجرد الحس بل لا بد مع الاحساس من امور تنضم اليه فيلجئ
الامور العقل الى الجزم بما يجزم به من الحسيات لا نعلم تلك الامور المنضمة الى الاحساس الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات بمجرد
تعلق الاحساس بها يقينية وهذا حق لا شبهة فيه وقد صرح سيد المحققين قدس سره في شرحه بان الحسيات والبديهيات هما العمدة في العلوم وهما يقومان
حجة على الغير لما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك في اسبابها اي فيما يفيضها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة انتهى كذا في ريب
في ان مسئلة بقاء الاعراض مما اشترك فيها جميع العقلاء من الحكماء والامامية والمعتزلة ومن تابعهم سوى الاشاعرة الذين هم بمعزل عن الشعور والعقل



واما ما ذكره من التمثيل بغلط الحس في ما الفوارة فالغلط فيه ظاهر لظهور سبب الغلط فيه وعدم اشتراك جماعة من العقلاء في اثباته بخلاف ما نحن فيه
من الجسم واعراضه فان السبب الذي ذكره في غلط الحس عند توارد الامثال كما في ما الفوارة هو ان الحس ان تعلق بكل واحد منها من حيث خصوصه لكن
الخيال لم يتشبث بما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي انه شيء واحد مستمر ثم العقل الخالص عن مزاحمة الوهم والخيال يحكم في ما الفوارة بالنقصان



المدد ويحكم على غلط الحس بالتوجه والتفات ولعمري فيما ذهب اليه النظام والاشاعرة من تقضي الاجسام والاعراض وتجددهما وصول مكر وللصاحبي
بيت العقل يجوز الحكم بغلط الحس في الحكم بالبقاء وكان النظام والاشاعرة وصوفي ذلك تماما قرب الصوفية من الخلق الجديد من حيث بنا ملوك في حقيقة
ما ارادوه من ذلك فانهم ارادوا ان لك ان الماء كالمدوم ويتجدد بالعين والامداد ما كذلك الاشياء الظاهرة كلها التي با في حضرت الله فهو لو انقطع المدد
عنها لحظة لا ينعدمت رأسا وليس في ذلك حكم بنقض المخلوقات وتجددهما انا فانا كما ذهبوا اليه فتامل واما رابعا فلان ما اجاب به عن اول الحالات
المحسن التي الزمها المص قدس سره فيتوجه عليه ان شارح المقاصد قال موافقا لغيره ان المتحيز ان اعتبر مع التحقيق تسمية تاما وحقيقة فلا ريب ان ذات التنفا



وحقيقته اعني مهيته اي ما يتعقل منه واذا اعتبر لا مع التحقيق سمي هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي انتهى فان اراد الناصب بالهوية قوله

الاشخاص

لا شخاص في الوجود الخارجي بما يمتازون به وبانها لا بشخصها انها اه المهية المعتبرة لا مع التعين نفسها لم وان اراد به الوجود فكذلك لان الوجود مشترك
بين الموجودات باتفاق الاشاعرة فكيف يوجب تمايزها وان اراد بها معنى اخر فليبينه اولا ثم حتى ننظر في صحته وفساده وايضا اذا عزل الناصب التشخص عن كونها
معينة للتشخص وليس لها مدخلية في امر سوى ذلك فقد حكم انها في عداد بناطها بحالها من الاشخاص بمنزلة الحجر الموضوع بجنب الانسان ومستحسن اسقاطها
اوثبها اياه اسلافه من الاشاعرة واما خامسا فلان ما اجاب به عن ثاني الحالات اللازمة مدفوع بما تقدم واما سادسا فلان ما اجاب به عن ثالث الحالات اللازمة
مدخول بان حكمه بان مبعض الاستعداد مع استواء الفائض على الجسم ذو الفاعل المختار في قاعدة الاشعري من نوع مدخليته شئ سوى مذهبه في حدوث
شئ من الاشياء بل صرح صاحب المواقف في بحث قدم ارادته تعالى بان هذا مذهب الحكماء حيث قال وقالت المعتزلة انها حادثة في ثم بذاتها لا بارادة تعالى فكانه
ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض انتهى فظهر ان الناصب لضيق الخناق عليه اضطر في اصلاح كلام الاشعري الى ضم ما
اليه الفلاسفة مع تشنيعه على اهل العدل في موافقتهم اياهم في بعض المسائل مع الفلاسفة وايضا قد مر الكلام على عدم جريان العادة وبهذا قبح
من المقصود والعيان فيما نحن فيه من منطان الترتب من قبيل الرجم بالغيب واما سابعا فلان ما ذكره من ان لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل اه فان قصد به
الايراد على المص قدس سره فغير متوجه لانه لم يقل بوجوب افاضة المثل وانما القائل به الناصب صحيحا به وان قصد به الايراد على مشايخهم في قولهم بلزوم
النوع ووجوب دوامه على انه يمكن حمل كلام المص على بعد بوجوده اي مثله المثل فيه على الوجه العادي الزاما فافهم واما ثامنا فلان ما اجاب به
عن رابع الحالات مدفوع بان الاصل والاستصحاب من المسائل التي يختلف الاصوليون في كونها صالحة للتمسك بها في العلوم الظنية اولا فكيف
يجعل حجة فيما يطلب فيه اليقين كما فيما نحن فيه واما تاسعا فلان ما اجاب به عن خامس الحالات بان امكان الوجود غير امكان البقاء اه فمردود
بان مراد المص من قوله الاعراض كانت ممكنة لذاتها في الآن الاول اي كان متصفا بهذا الامكان فيه فيجب ان يكون ممكن البقاء في الآن الثاني
ولم يرد انها ممكن الوجود في الزمان الاول فيجب ان يكون ممكن الوجود في الزمان الثاني حتى يندفع بان امكان الوجود في الزمان الثاني باق بحاله
وانما ارتفع امكان البقاء فيه فيجوز ان يكون العرض ممكن الوجود في الآن الثاني ولا يكون ممكن البقاء واما عاشرا فلان ما ذكره من ان شيوع
ما منعه المص من امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا مذهب الاشعري فقد اسند اجلهما في محله مجاب بقولنا نعم قد استدل الاشاعرة
عليهما لكن بما يليق بلحيتهم ولحية شيخهم وشارب الناصب الذي يذوق شرب شبهته في الكوز والضالين مخاز كون ذلك الاسناد لا لان كتاب المواقف
الذي فيه ما هو اخر كلام القوم واودع فيه جميع ما امكنهم في الذب عن حريم شيخهم فليطالع ثمه واما حادي عشر فلان قوله في ثاني الدليلين مذكور
بما ذكره كثير من الاشياء اه فيه اعتراف بصحة كلام المص والحمد لله ونعلم ان هذا الدليل الثاني هو العمدة عند متكلمي الاشعري كما صرح به صاحب
المواقف ومع هذا ظهر انه اضعف الادلة التي في العالم بحيث اعترف الناصب مع غاية تعصبه بانه مدخول واما ما ذكره من ان تلك الاعتراضات مما ذكره
علماء السنة والاشاعرة منهم صاحب المواقف فان اراد به ذكرهم لها مجردا عن رد في كتبهم بعد وصولها اليهم من علماء الامامية ومنهم المصنف قدس
سره فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد ان تلك الاعتراضات من نتائج افكار علماء اهل السنة والاشاعرة فهو كذب واضح لانه لم يذكر شئ من كتبهم
الا في كتاب المواقف ونحوه مما الف قريبا من زماننا والكل متاخر عن زمان المص بسنين كثيرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث العاشر
في ان القدم والحدوث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتي قائم بذات الله تعالى وذهب الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتي قائم
بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم لو كان موجودا مغايرا للذات لكان اما قديما او حادثا فان كان قديما لكان له قدم اخر ويتسلسل
وان كان حادثا كان موصوفا بنقيضه وهو محال وكان الله تعالى محلا للحوادث وهو محال ولو كان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم والكل معلوم البطلان
واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذي هو شرطه وكان الشئ موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل والحق ان القدم والحدوث من الصفات
الاعتبارية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعري وما اطلعت على قوله فيه واما قوله
لو كان القدم وصفا ثبوتيا فاما ان يكون قديما فيكون له قدم اخر ويتسلسل فالجواب عنه انا لا نسلم لزوم التسلسل اذ قد يكون قدم القدم نفسه فيصح ان
يكون قدم القدم اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان المص لم يقل ان الشيخ الاشعري
ذهب الى ذلك بل قال ذهب بعض الاشاعرة الى ذلك ولا يلزم ان يكون قول اصحابنا قولا له فان زيادة الوجود قول لاكثر الاشاعرة وليس قولا
له لانه قائل بعينية الوجود في جميع الموجودات كما هو المشهور المقرر لدى الجمهور وثانيا ان ما ذكره في الجواب مدخول بما حقق في الشرح الجديد
للتجريد وحاشيته القديمة من ان الصفة القائمة بشئ لا يجوز ان تتصف بصفة هي عينها نعم لو كانت قائمة بالذات جاز اتصافها بصفة هي عينها
كالوجوب فانه عين الوجود القائم بالذات ولهذا كان موجودا بوجود هو عينه فالقدم لما كان قائما بالقديم لم يجز ان يتصف بقدم
هو عينه وايضا مدفوع بما سبق من كلام المص الرامي حيث سخف القول بعينية الصفات معللا بانه مثل ان يقول عالم لا علم له فاذ لا قدم له سوى
لا سواه وهذا التعليل والتمثيل جار فيما نحن فيه فلا يمكنهم ان يقولوا في مقابل كلام المص لو امرهم بما ذكر ان قدم القدم عينه كما لا
يخفى وثالثا ان ما ذكره ثانيا من ان وجود فرد من افراد الطبيعة لا يستلزم وجود جميعها مردود بما حقق في الكتابين ايضا من ان نوع الصفة اذا
كانت من الموجودات الخارجية لا يجوز ان يكون فرد منها عارضا للشئ وصفة له ولم يكن تلك الصفة موجودة فقدم القدم لما كان نوعه

موجودا كان عند عروضه للقدم موجودا وبقيا اخرى لا يجوز ان يكون بعض افراد حقيقة النوعية الموجودة وجودية موجودة في الخارج
بعضها اعتبارية ممتنع الوجود فيه فالبياض مثلا لما كان شانه الوجود في الخارج لم يجز ان يتصف به الشيء اتصافا يترتب عليه الاثار الا بان
يوجد موصوفه بالوجود الخارجي والا لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ويتحرك بالحركة المعدومة وهذا سفسطة ظاهر
البطلان صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد وتلقاه بعض اجلة المتاخرين بالقبول وهو حق لا ريب فيه وبما ذكرنا انفا اندفع ما اطال الناصب في تحصيل السقيم
والحاصل ان بديهة العقل حاكمة بانه اذا كانت الصفة معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه كما لا يمكن اتصاف
الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه نعوت البصر كذلك لا يمكن اتصاف القديم الموجود الثابت بالقدم المعدوم بحيث يترتب عليه ثبوت
القدم وانه القائل بثبوت القدم فهاهنا نقول يلزمه القول بثبوت قدم القدم لان التسلسل الذي حمله على القول به لازم في القدم وهو انه لو لم
يكن ثابتا فاتصاف الموصوف لما كان اتصافا بالقدم حقيقة موجودة في قدم القدم اذ لو لم يكن ثابتا لم يكن اتصاف القديم به اتصافا حقيقيا ثم لا يخفى ان
الناصب لم يتعرض لجواب ما نسبه الى الكرامية لانهم فرق من فرقهم وانكانوا من اهل السنة والجماعة **قال المصنف** رفع الله درجته البحث الحادي عشر في العدل

في العدل

وفيه مطالب **الاول** في نقل الخلاف في مسائل هذا الباب اعلم ان هذا اصل عظيم يبتني عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا
وبدونه لا يتم شيء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبي من الانبياء على الاطلاق لا بعلى ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى ومن اختاره
لنفسه مكنه ان يخرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرائع السابقة واللاحقة ولا يجزم بصدق نبي مرسل او ملك مقرب
او مطيع في جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق والعاصين فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له ان يلقى الله تعالى
بمثل هذه العقائد الفاسدة والاراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد للمطامع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول عقد هذا البحث لاثبات
العدل الذي ينتسبوا اليه هم والمعتزلة وحاصله انهم يقولون باختيار العبد في الافعال وانه خالق افعاله والا لم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار
ويقولون بوجوب جزاء العاصي وبالحسن والقبح العقليين وغيرهما مما يذكره في هذا الفصل ويدعي ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبي من الانبياء وهذا
دعوى باطلة فاسدة ونحن ان شاء الله تعالى نذكر في هذا البحث كل مقالة من مقالتي الامامية والاشاعرة على حدة ونذكر حقيقة تلك المسئلة فانه من
بالانصاف ان شاء الله اقول سيرى الناظر ان شاء الله تعالى قيام البرهان على مقالة الامامية ومذاهبهم من السمع والعقل ويدل على ان اهل العدل والتوحيد
هم القائلون بما ذكره المصنف قوله تعالى شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لا اِلهَ اِلّا هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لا اِلهَ اِلّا هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ اِنَّ الدّينَ عِنْدَ اللهِ
الْاِسْلامُ الاية قال صاحب الكشاف ان قوله تعالى لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا اردفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد اذن
ان الاسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عنده في شيء من الدين وفيه اشارة الى ان من ذهب الى التشبيه او ما يؤدي اليه كاجازة
الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى انتهى وللفاضل التفتازاني في حاشيته على الكشاف
هيهنا كلمات قد الفنا لدفعها رسالة منفردة سميناها بالنور الوحيد في تفسير اية العدل والتوحيد **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية وتابعوهم

مبحث الحسن والقبح

من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال او وجوه واعتبارات تقع عليها وقالت الاشاعرة ان العقل لا يحكم بحسن شيء البتة ولا
بقبحه بل كلما يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم والعدوان والقتل والشرك والالحاد وسب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن **قال**
الناصب خفضه الله اقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة **الاول** صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان
مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة
وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب
في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال
العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
ومن تابعهم من الامامية عقلي وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لا يستقل فيه العقل حاكم هذا مذهب الفريقين فيا معشر
العقلاء باي مذهب يلزم ان يكون الظلم والعدوان والقتل والشرك وسب الله ورسوله وما ذكره من الترهات والطامات حسنا هل الشرع حسن هذا الا
وحكم بحسنه وعلى تقدير ان يكون الشرع حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم ما يقول فعلم ان الرجل كودن طامات
متعصب متعصب لنفسه لا لله ورسوله والعجب انه كان لا يتامل ان العقلاء ربما ينظرون في هذا الكتاب فيفتضح عندهم ما اجهله من رجل متعصب نعوذ
بالله من شر الشيطان وشركه **واقول** قد اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه
ولذلك اسند واخلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على
ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان هذا محصل المذهبين وقد ظهر منه ان الاشاعرة حيث حكموا بان لا قبيح منه تعالى وبالنسبة اليه فقد جوزوا ان يصدر عنه تعالى
ما يستقبحه العقل والقبح ان انكار الناصب لما نسب اليه من القول بما ذكر لا لانكار القائل بل تمويه وتلبيس لدفع شناعة الناس الا معتقدهم نفي
العدل كما صرح به شيخهم وشاعرهم نظامي الكنجوي حيث قال **نظم** اگر عدلست در دنیا و در کو   جز او در نشاط من ندارد ره   اگر داغ دوران

زحته هست جواز دران ناخوش ما زبست اكر چه هر چه هست كو نكو نيست جز بحقت ما اشير و مرا شود وسيجئ تحقيق مسئلة الحسن والقبح في موضع اللائق به انشاء الله تعالى

قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية وقفنا بوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب ولا عبث ولا فحشاء والفواحش والقبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله منزه عنها وبرئ منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة وصوابا لان الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لا مؤثر غيره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب لذلك جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولا يلزم من قولنا لا مؤثر في الوجود الا الله ان يكون الفواحش والقبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن مباشرته وكسبه والله تعالى خالق الافعال ولا قبح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كما سيجئ في مبحث خلق الاعمال فالنسبة اليهم هو افتراء محض ناش من تعصب وعرض فاسد انتهى واقول لما قال الناصب بانهم انما حكموا بان الله تعالى لا يفعل القبيح لاجل انه لا قبيح منه تعالى ولا واجب عليه فقد اعترف بانه يصدر منه تعالى ما يستقبحه العقل كما مر ويكون في الدليل على انهم قائلون بصدور الفحشاء حقيقة ما حكاه الشارح الجديد للتجريد من انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاد ابا اسحق الاسفراينى الاشعري فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا للاستاد بانهم ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال الاستاد سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء فافهم واما ما ذكره من ان الفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال فهو كلام مبني على القول بالكسب وسيبطله المصنف قدس سره ونحن نشيد اركانه انشاء الله تعالى وكذا القبح اجمالا لاما اشتهر من انه لا يغني بحال الجهشمي وكسب الاشعري قال المصنف رفع الله درجته وقالت الامامية رضي بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره لانه لا يقضي الا بالحق وقالت الاشاعرة لا نرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد وقال الناصب خفضه الله اقول نقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله والكفر والفواحش والمعاصي والظلم وجميع انواع الفساد ليست القضاء بل هي المقضيات والفرق بين القضاء والمقضي ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له والقضاء وانكاره بالقياس الى النسبة الثانية دون الاولى ثم انهم قائلون بان التمكين على الشر ورد من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم ما يلزمون به الاصحاب انتهى واقول حاصل كلام الاشاعرة وما ذكره الناصب من الفرق بين القضاء والمقضي ان ههنا امرين قضاء وهو فعل قائم بذات الله تعالى ومقضي وهو المفعول المنفصل عنه فالقضاء كله خير وعدل وحكمة فرضى به كله والمقضي قسمان منه ما يرضى به ومنه ما لا يرضى به وفيه نظر اما اولا فلانا لو سلمنا ان القضاء غير المقضي لكن الرضا بالصفة يستلزم الرضا بالاثر واما ثانيا فلان ما قيل من ان الرضا انما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء مردود بان القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث ذاته وكونه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث المحلية والكسب لبطلان الكسب على ما سيجيء انشاء الله تعالى ونقول ههنا ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب الرضا به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات بأجمعها الى القضاء والقدر مع ان الحديث النبوي وهو قوله صلى الله عليه وآله الخير فيما يقضي الله يدل على ان الرضا بالمقضي من حيث ذاته واجب مطلقا ورد من انه تعالى خالق الخير والشر فاريد بالشر ما لا يلائم الطبع وان كان مشتملا على مصلحة لا ما كان قبيحا خاليا عن المصالح فان الشر يطلق على معنيين احدهما غير الملائم للطبع كخلق الحيوانات المؤذية والثاني ما يكون مستلزما للفساد كالسرقة واللواطة والزنا وامثالها والممتنع على الله تعالى الشر بالمعنى الثاني دون الاول واما ثالثا فلان ما ذكره من دعوى الاجماع على بطلان الرضا بموت الانبياء عليهم السلام اسخف من دعوى الاجماع على امامة ابي بكر نعم موت الانبياء عليهم السلام غير ملائم للطباع لامته من حيث حرمانهم عن سعادة ارشاده وشرف صحبته لا انهم لا يرضون بذلك بعد رضوان الله تعالى كيف والعاقل يعلم ان الاصلح بحال الانبياء عليهم السلام خلاصهم من مضيق الدنيا ووصولهم الى لقاء ربهم وايضا يمكن ان يكون حكمته تعالى مقتضية لبعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال النبي الثاني عدم بقاء الاول الى غير ذلك من المصالح التي يحيط بها العقل واما رابعا فلان ما ذكره من ان التمكين من القبيح قبيح مردود بان القبيح هو التمكين على خصوص القبيح لكنه تعالى مكن المكلفين عنه فقط بل مكنهم عن كل من الحسن والقبيح فافاض عليهم الوجود واعطاهم القدرة والآلات وخلق لهم الآلات وفعل الالطاف وارسل الرسل ونصب الحجج وانزل الشرائع واقام البراهين لكل مكلف فكل من تواكلهم على الشرائط الموصلة لهم الى الثواب من قبل نفسه فهما عرض لهم وحيل وصلة الى الثواب سعد من قبل نفسه ومن ابى فقد شقي من قبل نفسه وذلك يجري مجرى من ولم وليمة وبسط بساطا وفتح الدهليز واذن للناس في الدخول اذنا عاما وارسل رسله الى كلهم فمن وصل منهم اليها بنية استنفع ومن لم يصل حرم ذلك من قبل نفسه لا من قبل صاحب الوليمة والحمد لله على نعمائه قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية والمعتزلة لا يجوزون ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر اخرى وقالت الاشاعرة لا يعاقب الله الناس الا على ما لم يفعلوه ولا يلومهم الا على ما لم يصنعوه وانما عاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سببه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فما لهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل ويقول ما منع الناس ان يؤمنوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه

ويعاقب الناس على كسبهم لمباشرتهم الذنوب والمعاصي ويلوم العباد بالكسب الذي منهم وهو خالق الاشياء والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض
فهو معترض والمعترض من باشر الفعل لا من يخلق وكذا اللوم انتهى **واقول** النص الدال على انه تعالى خالق كل شيء مخصوص بالعقل الحاكم بانه تعالى لم يخلق ذلك
المقدسة ويعارضه النصوص النقلية كقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين والادلة العقلية الدالة على ان العبد فاعل لفعل نفسه كما سيجيء فيكون
المراد انه تعالى خالق لجميع الافعال المنسوبة اليه ان قيل انه تعالى انما قال انه خالق كل شيء تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عند الامامية والمعتزلة كذلك قلنا يجوز ان يكون التمدح نفسه لكونه اتقن واجل واكبر ذاتا ونفعا فلا حاجة في ذلك التمدح
الى العموم واما حديث الكسب فسيجيء الكلام فيه في موضعه ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته قالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما
يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض المولم بحيث ينتفي العبث والظلم وقالت الاشاعرة لا يجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من
الاغراض ولا لمصلحة ويولم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز ان يخلق خلقا في النار مخلدين فيها ابدا من غير ان يكون قد عصوا اولا **وقال الناصب**
خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا
ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء والالهيين وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تاثير
للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق انتهى **واقول** لا يخفى ان اهل السنة يشنعون دائما على الامامية والمعتزلة بموافقتهم للفلاسفة في بعض المسائل
وان وقع تلك الموافقة على سبيل الاتفاق وههنا افتخر الناصب بموافقة الحكماء للاشاعرة ومن المضحكات انه اورد بدل الفلاسفة لفظ الحكماء تبعيدا
للاذهان عما كانوا يشنعون به غيرهم من موافقة الفلاسفة ثم جعل الاشاعرة المتاخرين عن الفلاسفة بالوف سنين متبوعا لهم مع ان ما نسبه اليهم من
موافقتهم للاشاعرة في نفي تعليل افعال الله تعالى عن الاغراض افتراء عليهم وانما ذلك شيء فهمه بعض القاصرين عن ظواهر كلامهم وقد صرحوا بخلافه
في مواضع منها ما ذكره بعض المتالهين من المتاخرين حيث قال في خطبة بعض مصنفاته والصلوة على الغاية والمقصود محمد منبع الوجود ثم قال في شرحها فان قلت
ان يقول انكم منعتم الاغراض بالنسبة الى افعال الجواد المطلق وقلتم ان فيضه للوجود ولوازمه جودا مطلقا فلا يستلزم شيئا من الاغراض والا انحط
معنى الجود كما قررتموه فكيف اثبتم الغاية وجعلتموها ههنا العلة في الفيض وذلك ينافي ما قررتموه ثم اجاب بانا لا نمنع الغرض مطلقا وانما منعنا الغرض
المستلزم للاستكمال اولا ظهار الكمال ولم نمنع الغاية اللازمة في افعال الكامل لان فعل الكامل يجب ان يكون كاملا في حد ذاته لاستحالة ان يصدر
عن الكامل ما ليس بكامل بل افعاله كلها كاملات مشتملة على الحكم والاغراض وغاياتها بحيث تعجز العقول عن تفصيلها واذا تحقق ذلك لم يلزم التناقض بين ما
قررناه اولا وبين ما اثبتناه ههنا من ان الغاية من الافاضة المذكورة والمقصد الحقيقي منها هو النشاة المحمدية من حيث ان الوجود على ترتيبه
المختوم بالوجود الكامل الظاهر في خصايص تلك الوجود اصح ان تكون الغاية كلها موجودة مقصودة بالغرض لانها كالشروط والاسباب المعدة للنشاة
الخاتمة فلا جرم صح ان تكون انها الغاية والمقصد وهذا دقيق لا يفهمه الا اهل الالباب لا من قنع بالقشور انتهى كلامه واما **قول الناصب** ان اراد تخليد عباده
في النار فهو المطاع الخ ففيه انه يقتضي نفي الحكمة والمصلحة عن افعاله تعالى ايضا ويعلم منه ان ما ذكره المتاخرون من الاشاعرة في بعض الرسائل من انا
ننفي الغرض والغاية دون الحكمة والمصلحة كلام لا اصل له عندهم وانما ذكروه عند ضيق الخناق والاستحياء عن الافتضاح عند العقلاء انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته وقالت الامامية لا يحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولا يصدق المبطلين ولا يرسل السفهاء والفساق والعصاة وقالت
الاشاعرة يحسن كل ذلك **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا حسن ولا قبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين
في العقل وهو يرسل الرسل وهم الصادقون ولو شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم في خلقه ولا يجب عليه شيء ولا شيء منه قبيح يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد انتهى **واقول** اما ان الاشاعرة لا حسن ولا قبح عندهم بالعقل فدليل على انهم معزولون عن العقل بل عن السمع ايضا كما سنوضحه ان شاء الله
واما ان عادته جرت بالعادة فقد سبق الكلام في بطلانها بما لا مزيد عليه فالبناء عليه كالبناء على الهواء او الرقم على الماء ثم لا يخفى ان قول الناصب ولو
شاء الله تعالى ان يبعث من يريد من خلقه فهو الحاكم صريح في تجويز بعث النبي الكاذب فان قوله من يريد من خلقه عام شامل للصادق والكاذب ولم يصرح به
استحياء وهو دليل على تعنتهم فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ان الله سبحانه وتعالى لم يكلف احدا فوق طاقته وقالت الاشاعرة لم يكلف
الله احدا الا فوق طاقته وما لا يتمكن من تركه وفعله ولاموهم على ترك ما لم يعطهم القدرة على فعله وجوزوا ان يكلفه الله تعالى مقطوع اليدين الكتابة و
من فاقد الزكوة ومن لا يقدر على المشي الملازمة الطيران الى السماء وان يخلق العاطل الزمن المفالج الاحيا وان يجعل القديم محدثا والمحدث
قديما وجوزوا ان يرسل رسولا الى العباد بالمعجزات ليامرهم بان يجعلوا الجسم الساكن بعينه متحركا في حالة واحدة ويامرهم بالكتابة الحسنة ولا يخلق لهم
الايدي والالات وان يكتبوا في الهواء بغير دواة ولا مداد ولا قلم ولا يد ما يقراه كل احد وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول تكليف ما لا يطاق جائز عند الاشاعرة لانه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ومنعه المعتزلة
لقبحه عقلا والحال انهم لا بد ان يقولوا بوقوعه لان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب وكلفه الايمان فهذا تكليف ما لا يطاق لان ايمانه محال الوقوع فوق طاقته
لانه ان امن لزم الكذب في خبر الله تعالى وهو محال فثبت وهذا شيء يلزم المعتزلة القول بتكليف ما لا يطاق ثم ان ما لا يطاق على مراتب اوسطها ما لا
يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام اولا بان يكون من جنس ما يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء

ان الله تعالى يفعل لغرض العباد

كلام لبعض المتالهين في تعليل افعاله

قال المص في نهاية الوصول ان النصوص دالة على انه تعالى شرع الاحكام لمصالح العباد ثم ان الامامية والمعتزلة صرحوا بذلك وكشفوا الغطاء حتى قالوا انه تعالى يقبح منه فعل القبيح والعبث بل يجب ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وغرض واما الفقهاء قد صرحوا بانه تعالى انما شرع هذا الحكم لهذا المعنى ولاجل هذه الحكمة ثم يكفرون من قال بالغرض مع ان معنى الكلام الغرض لا غير ويقولون انه وان كان لا يجب تعليله رعاية المصالح الا انه تعالى لا يفعل الا ما يكون مصلحة لعباده تفضلا منه واحسانا انتهى منه

فالاعلى

والامثلة التي ذكرها الرجل الطامات مما يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرفت ان معنى هذا
التجويز فيما سبق انتهى واقول قد مر ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة انما هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا مقتضى حكمته كما دل
عليه قوله تعالى وكتب على نفسه الرحمة وعبر عنه بالايجاب بمعنى ايجاب غيره تعالى شيئا عليه كما توهمه الاشاعرة والايجاب بذلك المعنى مما يجب القول به نقلا اذ لم يثبت عقلا
كما عرفت واما قوله انه يفعل ما يشاء فان اراد به الاشارة الى قوله تعالى يفعل الله ما يشاء يتوجه عليه انه لا يستلزم ان يشاء القبيح ثم وهو ظاهر
فلا يدل على صدور القبيح عنه تعالى وان ذكره كلاما من عند نفسه من غير الاشارة الى الاية فلا التفات اليه اصلا واما قوله والحال انهم لا يؤمنون
به فان الله تعالى اخبر بعدم ايمان ابي لهب ومن يحذو حذوه بالاسناد الفاسد وخرج عن ذلك ان شبهة اخبار الله تعالى بعدم ايمان ابي لهب يشبه شبهة تخلف علمه تعالى من
اجابتها المصنف قدس سره في كتاب نهج الوصول ونهاية الوصول بالمنع من الاخبار بعدم ايمان ابي لهب لوعده بانه سيصلى نارا الابد على الاخبار
بعدم تصديقه للنبي لامكان العذاب بالجسم كالفاسق ولو سلم قلنا ان نقول لانه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه وكذا قوله تعالى في قصة نوح انه
لن يؤمن من قومك الا من قد امن اي بتقدير عدم هداية الله تعالى لهم الى ذلك سلمنا لكن نمنع انهم كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم
بل يتنجز اورده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف ولو سلم ان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر به من الايمان لم يلزم منه ان تصديق هذا الخبر
عينا لان الايمان انما يجب ان علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء علمه المكلف او لم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه به
والحقيقة الايمان التصديق الاجمالي بان كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي فهو مشروط
بعلمه بوجود هذا الخبر عينا ولا نسلم علم ابي لهب به حتى يلزم المحال ولنختم هذا الفصل ببعض المناظرات الجارية في هذا الباب لعدم صغر الحرامكان
فرعون يفيد على الايمان قال لا ولا يعلم موسى انه لا يفعل قال نعم قيل فلم يبعثه الله اليه قال ليسحر به واجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم
يدفع ان يكلف الله عباده ما لا يطيقون فسكت النظام فقيل له لم سكت قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف ما لا يطاق فاذا التزمه ولم يستحي
فيما الزمه فالجبر لعيدان وكان نظرها ما دليل على ان الاستطاعة قبل الفعل قال الحر والفارة قال الطرشي قال ما قلت الا الحق لولا ان الفارة
معلم ان السنو يقدر على اخذها لما هربت منها وساعدك مجبرا عن قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا قال هذا لا معنى له لانه المانع لهم فما معنى قوله
ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وامنتم قال قد فعله لكم وعذبهم من غير ذنب ولا معنى لهذه الايات قال هذا رد للكتاب قال البشر اصنع اذ كان هذا
هو المذهب وسيجيء تفصيل الكلام في هذه المسئلة في المطلب الثامن المعقود للبحث بالذات عنها فانتظر **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت الامامية ما
اضل الله تعالى احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة والموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم
واغواهم وانه يجوز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يامرهم الا بسب الله ومدح الشيطان ويكون من سب الله ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع
الشرك مستحقا للثواب والتعظيم ويكون من مدح الله طول عمره وعبده بمقتضى اوامره وذم ابليس دائما في العقاب المخلد واللعن المؤبد وجوزوا ان يكون
فيمن سلف من الانبياء من لم يبلغنا خبره ممن لم يكن شريعته الا هذا **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الاشاعرة ان الله تعالى خالق كل شيء ولا
يجري في ملكه الا ما يشاء ولا يجوزون وجود الالهين الخالق كالمجوس بل يقولون هو الهادي وهو المضل كما نص عليه كتابه المجيد يضل من يشاء ويهدي
من يشاء وهو تعالى يرسل الرسل ويامرهم بانشاء الخلائق وما ذكره الرجل الطامات من جواز ان يرسل الرسل بغير هداية فقد علمت معنى هذا التجويز
وان المراد من هذا التجويز نفي وجوب شيء عليه وهذه الطامات المبتلة لقلوب العوام لا ينفع ذلك الرجل وكل ما نسب من الطامات افتراء بل هم اهل السنة والجماعة
والهداية انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان قوله تعالى ان الله تعالى خالق كل شيء اشارة الى مفهوم الاية الموهم لما قصده الناصب العموم وقد ثبت
عمومها مخصوص بقوله تعالى تبارك الله احسن الخالقين وغير من ادلة العقل والنقل واما قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فهو ليس بمعارض ولا حديث
كما توهمه بعضهم وانما هو كلام ما ذكره ابو اسحق الاسفرايني الاشعري عند مخاطبة القاضي عبد الجبار المعتزلي ثم اشتهر والتبس بالحديث فلا يعبأ به واما قوله لا
يجوزون وجود الالهة في الخلق كالمجوس ففيه ان اهل العدل والتوحيد لم يقولوا بتعدد الخالق ولا بعدم كونهم مخلوقين لله تعالى حتى يلزمهم القول بتعدد
الالهة كالمجوس وانما يلزم مشابهة المجوس والنصارى لاهل السنة القائلين بتعدد الصفات الزائدة وعدم خلق الله تعالى اياها انتهى الناصب لك لتعلم
ان من كان بيته من الزجاجة لا يرجم الناس بالحجر ومن كان ثوبه من الكاغد يحترز عن المطر واما ما استدل به على انه تعالى هو الهادي والمضل من قوله تعالى
يضل من يشاء ويهدي من يشاء فهو مدفوع بما فصله الاصحاب في تحقيق معنى الهداية والضلالة وحاصله ان الهدى يستعمل في اللغة بمعنى الدلالة
والارشاد نحو ان علينا للهدى وبمعنى التوفيق نحو والذين اهتدوا زادهم هدى وبمعنى الثواب نحو سيهديهم ويصلح بالهم في قصة المقتولين
ونحو ان الذين امنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم جنات تجري من تحتها الانهار وبمعنى الفوز والنجاة نحو لو هدانا الله لهديناكم
اي لو انجانا لانجيناكم لانكم اتباع لنا فلو نجانا لنجوتم ونحو والله لا يهدي القوم الكافرين اي لا ينجيهم وبمعنى الحكم والتسمية نحو فما لكم في
المنافقين فئتين الى قوله اتريدون ان تهدوا من اضل الله المعنى ما لكم مختلفين فيه فبعضكم يسميهم مهتدين وبعضكم يسميهم ضلالا
اتريدون ان تسموا مهتديا من سماه الله ضالا او حكم بذلك عليه ومنه قول الشاعر ما زال يهدي قومه ويضلنا جهلا وينسبنا الى الكفار ولما
الضلال فيعبه لفظان ضل واضل اما لفظة ضل فقد يكون لازما نحو ضل الشيء اي ضاع وهلك ومنه قوله تعالى قالوا ضلوا عنا اي ضاعوا ونحو

لصغر

البشر اصنع اذ كان هذا هو المذهب

الاشارة الى كذا

ضل من تدعون الا اياه اى ضاع وبطل وقد يكون متعديا نحو ضل فلان الطريق والدار وضل عنهما اذا جهل مكانهما ومنه قوله تعـ فقد ضل سواء
السبيل واما لفظة اضل فيأتى على وجوه احدها ان يكون بمعنى ضل للتعدية ويكون الهمزة للفرق بين ما يفارق مكانه وما لا يفارقه قال ابن
يقال اضللت الطريق والدار ولا يقال اضللتها لما كانت لا تفارق مكانها ويقال اضل بعيره ولا يقال ضاع عن بعيره لما كان البعير يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير
يفارق مكانه اللهم الا ان يكون البعير يفارق مكانه بان يكون مربوطا او محبوسا فيكون كالطريق يقال فيه ضل عن طريقه ولا يقال اضله وثانيها ان يكون
من ضل اللازم الذى بمعنى ضاع وبطل فيرد الهمزة للتعدية الى واحد فيقال اضله اى اضاعه وابطله ومنه قوله تعـ اضل اعمالهم اى ابطلها وثالثها بمعنى الحكم
والتسمية يقال اضل فلان فلانا اى حكم عليه بذلك وسماه كقوله ع شعر ما زال يهدى قومه ويضلنا وكقول الكميت فى مدح اهل البيت وطائفة قد كفرونى
بحبكم وطائفة قالوا مسئ ومذنب ومنه قوله تعـ اتريدون ان تهدوا من اضل الله ورابعها بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اى وجدته ضالا
كما يقال اجبنته وابخلته اى وجدته كذلك وعليه حمل قوله تعـ واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب وخامسها
ان يفعل ما عنده يضل ويضيفه الى نفسه مجازا لاجل ذلك كقوله تعـ يضل به كثيرا اى يضل عنده كثير وان جاز ان يحمل هذه الاية على معنى يحكم فيه
بضلاله كثير وعلى ما ذهب اليه اصحابنا يجوز ان جعل الله هذا القرآن اضلالا لا لخلقه وان الحق فى خلاف ما اجابه تعـ حيث يقول الكافرون علوا كبيرا
وسادسها ان يكون من ضل المتعدية ويرد الهمزة للتعدية الى مفعول ثان ويصير متعديا الى اثنين نحو اضله الطريق ومنه قوله تعـ اضلونا السبيل وقوله
ليضل عن سبيله بالضم وان كان نحو ليضلونا عن الهدى ونحو ذلك هذا هو الاضلال بمعنى الاغواء وهو محل الخلاف بيننا وبين اصحابنا وليس فى
القرآن ولا فى السنة شئ يضاف الى الله تعـ بهذا المعنى فلا يكون لهم فى ذلك شبهة قط كما عرفت واعلم ان قول اصحابنا ان الله تعـ هو المغوى عن الدين
المضل عن الرشد المانع عن سواء السبيل وان كل ضلال هو فعله باطل مضمحل ولا دليل لهم عليه واما نحن فدليلنا اللغة والمعنى والعقل والسمع اما
اللغة فلم يرد لفظ اضل بمعنى خلق الضلال ولا لفظة هدى بمعنى خلق الاهتداء ومن حمل غيره على سلوك طريق جبرا لا يقال هداه اليها وكذلك من صرف
غيره من طريق لا يقال اضله عنها واما المعنى فهو انه لا خلاف بيننا وبين اصحابنا ان التكليف لا يصح الا مع البيان والاضلال والاغواء والتلبيس
فصح ان يجامع التكليف ايضا فلو كان الله اضلهم عن الهدى لما امكن الاحتجاج عليهم بالكتب والرسل ولكان لا معنى للترغيب والترهيب والوعد والوعيد
والتوبيخ نحو قوله تعـ فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ونحو ذلك وايضا فالاضلال والاغواء الوارد على سبيل
التلبيس انما يصدر ممن يعجز عن المنع والقهر كالشيطان وهو ظاهر واما العقل فهو ما ثبت من ان الله تعـ عدل حكيم لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا ياخذهم
بما لا يذنبون اذ ذلك يؤدى الى ابطال الكتب والرسل والتكليف ويرفع فائدة الامر والنهى ونحو ذلك وايضا فكيف ينهى عن الاضلال والاغواء ويفعله
والطارق من العقلاء ينزه نفسه عن ان يفعل ما نهى عنه ولهذا قال شعيب وما اريد ان اخالفكم الى ما انهاكم عنه ان اريد الا الاصلاح وقال تعالى
اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وفى الاخبار انه نزل بقوم موسى بلاء فسالوا ربه عن سبب ذلك فقال فيكم رجل نمام فقال موسى اخبرنا به يا رب لنخرجه
فقال تعـ كيف اعيب خصلة ثم افعلها وقال الشاعر لا تنه عن خلق وتاتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم وبالجملة فلو نسب الى بعض الحكماء انه يريد
فعل كل فساد واضلال الخلق انه يغوى عبيده ويضلهم عن الرشد لو ابلغ موانعه مضطرا لم يرد نسبت اليه صفات النقص فكيف يضاف الى احكم الحاكمين
وارحم الراحمين واما السمع فلنا فيه طريقان احدهما انه تعـ هدى جميع الخلق وارشدهم والثانى انه لم يضل احدا بالمعنى المختلف فيه اما الطريق الاول
فقال تعـ ان علينا للهدى فبين ان عليه ان يهدى الناس وقال تعـ هدى للناس وبينات وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وقال فاما ياتينكم
منى هدى وقد جاءكم بصائر من ربكم وقال وعلى الله قصد السبيل وقال افمن يهدى الى الحق احق ان يتبع وقال ويقول لو ان الله هدانى وقال وما منع الناس
ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وامثال هذا كثير واما الطريق الثانى فدليله انه تعالى نسب الاضلال بالمعنى المختلف فيه الى غيره فقال واضل فرعون قومه وان
الذين يضلون عن سبيل الله ولاضلنهم ولامنينهم ليضل عن سبيل الله قد ضلوا واضلوا كثيرا واضلونا السبيل فانهم الشياطين عنها واتبعوا ما تتلوا
الشياطين وزين لهم الشيطان لا يفتننكم الشيطان كما اخرج ابويكم ربنا هؤلاء اضلونا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس وما كان الله ليضل
قوما بعد اذ هداهم وامثال ذلك كثير واما الخاتمة فانما اراد به من معنى يحيى بن ارسال الرسل بغير هدى الهدا به على ما ذكره سابقا وقد سبق ان اماتنا
كلام مظلم لا هدى ابرء به مما ذكر ولا نتبع الهوى فيضلك عن سبيله قال المص رفع الله درجته قالت الامامية قد اراد الله تعـ الطاعات واحبها ورضيها واختارها
ولم يكرهها ولم يسخطها وانه كره المعاصى والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسب ويعصيه واختار ذلك
وكره ان يطيعوه وقال بعضهم انه احب وجود الفساد ورضى بوجود الكفر قال الناصب خفضه الله تعالى مذهب الشاعرة ان الله تعـ مريد لجميع الكائنات
فهو يريد الطاعات ويريد المعاصى بمعنى التقدير لان الله تعـ مريد للكائنات فلا بد يكون كل شئ بتقديره وارادته ولكن لا يرضى بالمعاصى
الارادة غير الرضا وهذا الرجل يحسب ان الارادة هو عين الرضا وهذا باطل واما قوله كره ان يحبه وهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد ورضى بوجود
الكفر ولا عجب من هذا امثال الشيعة فان الافتراء والكذب طبيعتهم وبه خلقت عزيز تهم انتهى واقول قد مر مرارا ان الارادة بمعنى التقدير لم يجئ فى الاستعمال
ولم يصطلح عليه سوى الحدس الخفاء ولا ممن غيرهم يهتدى بهم مع هدى ونحو ذلك واما ما ذكره من ان الارادة غير الرضا فقد نقل منه صاحب المواقف حيث
قال الرضا ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه بل يواخذه به ويؤيده ان العبد لا يريد الا الامر الاخر والمتصل بما ارادتها او لو

مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضى اعني ترك الاعتراض يغاير الارادة انتهى وليس بمرضي اما اولا فلانا لا نسلم ان الرضا بمعنى ترك الاعتراض بل هو ارادة ما قضى
الله تعالى به ولا يشوبه في ذلك تردد ولا مراجعة مراما كما اشعر به كلام ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين وغيره في غيره واما ثانيا فلان تفسير الرضا
بترك الاعتراض اصطلاح منهم لا معنى لغوي له ومن البين ان القران لا ينزل باصطلاح حادث منهم فان الرضا على ما يقتضيه لغة القران مستلزم للارادة
او ارادة مخصوصة على ان ارادة الكفر من شخص لا اعتراض عليه فيه بحسب العقل فلا يصح استثناؤه البتة وايضا ذلك التفسير غير مانع اذ يدخل فيه ترك الاعتراض
الناشي من الخوف فان ذلك لا يسمى رضا ولو سلم فلا يدل هذا التفسير على مغايرته للارادة غاية الامر ان يكون نوعا من الارادة كما ان العزم يكون نوعا
منه فان الارادة قد يكون مع سبق تردد وقد يكون بدون سبقه واما ثالثا فلانا لا نسلم انه تعالى يريد الكفر من الكافر ولهذا يعترض عليه لانه يريد
ولا يرضيه كما زعمه واما رابعا فلانا لا نسلم ان الرضا مأمور به ولم يجئ الامر به وانما جاء الثناء على اصحابه ومدحهم نعم جاء الامر بالصبر وهو غير الرضا نقل ابن قيم
عن القاضي ابو علي والباقلاني ومن وافقهما انهم قالوا لم يقم دليل من الكتاب والسنة على جواز الرضا بكل قضاء فضلا عن وجوبه واستحبابه فاين امر الله
عباده ورسوله ان يرضوا بكل ما قضاه وقدره واما ما يروى من الاثر من لم يصبر على بلائي ولم يرض بقضائي فليتخذ ربا سوائي فقال ابن القيم انه
اسرائيلي ليس يصح عن نبينا وايضا فقد ذهب بعضهم الى انه من جملة الاحوال التي ليست بمكتسبة وانه موهبة محضة فكيف يؤمر به وليس مقدورا ولو
سلم بناء على عدم ملايمته ظاهر المدح الله تعالى على اهله والثناء عليهم فنقول هذا لتحصل الرضا والارادة يثبت قول الاشعري وقد مر ما اعترض عليه بنقله
ابن قيم وابن [illegible] في المسايرة حيث قال ان هؤلاء يقولون ان كل ما شاءه وقضاه فقد احبه ورضيه وفي الجملة لا معنى لارادة الله تعالى امرا الا انه لا
يجبر وكيف لا يشاءه ويكونه وكيف يجتمع ارادته له وبغضه وكراهته كما هو حاصل كلام القول ولفظه بما نقلنا ان الفرق بين الارادة والرضا مما
تفرد به المتأخرون من منتحلي مذهب الاشاعرة كصاحب المواقف واتباعه دون المتقدمين منهم وكلام المتقدمين فيهم **قال المصنف** رفع الله درجته
وقالت الامامية قد اراد النبي من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصي ما كرهه الله وقالت الاشاعرة بل قد اراد النبي كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره
كثيرا مما اراده الله تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول غرضه من هذا الكلام كما سبق ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع
المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما مريدا للشيء يكون كارها له هكذا زعم وقد علمت ان معنى الارادة من الله فيهنا هو التقدير ومعنى الارادة
من النبي ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير فالله يريد كفر الكافر بمعنى انه يقدر له في الازل هكذا والنبي لا يريد
كفره بمعنى انه لا يرضى ولا يستحسنه فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبي ولا مخالفة نعم لو رضي الله بشيء ولم يرض رسوله بذلك الشيء سخطه
كان ذلك مخالفة ورد وليس هذا مذهب احد انتهى **واقول** قد مر مرارا ان ارادة التقدير من الارادة مخالف لاجماع القوم وليس الا من مخترعاته الذي
لم يجد محيصا عن الاشكال الا به وبينا انه مع ذلك لا يجديه نفعا فتذكر **قال المص** رفع الله درجته وقالت الامامية قد اراد الله تعالى من الطاعات ما اراد
انبياؤه وكره ما كرهوه واراد ما كره الشيطان من الطاعات وكره ما اراده من الفواحش وقالت الاشاعرة بل قد اراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ما
كرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ما ارادته منها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا يرجع الى معنى الارادة التي
ذكرناها في الفصل السابق وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجعل تشنيعاته ناشئة من عدم هذا الفرق واما قوله كره الله ما كره الشياطين من
الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة انتهى **واقول** قد مر ان معنى الارادة التي ذكره لا معنى له ولا يجديه في دفع الاشكال والالزام وان الفرق بين الارادة
والرضا الذي يرتضي فتشنيع المص قدس سره للاشاعرة واقع في موضعه واما ما ذكره من انا نقول بان الله تعالى يكره ما كره الشياطين افتراء على الاشاعرة فليس كذلك
نعم لانهم وان لم يقولوا بذلك صريحا لكن يلزمهم القول به من قولهم بعدم وجوب شيء على الله تعالى لزوما لا سترة به وايضا قد سبق في الفصل السابق من
الناصب في تقرير كلام المص ان الله تعالى يريد كفر الكافر على مذهب الاشاعرة والنبي يريد ايمانه وطاعته فوقع المخالفة بين الارادتين واذا لم يكن احدهما
مريدا له يكون كارها له انتهى فنقول اذا لزم من ذلك كراهة الله تعالى لما اراده النبي من الايمان والطاعة ومن البين ان الشيطان قد كره ذلك فيلزم ان
يكره الله تعالى ما يكرهه الشيطان كما ذكره المص قدس سره **قال المص** رفع الله درجته قالت الامامية قد امر الله عز وجل بما اراده ونهى عما كرهه وقالت
الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كرهه ونهى عما اراد **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فله ان
يامر بما شاء وينهى عما يشاء فحاصل المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يامر بما يكرهه وينهى عما يريد وقد عرفت جوابه ان المراد بهذا عدم وجوب
شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون قبيحا فهو محال عادة
وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سيأتي انتهى العادة لا تمنع الوقوع وقد ذكرنا سابقا ان
جوابه انه ليس بواجب على الله تعالى عندهم والالتزام الوقوع فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته فهذه خلاصة ما ذهب اليه الفريقين
في عدل الله عز وجل وقول الامامية في التوحيد يضاهي قولهم في العدل فانهم يقولون ان الله تعالى واحد لا قديم سواه ولا اله غيره ولا شبيه له ولا اشياء ولا يجوز عليه
ما يجوز عليها من التحرك والسكون وانه لم يزل ولا يزال حيا قادرا عالما مدركا لا يحتاج الى اشياء يعلم بها ويقدر ويحيى وانه خالق الخلق امرهم ونهاهم
ولم يكن امرا ولا ناهيا قبل خلقهم وقالت المشبهة انه تعالى يشبه خلقه ووصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل امرا وناهيا ولا يزال قبل خلق خلقه وانه يسعد
بذلك الاشياء ولا يعبد غيره ولا يزال امرا وناهيا بعد خراب العالم وبعد الحشر والنشر بما بدا لعدمه وهذه المقالة تنفي الامر والنهي ودوامها مقالة الاشعري

الاعتراض

قال [illegible] شارح الفصول [illegible] ان الارادة [illegible]

قال ابن [illegible] ان [illegible] القول بان الرضى [illegible] [illegible] ان [illegible] انه [illegible]

يعني ان الاشاعرة لا يثبتون الكراهة لنفيه بالنسبة الى الشيء وانما يثبتون الكراهة لما لا يكون ٢ منه رح

واقول

ايضا وقد قال الاشاعرة ايضا انه تعالى قادر عالم حي الى غير ذلك من الصفات بدون ان خلقه ليس في الله ولا عجز ولا نقص ولولا ما لم يكن قدرة ناطقا الى ما انطقه
عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اكثر ما في هذا الفصل قد مر جوابه فيما سبق من الفصول على ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب وما لم
يذكر جوابه من كلام هذا الفصل فيما سبق هو ما قال في الامر والنهي وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لما قالوا بان الكلام النفساني او نوعه
لذات الله تعالى فيلزم ان يكون هذه الصفة ازلية وابدية والكلام لما اشتمل على الامر والنهي يكون الامر والنهي في الكلام النفساني ازلا وابدا ولكن لا يلزم
ان يكون امرا وناهيا بالفعل مثل وجود الخطاب والمخاطب حتى يلزم السفه كما سبق بل الكلام بحيث لو تعلق بالمخاطب عند المخاطبة به يكون المتكلم امرا و
ناهيا وهذا نوع لاثبات الكلام النفساني فيه وعلى هذا الكلام انتهى **واقول قد** سبق دفع اجوبة الناصب بوجه لا مزيد عليه بحيث لا ينظر اولو الريب
اليه واما ما ذكره هيهنا من الجواب وزعم ان كلام المصنف في قوله فانه تعالى لم يزل امرا وناهيا مبني على ما ذكره الاشاعرة في الكلام النفساني فباطل بل مبني على ما
ذكروه في اصول الفقه من جواز الامر بالمعدوم وعلى تقدير ابتنائه على ما ذكروه في الكلام فنقول ان كلامهم صريح في ان الامر والنهي والامر والناهي موجود في الازل
بالفعل لكن تعلق الامر والنهي بالمأمور والمنهي انما هو عند وجودهما واهليتهما للتكليف ولولا ادعاؤهم ذلك لما احتاجوا الى اثبات الكلام النفساني والحكم
بثبوته في الازل وكونه مسموعا كما نقل عن الاشعري فالقول بان نعم يكونه امرا وناهيا بالقوة حاصل على تقدير عدم اثبات الكلام النفسي ايضا كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته قالت الامامية ان انبياء الله تعالى وائمته منزهون عن المعاصي وعما لا يستحق وينفرون بتعظيم اهل البيت عليهم السلام الذين امر الله
تعالى بمودتهم وجعلها اجر الرسالة فقال الله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى وقالت اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوز
الاشاعرة عليهم الكبائر **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلق واما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند الخوف
الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية
وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة والمحققين واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر على الانبياء الى الاشاعرة افتراء محض ولما ذكر
من تعظيم انبياء الله تعالى واهل بيت النبوة فهو شعار اهل السنة والتعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعم الشيعة والروافض بل التعظيم اداء حق تعظيم قدرهم
في المنازل ومعرفة كرامتهم بالتبجيل واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه خصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة انتهى **واقول قد** مر ويجيء في مسئلة النبوة
ان اهل السنة انما اوجبوا عصمة الانبياء عن الكبائر بعد البعثة واجمعوا على جواز صدورها عنهم قبل البعثة قال ابن همام الحنفي في المسايرة شرط النبوة
المذكورة الى قوله والعصمة من الكفر واما من غيره مما سنذكره من موجبات النبوة مما اختلف فيها ثم قال وجوز القاضي وقوع الكفر قبل البعثة عقلا
قال واما الوقوع فالذي صح عند اهل الاخبار والتواريخ انه لم يبعث من اشرك بالله طرفة عين ولا من كان فاسقا فاجرا ظلوما وانما بعث من كان
تقيا زكيا امينا مشهور النسب وان لا مرجع في ذلك نقيضه السمع وموجب العقل التجويز والتوبة ثم اظهار المعجزة يدل على صدقهم وطهارة سريرتهم
فيجب توقيرهم وينتفع التنفر عنهم وخالف بعض اهل الظواهر انتهى وقال صاحب المواقف في مسئلة عصمة النبي ما يقرب من كلام ابن همام ونوله في
مبحث الامامة عند تعيينه لعصمة الفاطمة المعصومة المظلومة عليها السلام وايضا عصمة الانبياء وقد تقدم ما فيه انتهى ففهم ما فيه واما ما نسبه الى
الشيعة من تجويز اظهار الكفر على الانبياء تقية فهو افتراء عليهم ولعل المعاندين من اهل السنة توهموا ذلك من استماع اطلاق جواز التقية
فنسبوا اليهم ولو فرض صدور ذلك عمن لا يعبأ من فرق الشيعة فالامامية الذين هم المحقون المحققون خلفا عن سلف وعلومهم مقتبسة من مشكات
النبوة والولاية مبرؤن عن ذلك ونصوا نصا على انهم خالفوه عنه وانما الذي ذكروه في ذلك ان التقية جائزة وربما وجبت عن قوم ما بانها اظهار موافقة
اهل الخلاف فيما يدينون به خوفا وقد استثنوا منها اول تبليغ الدعوة وكذا وطي المنكوحة على خلاف مذهب اهل الحق فلا يحل باطنا وكذا التصرف
في المال المغصوب عنه لو اقتضت التقية اخذه الى غير ذلك وكيف يجوزون اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام تقية مع قولهم بحجية العقل ولعل ناصبا
بتتبع ادلتهم فهم اولى بوجدان الدليل الذي ذكره الناصب نقلا عن المواقف في امتناع اظهار الكفر على الانبياء عليهم السلام ويجيء لهذا المقام مزيد تأييد
وتفصيل في مبحث عصمة النبي والامام عليهم السلام بل الدليل المذكور مأخوذ من كتبهم ومصنفاتهم كما لا يخفى على المتتبع واما قوله والتعظيم
ليس عداوة الصحابة فمردود بان الامامية لا يوجبون عداوة جميع الصحابة كما يشعر به اطلاق كلامه بل الجماعة الذين غصبوا الخلافة عن ذوي القربى من اهل بيت
النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب ان حق تعظيمهم ومحبتهم يتوقف على عداوة هؤلاء والبرائة عنهم اذ لا يمكن الجمع بين ما امر الله تعالى به في محكم كتابه
مودة ذوي القربى وما ثبت من شكايتهم وتظلمهم عنهم على ما سيذكره المصنف في مسئلة الامامة وقد اشار اليه ايضا الشيخ العارف الرباني محي الدين الاعرابي
في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين علي انا احبك واتولى عثمان فقال له اما الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر
لعمري ما والاك من تولى ضدك ولا احبك من صوب غاصبك ولا اكرمك مكرم من غصبك ولا اعظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل لاعاديك
اشد البلاء مضل هوى البلد انهما فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب **قال المصنف**
رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه الى المط[illegible]ين ويتلمح المذهبين وينصف في الترجيح ويعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الاباء والمشايخ

الاخذ

اي يصف المصنف بوصف كونه الامرية ووصف كونه ناهيا وان ثبات الله تعالى بدون هذا الوصف موجود في الازل بلا شبهة

قال ابن همام في المسايرة هذا قول الاشعري اعني كون الكلام النفسي مما يسمع فانه على رؤيته ما ليس بلون فكما عقل رؤية ما ليس بلون ولا جسم فليعقل سماع ما ليس بصوت واستحال الماتريدي سماع ما ليس بصوت ثم قال وبعد اتفاق اهل السنة على انه تعالى متكلم اختلفوا في انه تعالى هل هو متكلم لم يزل فعن الاشعري نعم وعن بعض اهل السنة ونقله بعض متكلمي الحنفية عن اكثرهم لا انتهى منه نور الله مرقده

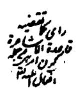
سوق الكلام يقتضي تاخير هذا النظر عما بعده لعله من اشتباه الناسخ تقديمه

لي والحق هذا البصرة خفيف د الاسم [illegible]

الاخرين بالاهواء وغرتهم الحياة الدنيا بل يتبع هوى نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره غدا في القيمة اني قلدت شيخي فلانا او وجدت ابائي واجدادي
على هذا الاعتقاد والمقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم تبرء المتبوعون من اتباعهم ويفرون من اشياعهم وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه ولكن اين الاذان
السامعة والقلوب الواعية وهل بيان اعظم في التصحيح من مقالة الامامية هي احسن الاقاويل وهي اشبه بالحق ولما قال اهل البيت
الذين قال الله تعالى فيهم فبشر عبادي الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله واولئك هم اولوا الالباب فان الامامية هم
الذين جعلوا اعتقادهم ما ينتهي اليه اعتقاد عقلائهم وهم اولوا الالباب لينظر العاقل المنصف انه لو جاءه طالب شرح اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد
رجاء ان يعتقده وبلغ اعتقادهم هل كان الاولى ان يقول له الحق ويجيبه في الاسلام ويبين له طريقه ان دينا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب وانا
نرضى بقضائه وانه منزه عن فعل القبائح والفواحش لا يصدر منه شيء منها وان الناس في فعل يفعلونه ولا يجبرون على فعل شيء ولا يمكنون من شيء
انه بل خلق فيهم الكفر والشرك ليعذبهم عليهما او يخلق فيهم اللون والطول والقصر ويعاقبهم عليه او يقال ان جميع افعاله حكمة وصواب وانه امر بالشعر
والفاحشة ولا يرضى بقضاء الله وانه يعاقب الناس على ما فعله فيهم وهل الاولى ان نقول من ديننا ان الله لا يكلف الناس الا ما يقدرون عليه
ويطيقون ونقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويقول انه يكلف الناس ما لا يطيقون ويعاقبهم ويلومهم على تركه ما لا يقدرون على فعله
الاولى ان نقول انه يكره الفواحش ولا يريدها ولا يحبها ولا يرضى بها او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويهجى بانواع المعاصي ويكره ان يمدح
ويطاع ويحمد الناس لم يكونوا كما اراد ولا يكونون كما كره وهل الاولى ان نقول له انه لم يشبه الاشياء ولا يجوز عليه ما يجوز عليها او نقول
انه يشبهها وهل الاولى ان نقول ان الله يعلم ويقدر ويحيى بذاته لا لمعنى او نقول انه لا يقدر ولا يعلم الا بمعنى وانه لولا ما لم يكن قادرا ولا عالما ولا غير ذلك من الصفات وهل الاولى ان نقول انه خالق الخلق امرهم ونهاهم او نقول انه لم يزل في القدم لا بحيث
امرنا من حول الابد بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا بخطاب له الصلاة وهل الاولى ان نقول انه تعالى منزه عن الجهة ويمكنه ذلك انه او نقول
يرى بالعين او له جسم من الجسمانية له اعضاء وصوت او يرى بالعين لا في الجهة وهل الاولى ان نقول انا نتبع انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخف او
نقول انهم لم يفعلوا القبائح المنفرة عنهم وانه يقع منهم ما يدل على الخسة والرذالة كسرقة درهم وكذب وفحش وبذاء وهم على ذلك مع انهم محل وحيه
وحفظة شرعه وان النجاة يحصل بامتثال اوامرهم القولية والفعلية فاذا عرفت انه لا ينبغي ان يذكر هذا السائل عن دين الاسلام الا مذهب الامامية
دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم في الاسلام وتعلم انهم بزيادة بصيرتهم لا ينبغي التوحيد لهم ولا جواب عن شبهة الا وهي الرد منهم
على سائر او لاد عليهم السلام لهذا وكان جميع اهل البيت على علما بانه كيف لا يجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم في اسمه
شبههم في توحيد الله تعالى او في عبث بعض افعاله فقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلا تسكن نفوسهم ولا تطمئن قلوبهم حتى يتحققوا الحق
عنها وما لم يتحققوا اذا سمع دلالة قاطعة على ان الله تعالى لا يفعل الفواحش والقبائح ظل ليله ونهاره مغموما ومهموما طالبا لما يرفع شبهته
حتى اذا ان يقع عنده ان الله لا يفعل القبيح وانظر ما شبهه فنعت نفسه وعظم سروره بما دلت الشبهة عليه من انه لا يفعل القبيح والفواحش
الفواحش جبرا لله تعالى فشتان ما بين الفريقين وبعد ما بين المذهبين ولنشرع الان في تفصيل المسائل وكشف الحق منها بعون الله تعالى وقال
الناصب خفضه الله اقول حاصل ما ذكر في هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان لدى الترجيح بين مذهب الامامية والمنصف اذا راى
المطلب ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية صحيح وهل هذا الا كمن يدعى ان الاسلام وخلافه ثابتين عنده ترجيح
من المذاهب المشكلات معتقد الامامية الحق واظهر عند العقول واقرب من شأن المذاهب الى الحق والقبول ونحن ان شاء الله في هذا الفصل
نحن نعتقد وندين بفضل الفصل وعقيدة نعتقد في شرط تجنب التعصب والافتراء ونحافظ شروط الصدق والانصاف فنقول لو اشتهر
بلاد الاسلام واراد ان يجمع كلام الله تعالى ويقبل قبلة الاسلام فطلب من اهل اصول دين المسلمين في العدل والتوحيد لرغب فيه
الملة البيضاء ما هو ملخص كل الاولى ان تقول الحق من غيب ويبين دين الاسلام في قبله انه لا اله الذي يدعو الى طاعته وعبوديته وهو خالق كل
الاشياء وهو الفاعل المختار ولا يجري في ملكه الا ما يشاء وهو يحكم ما يريد لا شريك له في الخلق والتصرف في الكائنات ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا
بحكمه وارادته وقضائه وقدره وقد دبر امور الكائنات في الازل وعلم ما يجري عليهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم وامرهم ونهاهم وافعاله جملة
حكمة وصواب ولا قبيح في فعله ولا يجب عليه شيء وكل ما يفعل في الناس من عطاء الثواب وجزاء العقاب فهو تصرف في ملكه ولا يتصور منه ظلم لانه تعالى
لا يفعل وهم يسألون وهو مؤمن من فعل القبائح اذ لا قبيح بالنسبة اليه ونحن نرضى بقضائه والقضاء غير المقضي وهل الاولى هذا او يقال الا الله الذي
يدعو اليه له شركاء في الخلق فانه يخلق افعاله وكل الناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار بل هو كالفاعل
الذي الطالب يجب عليه الا ثواب العبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهو كالدين على رقبته يجب اداء ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه
عقابها ولا يمكن له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب اللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليه الاحراق وانه خلق العالم يجهل
شيئا ما سيقع من تقدم بل يجهل الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء في الخلق وهو خالق والناس يخلقون وهل الاولى ان يقال ان هذا انه تعالى
حاكم قادر مختار يكلف الناس كيف ما شاء لانه يتصرف في ملكه فان اراد يكلفهم حسب طاقتهم وجاز ان لا يمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله

وكرههم بكلفة الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا او نقول انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم ولهذا النصرة منهم و يمتنع عليه التكليف بما لا يطاق وهل
الاولى ان نقول له ان كل ما يجري في العالم فهو تعذيره وارادته ولكن الجبر والطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه او نقول انه مغلول اليد يجب
عليه ان يجب الجبر ويقوم الفه ولا يخلق الشر فالشيء قوة لغيره وله شركاء في الملك والتصرف وهل الاولى ان نقول له انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن لهم صفات
ناخذ معرفتها اننا من صفات نفسه غير صفات نفسنا فانه وصفاته تعم قدمتها او نقول انه لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف شيئا من صفات الكمال وهل
الاولى ان نقول له ان الله تعالى عالم بعلم ازلي قادر بقدرة ازلية حي بحيوة سرمدية متكلم بكلام ازلي او نقول له ان الصفات مسلوبة عنه وليس له علم ولا قدرة بل انا
نعلم الاشياء بالعلم والقادر كيف يفعل بلا قدرة وهل الاولى ان نقول له ان الله تعالى كان في الازل متكلما بكلام نفسي هو صفة ذاته ويعد ما خلق الخلق خاطب
الرسل بذلك الكلام وامر الناس ونهاهم او نقول له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم الا من خالق الكلام لا يتصف متكلما وانما حدث الامر والنهي بعد الخلق بلا
نفذ بجارة فيما يفيد وهل الاولى ان نقول انهم سيرون يوم القيمة لعباده ونزيد بذلك شغف عباده ربهم رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة ولكن هذا الرؤية
بلا كيفية كما سكر وتعلم او يقال له هذا الرب لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الاخرة وهل الاولى ان نقول ان انبياء الله تعالى عبادا مكرمون معصومون من الكذب
والكبائر ولكنهم بشر لا يمكن من مكان وقوع الصغائر عنهم فلا باس ان نرجو من عفو الله وكرمه ان صدر عنهم معصية فانهم اسوة الناس يمكن ان يقع
منهم الذنب فلا نقنط من الرحمة او نقول لهم الانبياء كالملائكة ولا يجعل عليهم الذنب فاذا سمع بشيء من ذنوب الانبياء كما جاء في القرآن وصواب ربه
هود في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا وهل الاولى ان نقول له ان رسول الله صلعم لما بعث الى الناس جاهد جماعة من اصحابه وقبولها وتقبلوا
طول العادوم وقاسوا الشدة والبلاء بذلوا انفسهم الدين ورفع الكفر وذكرهم الله تعالى في القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم بعده قاموا بوظائف الخلافة
ونشروا الدين وفتحوا البلاد واظهروا احكام الشريعة وحكموا قواعد الحدود حتى بقي منهم الدين وانحفظ من سعيهم الشريعة الى يوم الدين او نقول له ان
الاصحاب بعد رسول الله صلعم خالفوه وكفروا ورجعوا الى الكفر ولم يهتد منهم الا سبعة عشر نفرا فيا معشر العقلاء انظروا الى الذين صاحبوا وتاملوا ولنمعوا في هذا
الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم والسميع والبصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعقلون واما ما ذكر انه ليس في الوجوب لمثل ولا
اشبهه الا ومايرى المؤمنين علي فان هذا امر لا يختصون به دوننا بل كل ما ناخذ من العقائد بعد نقل من الادلة فانها ماخوذة من ذلك العترة
من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواء وكسائر الصحابة الذين شهد رسول الله بعلمهم والجهادهم وامانتهم وهم يذكرون الاشياء من لا نقم ولا يعرفون حكمها
ينقلون عنهم بالف كذب كالكهنة الشامعة لاخبار الغيب نحن لا نقوم ولا ننقله الا بالاسانيد الصحيحة الصريحة المعتبرة المعتمدة والحمد لله على ذلك
انتهى قوله في جميع ما اتى به الناصب في الفصول في الفصل الاستفهامية من تعريض مذهب اهل السنة وتعريض مذهب الامامية بموهنات واطلاق ونحوها الا ان
لو كشف عنها وفصل لحكم كل مؤمن وسلم بها ولو نبه مذهب الامامية اما ما ذكره من تعريض مذهب الاشاعرة في الفصل الاول بقوله هو خالق كل الاشياء
فلان فيه اطلاقا فيتصرف الذهن منه من حيث لا يشعر الى الفرد الكامل الشيء ما يستحسنه العقل فلو فصل ان ذلك المشرك المتحير انه خالق كل الاشياء حتى
والزنا واللواطة والكذب ونحوها من القبائح والفواحش لا ينقبض طبعه من ذلك واستنكر مقالته ولو عدله في جملة افعال الله تعالى لما الشرك الذي هو
منه لنزول من ذلك في قلبه وفيه ثقيل فيمن يختص بين الاسلام وايضا فضل هم ان القرآن غير مخلوق وهو شيء فان قالوا ان هذا مما خص الدليل قلنا
وكذلك افعال العباد خصها الدليل وكذا الكلام في قوله لا يجري في ملكه الا ما يشاء فانه لو ذكر له انه يشاء تلك القبائح والفواحش لو نفر وانفعل
وكذا القول في قوله يحكم بما يريد فان ارادة القبيح والحكم بها قبيحة عند المشرك ان لم يكن معتزلا ولا عن العقل كالناصب فيحا واما قوله لا شريك
له في الخالق فيه اجمال لم يحل بيانه الناصب المشرك السامع لقوله لا شريك له في الخالق بفهم من الشركة حقيقتها لا ما قصده الاشاعرة من ان حكم اهل
العدل بكون العبد فاعلا لا فعاله يوجب اثبات الشريك له تعالى فانه لو اطلع على هذا المقصد علم انهم مع الحكم بكون العباد فاعلين لافعالهم
بان العباد انفسهم مخلوقون له تعالى وان قدرتهم وتمكينهم على افعالهم انما هي من الله تعالى ونصرفهم ليس على وجه المقاهرة والمغالبة مع الباري تعالى
بل لانه لما كان التكليف منافية الجبر تخلى بينهم وبين افعالهم لما عدد لك شركا حقيقة ولا مجازا فجمال الناصب حينها وعدم بيانه لما اراده من الشريك
الذي نسب القول به الى اهل العدل تعمية مما غش وتلبيس كما لا يخفى واما قوله ولا يسقط ورقة ولا يتحرك نملة الا بحكمه الخ فهو من فضول الكلام لان الامامية
اتفقوا على ان فاعلية العباد المكلفين بالافعال لا فاعليتهم لسائر الجواهر والاعراض والحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعلية تعم في
خلق الجواهر والاعراض المختصة بها لا يقال بين اهل الاسلام ولما قوله وافعاله جملة حكمة وصواب فهو من قبيل ما يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم
فان قدماء الاشاعرة لم يقولوا بذلك كما نذكر ما سابقا و نما ذكره بعض المتاخرين منهم لضيق الخناق عليهم عند مناظرة اهل العدل ولما ذكر من انه
لا مانع في فعله فهو كذب لان قولهم هذا مبني على ما لو صدر منه القبائح لو افتح العالم منه لبقي قبحها لو علم المشرك المستجير انهم نفوا القبح نهه
لا يستقبح ابهم ولا يهتم في ذلك واما قوله ولا يجب عليه شيء فكان يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما ضمنه من الاشيا
الى ان الامامية يوجبون على الله تعالى شيئا هو بمعنى ايجاب الله تعالى على نفسه شيئا بمقتضى حكمته وايضا ما وعده من الثواب الى عباده كما دل عليه قوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة فانه لو سمع المشرك هذا التفصيل فلا ريب في ان يرجح مذهب الامامية ان علو هذا لحصل له الوثوق على نيل ما وعده ربه من الثواب
لا هل التوحيد من الايجاد ويقول انه ان يدخل المطيع في النار وانما جعل جنات تجري من تحتها الانهار واما ما ذكره من ان كل ما يفعل فانما

منعوا ذلك لكن ان العالم كيف يعلم بلا علم



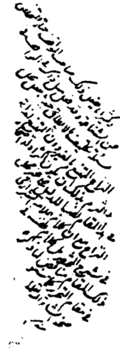
من اعطاء

من اعطاء الثواب او اجراء العقاب فهو متصرف في ملكه فلا وجه لذكره في منفردات اهل السنة اذ لا خلاف للامامية في ذلك لعله لما لم يجد لنا صاحبه من مذهب اصحابنا شيئا
معقولا يرغب عنه العاقل او يوجب اسماعه للمشرك المستهجن النجاء الى ذكر ما شارك فيه سائر المذاهب في ما قوله ولا يتصور منه ظلم ففيه انه كاذب في ذلك
فان الاشاعرة قائلون بصدور القبائح عنه تعالى كما ترى بيانه وهذا عين الظلم وانما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل دونهم واما قوله لا يسئل عما يفعل فهم
يعنون به ان الله تعالى مالك الملك فله التصرف في ملكه بما يشاء فلا يسئل عنه فيما يفعل من الحسن والقبيح وفيه ان كونه تعالى مالك الملك انما يلزم منه ان يتصرف في
ملكه ابتداء بما يشاء بان يخلق العبد اصم وابكم او اكمه ويخلق من اصناف الجواهر والاعراض والحيوانات والنباتات والمعادن ما يشاء واما اذا خلق العبد وكلفه
بالفعل الحسن وترك القبيح ووعده بالثواب على الاول وبالعقاب على الثاني فمثل العبد وبادر الى الطاعة لا يليق منه تعالى التصرف فيه بخلاف ما وعده
بان يدخل هذا العبد في النار ويدخل من عصاه الجنة كما انه لا يليق منا بعد غرس الاشجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على الوجه الاتم
ان نأخذ فاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عوض وحكمة ومصلحة ظاهرة يترجح على ابقاء تلك الاشجار فان ذلك يعد ظلما وسفها وحماقة كما لا يخفى
وكما اذا ملك انسان عبدا مسلما افضله من غيره بجد جدا فان جميع العقلاء يعدونه ظالما سفيها سفاكا ويعد ظهوره الظلم لا يتمحض في التصرف
في ملك الغير بغير اذنه هذا وانما معنى قوله تعالى لا يسئل عما يفعل على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمته تعالى وعدله في محكمة العقل والنقل
فلا وجه لان يسئل عن فعله اذا خفي وجهه كما لا يسئل المريض الطبيب الحاذق عن حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية ما سيلزم نفعه لجهره [illegible]
في دفع مرضه واما قوله ونحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين واما الحكم بمغايرة القضاء والمقضي فقد سبق انه لبين مرضي فتذكر واما
ما ذكره في هذا الفصل في تعريض مذهب الامامية من ان الاله الذي تدعوا اليه له شركاء في الخلق فقد سبق منا بيان ان ذلك لا يستلزم وجود
الشريك في الالوهية لاستناد الكل اليه واليه يرجع الامر كله واما قوله وهو لا يجب لذلك لا يفرض عليه كما هنا بالاختيار ففيه انه افتراء على الامامية
وسائر اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المخصوصة به من خلق السموات والارض والجواهر والاعراض بارادته واختياره وان افعاله تعالى
تنقسم الى ثواب وعوض وتفضل وحكمته يقتضي ان لا يخلف وعده وفي ايتاء ما وعد عباده من الثواب وعدله يقتضي اعطاء العوض لا انه تعالى مجبور على ذلك
ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك والوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون
وجوب الثواب عليه كالدين ولو سلم فيلتزم ان ما وعده الكريم لغيره يكون عليه كالدين وكما ان المكلف لا يكون في اداء الدين مجبورا موجبا كذلك لا
يكون الله سبحانه في ايفاء ما وعده الى العبد مجبورا موجبا واما ما تضمن كلامه من نسبة الوعيد الى الله تعالى فهو مما نفوه به امام الناصب احمد بن
حنبل واتباعه من المجسمة واما الامامية فحاشاهم عن التفوه بذلك فاما قوله ليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن الذنب فافتراء على الامامية
اذ عندهم ان خلف الوعد قبيح دون خلف الوعيد لانه كرم ورحمة ولهذا اثبتوا العفو والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب الله مشهده في كتاب التجريد والعفو
واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع حسن اسقاطه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة اه واما قوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم متقدم
فهو افتراء بلا امتراء ايضا لانهم انما ينكرون القضاء بمعنى الخلق الشامل لافعال العباد واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الافعال الواجبة وبمعنى الاعلام والتبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التجريد بعد الحكم ببطلان تفسير القضاء بخلقه ومثال المعنى الاول من الاخيرين نحو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت ومثال المعنى الثاني منهما نحو قوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من
الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح المحفوظ فعلى الاول يكون الواجبات بقضاء الله وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى
هذا مولانا امير المؤمنين عليه السلام في حديثه المشهور المذكور في التجريد وغيره مسندا كما في موضعه للاتي عنقريب ان شاء الله تعالى وبالجملة لما كان القضاء والقدر تستعملان
في معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها فاسد وكل لفظ هذا حاله لا يجوز اطلاقه الا بالنفي ولا بالاثبات الا بعد البيان فلا يجوز اطلاق القول بان افعال العباد
بقضاء الله وقدره لايهامه معنى الخلق والامر الذي قال به المجبرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضائه وقدره لايهامه نفي الاعلام والكتابة والاخبار
ونحو ذلك مما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظة هذا سبيلها من المشتركات لا بد فيها من التقييد بما يزيل الايهام هذا وقد روي عن الحسن البصري من
المخالفين ان قوما يعصون ويتمادون في امر دينهم ويحيلون به ذنوبهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب والاخذ بالحزم فاذا امر احدهم بشيء
من امر الاخرة قال لا استطيع قد جفت الاقلام ومضى الامر هلا قلت لهم لا تتعب نفسك في طلب الدنيا وفيها تشاء الاسقاف والحرق والبرد والمخاطرة فانه سيناله
ما قدر له ولا تشق [illegible] لا تحرسه ولا تغلق بابك ولا تلتمس لغنمك علفا فانه لا ياتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لا انكر ذلك
عليك لما رضي في امر دنياه وقد كان امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكى عن علي انه قال لمجبر اذا ناظرتم اهل العدل فلتم بالقدر واذا دخلتم
منزله تركت الاجل فلسو [illegible] قال كيف قال اذا كسرت جاريته كوزا بست [illegible] اضربها وشتمها وسبني بن سبع صعد سلام الفارسي الماذن فترى شرف علي بيته
غلاما يعجز يجابه فبادر ويغمز بهما فقال الغلام القضاء والقدر ساقاني فقال العبد العملي القضاء والقدر احب الي من كل شيء انت حر لوجه الله تعالى ورأى شيخ ملتبسها
رجلا يفجر باهله مجمل يضرب امراته وهي تقول القضاء والقدر يا عدوة الله تزنين وتعتذرين بمثل هذا فقالت اوه تركت السنة واخذت بمذهب ابن عباس
الرافضي فتنبه والقى السوط فقبل ما بين عينيها وقال يا [illegible] ستيه جفا وجعلها كرامة على ذلك واما قوله وله الشركاء في الخلق فمكرر لما
تقدم ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تعريضه للاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم فلا ديعنا ويكلف الناس ما شاء لانه يتصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره

في الفصل الاول مع ان في نفس هذه اللفظ واغنانا انه ينكر الله المخلوق كتبنا عنه عن النقد الذي يروج على ايتنا هذا البصرة واما قوله ولا يمنع عليهم ان يكلف فوق الطاقة
فالظاهر انه لو سمع المشرك المستجير لا منع الانكار ولاخذ طريق القرابة فنقد بعد ذلك على ضما قال الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا ينفع ولا يغني من جوع واما ما ذكره
في تقرير مذهب الاصحابية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس بحسب طاقتهم ومن البين انه قوي في رغبة المكلفين من القول بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما
ما ذكره من انهم يقولون للنبي لم التصرف فيهم فكذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم واقدارهم وتمكينهم وحياتهم وعافيتهم وابقاءهم وافناءهم ونحو ذلك كله
من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي التصرف تعالى في عباده اليهم نعم انهم ينفون تصرفه تعالى في القبائح والفواحش الصادرة من العباد وهذا التنزيه لا يوجب كماله سبحانه وتعالى
اضافه الى الله تعالى ورسوله والسلف مثل الصديق الابليلي لعوانه وقد ذكر عن ابي بكر انه قال في مسئلة هذا ما رآه ابو بكر فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن
الشيطان والله ورسوله بريئان عنه ومثله عمر بن مسعود وهذا شيء لا ينكره الا مكابر على الحق واما قوله يمتنع التكليف عليه تعالى بحسبها او ما غلبت بصحة الخلافة
لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يليق بحسبها الراد ولا يكلفهم بما لا يليق من القبائح والفواحش وهذا عين ما يتم التنزيه والتقديس كما لا يخفى
واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير صفات اهل السنة بقوله كما جرى في العلم تقديره واراده فمما فيه خلط ظاهر لانهم انما ينفون ارادته الله تعالى
للقبائح كما مر لا التي في العالم ثم انهم انما ينفون التقدير بالمعنى الشامل لخلق افعال العباد لا بمعنى خلق افعاله تعالى المخصوص به المتفرد في الحجا ما لا يخفى
الايجاد والاعلام كما مر بيانها غير مرتب واما ما ذكره من ان الخير والطاعة يرضاه وحبه والشرور والمعصية بغير رضاه فمتحد مع مقالة الامامية والفرق في ان
الامامية ينفون ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي والاشاعرة لا ينفونه ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر مع بيان بطلانه واما ما ذكره من ان الامامية يقولون
انه تعالى مغلول اليد فيجب عليه ان يجب الخير ففيه ان مغلول اليد لا يجب الخير فكيف يقول الامامية انه تعالى مغلول اليد ثم يقولون عليه وجوب الخير ولعل
قوله ولا يخلق الشر الزام منكرا لم يلزم منه عجزا او اضطرارا واما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير مذهب اهل السنة بقوله وهل الاولى ان يقول انه تعالى لا يشبهه
ولكن له صفات فلاخذ معرفتها انه من الصفات نفسك ففيه ان القول بانه تعالى لا يشبهه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفة بعض صفاته
بالقياس الى معرفة نفسنا من صفاتنا ففيه ان معرفة الذات في الواجب تعالى والممكن لا يحصل من نفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها وقد قالت الامامية
اهل التوحيد والعدل بحصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فمكن معرفة الذات من غير القول بما يؤدي الى الشرك من تمام الصفات القديمة ومعنا ثبوتها
للذات وبهذا ظهر ان ما نسبه بعد ذلك الى الامامية بقوله او نقول انه لا صفات له اصلا حق لا ريب فيه فلا تغفل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير
مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان نقول ان الله تعالى عالم بعلم ازلي وقادر بقدرة ازلية الخ فالامامية يشاركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكمون بان
قول المصنف الا انه عين ذاته بمعنى ان الذات نائب عنها في ترتب نتائجها وثمراتها منه لا انها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال به اهل السنة ليلزم
ما مر من اثبات تعدد ما سوى الله تعالى كما لزم النصارى في اثباتهم الثلاثة بل التسعة واما الكلام النفسي فقد مر انه غير معقول فلا يعقله المشرك المستجير فهو يتحير و
مشبها دينهم الى التعمية والالغاز وحاشا ان يجهم المؤمن والمشرك ان لم يكن بيانا الاشاعرة في قلة الشعور فيما قال الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد
وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا ارادة زائدة بل عالم بعلم هو عين الذات وقادر بقدرة هي عينه ومريد بارادة كذلك الى غير ذلك ولو فرض ان في
الجملة فنوضحه له بالضوء والمضيء حتى يهتدي واضحا له كضوء الشمس واما ما ذكره في الفصل السادس من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان نقول انه تعالى مرئي
يوم القيمة لعباده الخ فهو تكرار لما ذكره المص سابقا اثباتا ونفيا فلا وجه لاعادته ثم كيف يزداد شغف المشرك المستجير بقولهم انه تعالى يرى يوم القيمة بعد
ذكروا له انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ان للصوير ان القائلين به لم يعقلوه الى الان وانما هو كلام غير معقول المعنى تستروا به عن شنع الرؤية عليهم ما سلكوا
مذهبهم الحكم بجهة ثم كما مر نقلا عن صاحب الكشاف انهم لو صلى الكشف الناس الذي قال به الامامية ادعت من الرؤية بلا كيف وصدق على الحاسب تنبع كتب
الشيوخ على اهل العدل بنفي الرؤية مع اعتراف علماء المرائية بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب لا رغبة عنه مكرر والحمد لله واما ما ذكره في الفصل السابع من
تقرير عقيدة اهل السنة بقوله وهل الاولى ان نقول ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكفر بعد الكبائر فهو مقالة اهل العدل وقد ذكرها
المص عند تقرير مذهب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما
قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور الكبائر عليهم حتى الكفر وسيجيء ما يزيد ذلك بيانا في مسئلة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله
ولكنهم بشر لا يأمنون في وقوع الصغائر عنهم فلا ييأسون من عفو الله تعالى الخ ففيه ان الله تعالى قد ميز المذنبين بعد الياس والقنوط من رحمته بقوله
ولا تقنطوا من رحمة الله فاي حاجة في ذلك الى اثبات الذنب للمعصومين عليهم السلام واما قوله في تقرير مذهب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء
كالملائكة ليتحتم عليهم الذنب ففيه ان هذا كذب وافتراء وذلك لان العصمة عندهم مفسرة بملكة يخلقها الله في المكلف لطفا منه بحيث لا يكون له داع
الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب ممتنعا عن المعصوم لامتنع تكليفه بترك الذنب والاثم باطل اتفاقا وبهذا يظهر ان قوله تعالى
قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها اخر الخ غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع المشرك المستجير شيئا من نحو
الانبياء كما جاء في القرآن وعصى آدم ربه فغوى يتردد في نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلا يكون نبيا ففيه ان هذا التردد لازم له سواء اهل
عصمة الانبياء كقول الامامية او بعدمها كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المعصوم لا يصلح للنبوة منع الاية المذكورة عكس نفي
نبوة آدم سواء قال له اهل السنة انه لا يجب عصمة النبي او لم يقل له ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الاية الى احد من علماء الامامية وقيل له ان المراد بالعصيان

الادم

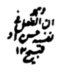
الادني ذلك الا بنص وهو خلاف الاولى لانه ولان الاولى هو حسنا عند صدوره منهم لان حسنات الابرار سيئات المقربين فظهر اندفع ما زعموا
ما ذكره في الفصل الثامن من تقرير مذهب اهل السنة بقوله هل الاولى ان يقول له ان رسول الله لما بلغ الى الناس ما بعث به جاحد من اصحابه انه نهى لجهالة اهلها
وجهله بكشف عنها من حضر هنا من الامامية فيقول له نعم كان من صحبه جماعة على تلك الاوصاف الحسنة لكن كان منهم ايضا من كان منافقا في دين الله
ومتهما بنيته ويظهر الاخلاص لطاعة طمعا في جاهه ولم يعين الله تعالى احدا منهم في القران ولا صرح باسمائهم فلا يجوز الركون الا الى من نقل استقامتهم
بعد النبوة على متابعة الكتاب والسنة وعدم ارتداده على اعقابه بعده كما وقع عن قوم موسى في حياته في غيبته حتى الحوض المذكور في البخاري وغيره وقوع ذلك
اصحاب نبينا بعده ثم نقول اما ما ذكره من انهم قاموا بعده بوظائف الخلافة ونشروا الدين اه فلعل الامامي الحاضر هناك يقول ان الثلثة الذين ادعوا
الخلافة من بين الصحابة كانوا من المتهمين بالنفاق في زمان النبي ص فغصبوا الخلافة بعده عن نص الله تعالى ورسوله بل الخلافة انما هي عند الامامية من ائمة
محمد ص والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي ومنتسبين الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا اعداء له في الحقيقة وانما كانوا يظهرون شيئا من شعار
الاسلام حفظا لانتظام رياستهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عداوة الاسلام واهله كما لا يخفى على الحاصل انهم لم يعملوا اصلاح ودفع صلاح ومن غاية
الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفلاح فكم من ركن للاسلام قد هدموه وكم من حصن له قد قلعوا اساسه وخربوه وكم من علم له قد طمسوه وكم من
نوامر نوع له قد وضعوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام في دعا صنمي قريش بقوله اللهم العن صنمي قريش وجبتيهما وطاغوتيهما اللذين خالفا
امرك وانكرا وحيك وجحدا انعامك وعصيا رسولك وقلبا دينك وحرفا كتابك وعطلا احكامك وابطلا فرائضك والحدا في اياتك وعاديا
اولياءك واحبا اعداءك وخربا بلادك وافسدا عبادك اللهم العنهما واتباعهما واولياءهما واشياعهما ومحبيهما اللهم العنهما فقد خربا بيت النبوة
سمائه مارضه وعلوه بسفله ونالخصه بحافظه الى اخر الدعاء الشريف المروي في ضمن الخطبة هذا الحق لا يدفع بمكابرة اهل الزيغ والتخليط وان خصمنا
لن تغنوا الا بعد كم كسبهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنعم ما قال بعض العارفين **نظم** كورود ابجا ايي دعوى باطل ار ربنبت دست قلبت
روز جزا بهيد استكبنت واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية بقوله اوجبوا الرهون الاصحاب بعد رسول الله ... وكفروه امنهم اجلاء
اجلال لان الامامية لا يقولون بمخالفة جميع الصحابة للنبي بعده بل بمخالفة الثلثة او الستة او التسعة كما زعم وقد تابعهم اكثر الجهال نحو
في هذه الطائفة او بقول قلوبهم من الشبه التي ستعرفها في مسئلة الامامة ثم تنبهوا ورجعوا فتابوا واظهروا الندامة وتمسكوا بذيل اصحاب
الحق وفازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين ليس مما يختص به الامامية دوننا فهو مما يقولونه بافواههم والله يعلم ما في
صدورهم من بغضه ع باختصاصه وكما لا انه وانكارهم من اتهم بحبه وموالاته والحمد لله الذي رزقنا محبة نبينا المختار واهل بيته الاطهار
وصاننا من قلوب زاغت عن حبهم نور الايمان ونسئله ان يحشرنا معهم في دار القرار وان يعفو بحبهم ما صدر عنا من الاثام والاصار **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثاني** في اثبات الحسن والقبح العقليين ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ما هو معلوم الحسن والقبح بضرورة
العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل لا يشك في ذلك وليس جزمه بهذا الحكم بادون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ومنها ما هو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يعجز العقل عن العلم
بحسنه او قبحه فيكشف الشرع عنه كالعبادات وقالت الاشاعرة ان الحسن والقبح شرعيان ولا يقضي العقل بحسن شيء ولا بقبحه بل القاضي بذلك هو الشرع
فما حسنه فهو حسن وما قبحه فهو قبيح وهو باطل بوجوه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد تقرر ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة **الاول** صفة الكمال
والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع **الثاني** ملائمة الغرض
ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلي اي يدركه العقل كالمعنى الاول **الثالث** تعلق المدح والثواب بالفعل عاجلا
واجلا والذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الاجل يسمى قبيحا وهذا
المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعي وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله و
عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية كما ذكره هذا الرجل هو عقلي ويكثر ما يشتبه
على الناس احد المعاني الثلثة بالاخر ويحصل منه اغلاط فيحفظ عليه وانما كررنا ذكر هذا البحث بعد ذلك في هذا الموضع ليحفظ عليه انتهى **واقول**
استثناء بعض المعاني الثلثة عن محل النزاع من تصرفات متاخري الاشاعرة فرارا منهم عن صريح الافحام وقد انطق الله تعالى الناصب بذلك فيما سيجيء
من المطلب العاشر حيث قال ان الاشاعرة لم يقولوا بالحسن العقلي اصلا وما صرح في ذلك كلام ابن الحاجب في مختصره وما ذكره العضد
الايجي في شرحه له وفي كتاب المواقف وناقض نفسه ايضا فيه كما سنبينه وتوضيح ذلك انه ههنا امران بل اصلان احدهما ان الفعل نفسه
مشتمل على صفة اقتضت حسنه او قبحه بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما ام لا والثاني ان الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب
المترتب على قبحه ثابت بل واقع بالعقل ام لا يقع الا بالشرع فذهب الامامية وسائر اهل العدل الى اثبات الامرين فلذا نفاهما الاشاعرة في
نفيهما رأسا وجعلوا الافعال كلها سواء في نفس الامر وانها غير منقسمة في ذواتها الى حسن وقبيح ولا يتميز القبيح بصفة في نفسه يجب ان يكون هو
هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح ولا مصلحة ولا مفسدة ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود



للزجر في نفسه لا سيما لا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا وحرم هذا فمعنى حسنه كونه مامورا به من الشارع لا انه
منشاء مصلحة ومعنى قبحه كونه منهيا عنه منه لا انه منشاء مفسدة وهذا المذهب بعد تصوره وتصور لوازمه يجزم العقل ببطلانه وقد دل القرآن
على فساده في غير موضع وتشهد به الفطرة السليمة وصريح العقل فان الله فطر عباده على استحسان الصدق والعدل والعفة والاحسان ومقابلة النعم
بالشكر وفطرهم على استقباح اضدادها ونسبة هذا الى فطرهم كنسبة الحلو والحامض الى اذواقهم وكنسبة رائحة المسك ورائحة النتن الى مشامهم
وكنسبة الصوت اللذيذ وضده الى اسماعهم وكذلك كلما يدركونه بمشاعرهم الظاهرة والباطنة فيفرقون بين طيبه وخبيثه ونافعه
وضاره وقد اجاب بعض المتاخرين من نفاة الحسن والتقبيح بان هذا متفق عليه وهو راجع الى النقص والكمال او الملائمة والمنافرة بحسب
اقتضاء الطباع وقبولها للشئ وانتفاعها به ونفرتها من ضده وانما النزاع في كون الفعل متعلقا بالمدح عاجلا والثواب والعقاب آجلا و
هذا هو الذي نفيناه وقلنا انه لا يعلم الا بالشرع وقال خصومنا انه معلوم بالعقل والعقل مقتض له وانت خبير بما فيه بانه من كلامهم با
هذا الجواب مع كونه قرارا واضحا الا ارتباط له بدفع الاصل الاول اصلا لما مر من ان المتنازع فيه في هذا الاصل هو ان ما حسنه الشارع
فامر به كان سابقا حسنا ثم امر به امرا لكن نقول نعم وهم يقولون لا بل انما امر به الشارع صار حسنا واثبات حسن الفعل بمعنى النقص والكمال ونفرة وموافقة
الطبع ومنافرته باي معنى كان ممنا الذي لا يخفى وقد اعترف به صاحب المواقف فيما نقل عنه الناصب سابقا في مبحث [illegible] كلامه ثم
من قوله واعلم انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الصفات وبين القبح العقلي فيه فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة
انتهى وقد اوضحناه هنالك ودفعنا ما اورده الناصب عليه فتذكر والحاصل ان الكمال والنقص يجريان في الافعال وان تسليم الحسن والقبح بهذا المعنى
في الافعال مستلزم للقول بالحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه كما اشار اليه صاحب المواقف وغيره لان بديهة العقل حاكمة بانه لا يجوز من
الحكيم الكامل النهي عن الصدق وجعله متعلقا للعقاب والامر بالكذب وجعله متعلقا للثواب نعم هذا يكون منافيا للاعتراف الذي يتفرع
منه بطلان ما قالوا من انه لو امر بشئ صار حسنا او نهى عنه صار قبيحا ويمكن ان ينبه على ذلك بان من راى من احد بعض الافعال الحسنة عند العقل يحمد من نعمته
افعاله بالاحسان اليه عليها بالمدح واما بغيره بل يجعل الاحسان اليه حقا ثابتا في ذمته ولو وجد ذلك من نفسه حكم يقينا بان الجواد المطلق احق بان يجعل الاحسان
اليه والاثابة بعد الموت بالافعال المذكورة حقا ثابتا في ذمته فيحصل اليقين في الآجل ايضا لذلك [illegible] الضرورة واما ما عاد به الى شكل افضل من الاول في تفرع
من [illegible] ان الشرع الصريح والعقل الصحيح في درك ما يستقل العقل بادراكه متوافقان متطابقان فان العقل الصحيح الخالي عن شوائب الوهم حجة من حجج الله وسراج
منير الهي والحجة الالهية غير الحقة والسراج الالهي لا يصير موجبا للضلالة التي هي ظلمة وما اشتهر من المخالفات بين قواعد الشرع ومقاصد العقل فانما هي لكا
فاما لان الوهم تصرف في قواعد العقل واسقطها عن درجة الفطرة الالهية التي فطر الناس عليها واما بواسطة ان حكم الشرع ليس معلوما ومنهيا عنه عند من ظن
المخالفة ويحسب العقل مخالفة لما ورد به الشرع والحال انه ليس يعارض لحكم الشرع والعقل فيما ظن المخالفة فيه وقد مثل الغزالي هذا بان بيتا يكون
فيه الامتعة والاثاث موضوعا كل واحد مكانه كالسراج والثياب الكونها يكون في البيت فيدخل رجل اعمى في ذلك البيت ولا يرى مكان كل شئ من الاثاث
فيعثر به ويسقط على وجهه ويقول لاي شئ وضع هذا في غير مكانه والحال ان كل شئ موضوع في مكانه ولكن هو اعمى ولا يرى الامكنة فيحسب الامتعة غير
موضوع في مكانه حتى تعثر به ويعتريه ما قال الشاعر نظم عاشق از بیطلفی مردم بجائی میرسد عشق خوابش نمی بیند از کرد بالینش بداست وهكذا
الذي يحسب الشرع غير موافق للعقل لانه لا يعلم ما طلبه الشرع اسفر وما عند اربما العقل لغرضه بسبب التناقض والتنازع واما بواسطة التعصب ومجادلة
ارباب العقل مع اصحاب النقل فان بهذا يظهر الخلاف ويحصل الكف المانع عن الائتلاف وبعد طول التامل والانصاف يظهر حقيقة الموافقة ويرتفع الاختلاف
هذا والى ما قررناه من تحقق اللزوم بين المعنيين فقد اشار صاحب التوضيح ومال اليه في مقام المنع حيث قال ان الاشعري يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال
والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكار الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما غاية التناقض انتهى كلامه وانما جعل اشارة الى ما قررناه لانه يندفع عنه ما اورد عليه الفاضل التفتازاني
في التلويح حيث قال بعد ذكر بعض المناقشات على صاحب التوضيح والعجب من ذلك توضيحه سند المنع بما اتفقوا انه يحمد عليها [illegible]
حيث يحمد عليها او يذم وادخاله التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في اول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق
المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة انتهى كلامه ووجه الدفع ان التناقض لازم من كلام الاشعري كما قررناه ولم يدع صاحب التوضيح ذلك
مستفادا من صريح كلام الاشعري اذ ما قرره خلاف ما قصده واما الحكم الاخر الذي سنتلوه ابعد عن محل النزاع وهو ملائمة الغرض ومنافرته الذي قد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة كما في المواقف فهو من باب الحسن بالطبع وتبعيته دون العقل كما اشار اليه المصنف قدس سره في النهاية حيث قال واعلم ان الاشاعرة
يلزمهم نفي القبح بالكلية لانه لو وقع مستندا اليه تعالى وكلما يفعله الله تعالى عندهم فهو حسن فيكون انواع الكفر والظلم وجميع القبائح الصادرة من
البشر غير قبيحة وعند ادعائهم بان القبح المعلوم بالضرورة انما هو القبح بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته فيضعف فان الظالم العاقل يميل طبعه الى الظلم ومع ذلك
فانه يجد صريح عقله حاكما بقبحه والمعترض من خاطب الجماد وضربه لا ينفر طبعه عنه وهو قبيح قطعا ومن انشاء قصيدة حسنة في شتم الانبياء والملائكة
[illegible] يستحسنه بميل الطبع اليه وينفر العقل منه فعلمنا المغايرة بين مقتضى العقل والطبع انتهى وايضا لو كان الحسن والقبح عقليين بمعنى الملائمة

بالالتذاذات العقلية او الخيالية اما الثاني بالالتذاذات العقلية والعبث واما

يوجب

لوجب اختلاف العقلاء في ذلك لانا نجدهم يختلفون فيما يميل اليه طباعهم وينفر عنه ولم نجدهم يختلفون في حسن الصدق وامثاله وقبح الكذب والظلم ولو كان
ذلك لمسقط ذم العقلاء حتى يصل فيها اذا اعتقد لموافقته لغرضه وبالجملة ما اشتهر من تفصيل معنى الحسن والقبح على الوجوه الثلثة واستثنا بعضها محل
النزاع مما اشتهر من مناخري الاشاعرة وجعلوه سترا لجهالاتهم من خبطهم وجهل اهل الحق انه فيقولون ان مثل حسن الاتيان وقبح الظلم متحقق بهذا المعنى
المذكور لا بالمعنى المتنازع فيه ولم يتفطنوا بما ذكرناه من الاستلزام او اعتقدوا لكنه تركوا التزامه على القاصرين من الانام فلا يدل على هذا الاصل


من الدلائل الجلية تعرض لها المكثر هذا المقام قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على
الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط الى قوله قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاخبر سبحانه ان فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وامر باجتنابه والفاحشة هنا هي طوافهم بالبيت عراة الرجال والنساء الا
قريش ثم قال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اي لا يامر بما هو فاحشة في العقل والفطرة ولو كان انما علم كونه فاحشة بالنهي وانه لا معنى لكونه فاحشة الا تعلق
النهي به لصار معنى الكلام ان الله لا يامر بما ينهى عنه وهذا مما يصان عن التكلم به آحاد العقلاء فضلا عن كلام العزيز الحكيم واي فائدة في قوله ان الله لا يامر
بما ينهى عنه كما يقتضي تفسيرهم عند الاشاعرة فعلم ان الله لا يامر بما يستقبحه العقول كما يقتضيه راي الامامية ومن تابعهم ثم قال ثم قل امر ربي
بالقسط والقسط عند الاشاعرة يلزم ان يكون هو المامور به لا هو قسط في نفسه فحقيقة الكلام قل امر ربي بما امر به ثم قال قل من حرم زينة الله التي
اخرج لعباده والطيبات من الرزق فدل على انه طيب قبل التحريم وان وصف الطيب فيه مانع من تحريمه مخرج به مناف للحكمة ثم قال انما حرم ربي الفواحش
ولو كان كونها فواحش انما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك لكان حاصل الكلام قل انما حرم ربي ما حرم وكذلك تحريم البغي والاثم وكونه
فاحشة واثما وبغيا بمنزلة كون الشرك شركا فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده فمن قال ان الفاحشة والقبائح والاثم انما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة
من يقول الشرك انما صار شركا بعد النهي وليس شركا قبل ذلك ومعلوم ان هذا وهذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة والظلم ظلم في نفسه قبل النهي
وبعده والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده وكذلك الفاحشة والشرك لا ان هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحا الى
قبحها فكان قبحها من ذاتها وازداد قبحها عند العقل بنهي الرب تعالى عنها وذمها والاخبار ببغضها وبغض فاعلها كما ان العدل والصدق والتوحيد ومقابلة
نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه وازداد حسنا الى حسنه بامر الرب به وثنائه على فاعله واخباره بمحبته ذلك ومحبة فاعله بل من اعلام نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم انه يامرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فلو كان كونه معروفا ومنكرا وطيبا وخبيثا انما هو لتعلق الامر والنهي
والحل والتحريم به لكان بمنزلة ان يقال يامرهم بما يامرهم به وينهاهم عما ينهاهم عنه ويحل لهم ما يحله ويحرم عليهم ما يحرمه واي فائدة في هذا واي علم
يبقى فيه لنبوته وكلام الله يصان عن ذلك ان يظن به مثله وانما المدح والثناء والعلم الدال على نبوته ان ما يامر به تشهد العقول الصحيحة حسنه وكونه معروفا
وما ينهى عنه تشهد قبحه وكونه منكرا وما يحله تشهد كونه طيبا وما يحرمه تشهد كونه خبيثا وهذه دعوة الرسل وهي بخلاف دعوة المتغلبين الكذابين
والسحرة فانهم يدعون الى ما يوافق اهواءهم واغراضهم من كل قبيح ومنكر وبغي وظلم ولهذا قيل لبعض الاعراب وقد اسلم لما عرف دعوته عن اي شيء
اسلمت وما رأيت منه مما دلك على انه رسول الله فقال ما امر بشيء فقال العقل ليته نهى عنه ولا نهى عن شيء فقال العقل ليته امر به ولا احل شيئا فقال
العقل ليته حرمه ولا حرم شيئا فقال العقل ليته اباحه فانظر الى هذا الاعرابي وصحة عقله وفطرته وقوة ايمانه واستدلاله على صحة دعوته بمطابقة امره
لكل ما هو حسن في العقل ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ولو كان جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعلق الامر
والنهي والاباحة والتحريم لم يحسن منه هذا الجواب ولكان بمنزلة ان يقول وجدته يامر وينهى ويبيح ويحرم واي دليل في هذا وكذلك قوله تعالى ان الله
يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وهؤلاء يزعمون ان الظلم في حق عباده هو المحرم المنهي عنه لا انه في نفسه ظلم
نهي عنه وكذلك الظلم الذي نزه الله تعالى نفسه عنه هو الممتنع المستحيل عندهم لا ان هذا الامر ممكن مقدور لو فعله لكان ظلما فليس عندهم ظلم منهي عنه
ولا منزه عنه انما هو المحرم في حقهم والمستحيل في حقه تعالى فالظلم المنزه عنه عندهم محصور في المحالات العقلية كالجمع بين النقيضين وجعل الجسم الواحد في
مكانين في آن واحد ونحو ذلك والقرآن صريح في ابطال هذا المذهب قال تعالى قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال بعيد قال لا تختصموا لدي
وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اي لا اؤاخذ عبدا بغير ذنب ولا امنعه من اجر ما عمله من صالح ولهذا قال
قبله وقد قدمت اليكم بالوعيد المتضمن لاقامة الحجة وبلوغ الامر والنهي فاذا اخذتكم بعد التقدم فلست ظالما بخلاف من يؤاخذ العبد قبل
التقدم اليه بامره ونهيه فذلك الظلم الذي تنزه عنه سبحانه وقال تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما يعني لا يحمل عليه من سيئات
ما لم يعمله ولا ينقص من حسنات ما عمل ولو كان الظلم هو المستحيل الذي لا يمكن وجوده لم يكن لعدم الخوف منه معنى ولا للامن من وقوعه فائدة وقال تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد اي لا يحمل المسيء عقاب ما لم يعمله ولا يمنع المحسن ثواب عمله وقال تعالى وما كان ربك
ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون فدل على انه لو اهلكهم مع اصلاحهم لكان ظلما وعندهم يجوز ذلك وليس بظلم لو فعله ويؤولون الآية على انه سبحانه
اخبر انه لا يهلكهم مع اصلاحهم وعلم انه لا يفعل ذلك وخلاف خبره ومعلومه مستحيل وذلك حقيقة الظلم ومعلوم ان الآية لم يقصد بها هذا قطعا ولا
اريد بها ولا تحتمله بوجه اذ يؤول معناها الى انه ما كان ليهلك القرى بسبب اجتماع النقيضين وهم مصلحون وكلامه تعالى منزه عن هذا ...

عنه فهو لا يليق به العبث والسدى والباطل كما لا يليق به المستحيلات الممتنعة التي لا يدخل تحت المقدور وقد نزه نفسه عنها لا لانها نسبة اليها اضدادها لكن من جهة

وقصد المنكرين لامره ونهيه فاخبر ان ذلك يستلزم كون الخلق عبثا وباطلا وحكمته وعزته يأبى ذلك قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا الى ترجع

لا تؤمرون ولا تنهون ولا تثابون ولا تعاقبون والعبث قبيح فدل على ان قبح هذا مستقر في الفطر والعقول ولذلك انكره عليهم انكار منبه لهم على الرجوع الى

عقولهم وانهم لو فكروا وبصروا لعلموا انه لا يليق به ولا يحسن ان يخلق خلقه عبثا لا لامر ولا لنهي ولا لثواب ولا لعقاب وهذا يدل على ان حسن

الامر والنهي والجزاء مستقر في العقول والفطر وان من جوزه على الله فقد نسب الى الله ما لا يليق به وما يأباه اسماؤه الحسنى وصفاته العليا وكذلك قوله تعالى

ايحسب الانسان ان يترك سدى اي لا يؤمر ولا ينهى او لا يثاب ولا يعاقب فانكر على من يحسب ذلك فدل على انه قبيح لا يليق به ولهذا استدل على انه

لا يتركه سدى بقوله الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى الى آخر السورة ولو كان قبحه انما علم بالسمع لكان يستدل عليه بانه خلاف السمع

وخلاف ما اعلمنا واخبرنا به ولم يكن انكاره لكونه قبيحا في نفسه بل لكونه خلاف ما اخبر به ومعلوم ان هذا ليس وجه الكلام وكذلك قوله تعالى وما خلقنا

السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا والباطل الذي يظنونه ليس هو الجمع بين النقيضين بل الذي ظنوه انه لا شرع ولا جزاء

ولا امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فخبر ان خلقها لغير ذلك هو الباطل الذي نزه نفسه عنه والحق الذي خلقت به وهو التوحيد وحقه وجزاؤه و

جزاء من جحده واشرك به وقال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون

فانكر سبحانه هذا الحسبان انكار منبه للعقل على حكمه وانه حكم سيء يحكم به سيء الحاكم بحكمه ظالم ولو كان انما قبح لكونه خلاف ما اخبر به لم يكن الانكار مشتملا

عليه من القبح اللازم من التسوية بين المحسن والمسيء المستقر قبحه في عقول العالمين كلهم ولا كان هذا الحكم سيئا في نفسه ينكر على من حكم به وكذلك

قوله تعالى ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وهذا استفهام انكار فدل على ان هذا قبيح في

نفسه منكر تنكره العقول والفطر افتظنون ان ذلك يليق بنا او يحسن منا فعله فانكره سبحانه انكار منبه للعقل والفطر على قبحه وانه لا يليق سبحانه

نسبته اليه وكذلك انكاره سبحانه قبح الشرك به في الالهية وعبادة غيره معه بما ضربه لهم من الامثال واقام على بطلانه من الادلة العقلية ولو كان انما قبح

بالشرع لم يكن لتلك الادلة والامثال معنى وعند نفاة التحسين والتقبيح يجوز في العقل ان يامر بالاشراك به وعبادة غيره وانما علم قبحه بمجرد النهي عنه فيا عجبا

اي فائدة يبقى في تلك الامثال والحجج والبراهين الدالة على قبحه في صريح العقول وانه ابطل الباطل واظلم الظلم واي شيء يصح في العقل اذا لم يكن فيه علم بقبح الشرك

الذاتي وان العلم بقبحه بديهي فذلك معلوم بضرورة العقل وبان الرسل نبهوا الامم على ما في عقولهم وفطرهم من قبحه وان اهله ليس لهم

عقول ولا الباب ولا افئدة بل نفى الله تعالى عنهم السمع والبصر والمراد سمع القلب وبصره فاخبر انهم صم بكم عمي وشبههم بالانعام التي لا تعقل

ما يميز بها بين الحسن والقبيح والحق والباطل وكذلك اعترف اهل النار بانهم لم يكونوا من اهل السمع والعقل وانهم لو رجعوا الى اسماعهم وعقولهم

لعلموا حسن ما جاءت به الرسل وقبح مخالفتهم قال تعالى وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وكم يقول الله في كتابه افلا تعقلون لعلكم تعقلون

فينبههم على ما في عقولهم من الحسن والقبح ويحتج عليهم بها ويخبر انه اعطاهموها لينتفعوا بها ويميزوا بها بين الحسن والقبيح وكم في القرآن من مثل

عقلي وحسي ينبه به العقول على حسن ما امر به وقبح ما نهى عنه فلو لم يكن في نفسه كذلك لم يكن لضرب الامثال للعقول معنى ولكان اثبات ذلك بمجرد

الامر والنهي دون ضرب الامثال وتبيين جهة القبح المشهود بالحس والعقل والقرآن مملوء بهذا لمن تدبره كقوله ضرب لكم مثلا من انفسكم

هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم انفسكم كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون يحتج سبحانه

عليهم بما في عقولهم من قبح كون مملوك احدهم شريكا له فاذا كان احدكم يستقبح ان يكون مملوكه شريكا له ولا يرضى بذلك فكيف تجعلون لي

من عبيدي شركاء تعبدونهم كعبادتي وهذا يبين ان قبح عبادة غيره تعالى مستقر في العقول والسمع نبه العقول وارشدها الى معرفة ما اودع فيها من قبح ذلك

وكذلك قوله تعالى ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لا يعلمون احتج سبحانه على قبح الشرك

بما تعرفه العقول من الفرق بين حال مملوك يملكه اربابا متعاسرون سيئو الملكة وحال عبد يملكه سيد واحد قد سلم كله له فهل يصح في العقول استواء حال العبدين

فكذلك حال المشرك والموحد الذي قد سلمت عبوديته لالهه الحق لا يستويان وكذلك قوله تعالى مثلا يبين قبح الرياء والمن المبطل للعمل والمن والاذى المبطل للصدقة

صفوان وهو الحجر الاملس عليه تراب فيظن انه يصلح به شيء فاصابه مطر شديد فازال ما عليه من التراب فتركه صلدا املس لا شيء عليه وفي هذا المثل في غاية المطابقة

لمن فهمه فالصفوان هو الحجر كقلب المرائي والمان والمؤذي والتراب الذي لصق به ما تعلق به من اثر عمله وصدقته والوابل المطر الذي به حياة الارض فاذا

صادف ارضا قابلة نبت فيها الكلأ فاذا صادف الصخور والحجارة الصم لم ينبت فيها شيئا فجاء هذا الوابل الى التراب الذي على الحجر فصادفه رقيقا فازاله

فافضى الى حجر غير قابل للنبات وهذا يدل على ان قبح المن والاذى والرياء مستقر في العقول فلذلك نبهها على شبهه ومثاله وعكس ذلك قوله ومثل

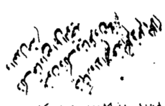
الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل

والله بما تعملون بصير فهذا كان صاحبه الجنة التي بموضع عال حيث لا يحجب عنها الشمس والرياح وقد اصابها مطر شديد فاخرجت ثمرها ضعفي ما

يخرج غيرها او كانت مستحقة للفضل والحسن فكذلك نفقة من انفق ماله لوجه الله لا لجزاء من الخلق ولا لشكورهم وتثبيتا من نفسه بوقوعه على الانفاق لا يخرج المنفقة

وقلبه حرصه على خروجها وتردد وضعف فلم يخرج عند الانفاق بخلاف نفقة من لم يكن صاحب التثبيت والقوة ولما كان الباعث على الانفاق على اخذين

المتصد



المتقين كان مثل نفقة صاحب الاخلاص والتثبيت كمثل الوابل ومثل نفقة الاخر كمثل الطل وهو المطر الضعيف فهذا بحسب كثرة الانفاق وقلته وكمال الاخلاص وقوة اليقين به وضعفه او لان ثمرة تلك الجنة نابتة للمعقول على ما هيها من المحسنات فهذا او استقباح فعل الاول وكذلك قوله تعالى أيود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون فنبه سبحانه العقول على قبح ما فيها من الاعمال السيئة التي تحبط ثواب الحسنات وشبهها بحال شيخ كبير له ذرية ضعفاء بحيث يخشى عليهم الضيعة على نفسه وله بستان هو مادة معيشته وعيش ذريته فيه النخيل والاعناب ومن كل الثمرات اذا اصابه نار شديدة فاحرقته فنبه العقول على ان قبح المعاصي التي تحرق الطاعات بعدها كقبح هذه الحال ولهذا فسره ابن عباس بعامل بطاعة الله زمانا فبعث الله اليه الشيطان فعمل بمعاصي الله حتى احترقت اعماله ذكره البخاري في صحيحه فلا تراه نبه العقل على قبح المعصية بعد الطاعة وضرب لقبحها هذا المثل ونفاة التعليل والاسباب والحكم يجعلون هذا وغيرها يقولون هذا ثم الا محض المشيئة لا ان بعض الاعمال يبطل بعضا وليس فيها ما هو قبيح بعينه بقبح اخر وليس فيها ما هو منشأ لمفسدة ومصلحة يكون سببا لهما ولا لها علل غائية هي مفضية اليها وانما هو متعلق المشيئة والارادة والامر والنهي فقط والفقهاء لا يمكنهم البناء على هذه الطريقة كما مر وراجعوا عند التكلم بلسان الفقه على ابطالها اذ يتكلمون في العلل والمناسبات الداعية لشرع الحكم ويفرقون بين المصالح الخالصة والراجحة والمرجوحة والمفاسد التي هي كذلك ويقدمون ارجح المصلحتين على مرجوحها ويدفعون اقوى المفسدتين باحتمال ادناهما ولا يتم لهم ذلك الا باستخراج الحكم والعلل ومعرفة المصالح والمفاسد الناشئة من الافعال ومعرفة رتبها وكذلك الاطباء لا يصح لهم الطب وعمله الا بمعرفة قوى الادوية والاغذية والامزجة وطبائعها ونسبة بعضها الى بعض ومقدار تاثير بعضها في بعض وانفعال بعضها عن بعض والموازنة بين قوة الدواء وقوة المرض ودفع الضد بضده وحفظ ما يريد حفظه بمثله ومناسبه فصناعة الطب وعلمه مبنية على معرفة الاسباب والعلل والقوى والطبائع والخواص فلو نفوا ذلك وابطلوه واحالوا على محض المشيئة ومحض الارادة المجردة عن الاسباب والعلل وجعلوا حقيقة النار مساوية لحقيقة الماء وحقيقة الدواء مساوية لحقيقة الغذاء ليس في احدهما خاصية ولا قوة يتميز بها عن الاخر لفسد علم الطب وبطلت حكمة الله تعالى بل العالم مربوط بالاسباب والقوى والعلل الفاعلية والغائية وعلى هذا قام الوجود بتقدير العزيز العليم والكل مربوط بعضها ببعض وبقدرته ومشيئته والاراده وتمكينه ولقد تكلم بعض الاشاعرة من نفيهم لذلك بان القول بقطع النظر عن تاثير الاسباب في مسبباتها وجعل ذلك تاثير الله تعالى نفسه ولكن الحق ان لا يجعل مع الله تعالى في العالم خالق لغيره ولا يخفى ان هذا العذر فيه سد لطريق الاثبات وانما الاخلاص والتوحيد القائل في الصدق والحق لا في الكذب والافتراء بما يعلم انه ليس كذلك مع تضمنه لكثير من المفاسد كالجبر والظلم وخلو بعثة الانبياء عن الفائدة ومخالفته للعقل بما ورد في الكتب المنزلة ولنجاة الانبياء من ... كر الاسباب وكسبنا المستقبل انتهى ومع ما في القول بخلق الاسباب وتفويض المسببات اليها من الدلالة على قدرة الفاعل لذلك واتقانه افعاله وبيان احكامها وحيث صنعها فمن يكون كذلك واحد منها دالة على قدرتين وحكمتين خلقها وخلق تاثيرها وحصول الاحكام في خلقها وفي ترتيب هذه المسببات عنها وكونها اسبابا لها وجعل تلك الاسباب مؤثرة في مسبباتها وحصول المسببات متقنة محكمة عنها وهذا طريق مستقيم يوصل الى الحقيقة توحيد نعم وظهور قدرته ونور حكمته يوجب للعبد اذا ابصر فيه الصعود من الاسباب الى مسببها والتعلق به دونها وانها لا تضر ولا تنفع الا باذنه وانه اذا شاء جعل نافعها ضارا ودواءها داء فلا التفات اليها بالكلية شرك منافي للتوحيد وانكارها ان تكون اسبابا بالكلية قدح في الشرع والحكمة والاعراض عنها مع العلم بكونها اسبابا نقصان في العقل وتنزيلها منازلها ومدافعة بعضها ببعض وتسليط بعضها على بعض وشهود الجمع في تفرقها والقيام بها هو محض العبودية والمعرفة واثبات التوحيد والشرع والقدر والحكمة والله اعلم **قال المص** رفع الله درجته وهو باطل لوجوه **الاول** انه لو اكثر اما علم كل عاقل من حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار انما يريد بهما صفة الكمال والنقص او المصلحة والمفسدة فلا شك انهما عقليان كما سبق وان اريد بهما تعلق المدح بالثواب والذم بالعقاب فلا نسلم انه ضروري بل هو متوقف على اعلام الشارع وكيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله تعالى لا بالشرع والاعلام من الشارع انتهى **واقول** قد تواردت بعض الفضلاء المعاصرين في حاشيته على شرح اصول ابن الحاجب بهذا الجواب ظنا منه انه وجد ثمرة الغراب حيث قال ان الحكم بانا نعلم بالضرورة او بالنظر ان الصدق النافع والكذب النافع يترتب عليهما الثواب والعقاب في العقبى بعيد لان العقل لا يستقل في امر الاخرة انتهى وقد نقلنا قبل ذلك في تعليقاتنا على ذلك الشرح بان الاستبعاد انما يتوجه لو اريد الثواب والعقاب بخصوصهما المعلومة من عرف الشرع ككون الثواب عطية يستحقها العبد من الله تعالى دائما في دار الاخرة واما اذا اريد به العطاء الذي يستحقه العبد من الله تعالى فلا انه بديهة العقل حاكم بان العبد المطيع الفاعل لما يوجب المدح يستحق العطاء من المولى الجواد الحكيم كما اشرنا اليه سابقا بعبارة اخرى نقول ان العقل حاكم قطعا بان من فعل ما يوافق امر مولاه الجواد الحكيم يجزيه بخير ومن خالفه يجزيه بشر فان اراد هذا الفاضل ان العقل لا يحكم بهذا المجمل فهو مكابرة ظاهرة وان اراد انه لا يحكم على ذلك مع خصوصياتهما ككون الثواب هو التخليد في الجنة ونيل الحور والقصور وكون العقاب بالنار والحبس والخلود في الاجل قلنا انا لا ندعي حكم العقل بهذه الخصوصيات غاية الامر انه قد يقع التعبد بذلك في بعض العبارات لكونها من لوازم ذلك المجمل اتفاقا من الفريقين وان علمت ذلك علمت ان الشارح غفل ونظيرا او ... ما وقع عن العلامة الدواني في بحث الوجود من حاشيته القديمة عند الكلام على قول الشارح الجديد للتجريد وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان حصول جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال صدق وحق مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن علمه بثبوته وارتسام الكائنات فيه مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين حتى الكائنات فيه انتهى حيث اورد عليه ... او لا نقضا اجماليا فاهدى الكلام من قبيل ان يكون ... البداية بان الجوهر المجرد باطل لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين او يقال كون الزمان

ويؤيده ان اصل معنى الثواب ذكرناه فكلو المص قدس سره في شرح الياقوت من ان الثواب عبارة عن النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال اشى وايضا يؤيده تعبير الحكماء المثبتين للمعاد الروحاني عن جزاء الاعمال بالثواب والعقاب ايضا كما صرح به المحقق قدس سره في قواعد العقائد حيث قال المستنبط المعنى الثواب والعقاب فيهما اما بدنيان كاللذات الحسية والالام الحسية واما نفسانيان كالتعظيم والاجلال وكالخزي والهوان وتفصيلها لا يعلم الا بالشرع انتهى وقال في موضع اخر واما القائلون بالثواب والعقاب النفسانيين قالوا النفوس باقية ... وان كانت مدركة لذاتها لذات الباقية معتقدة بما يجب عليه ان تعتقد متخلفة بالاخلاق الفاضلة والاعمال الصالحة متخلفة العلائق عن الاشياء الفانية وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل الثواب الدائم وان كانت عديمة الادراك للذات الباقية معتقدة لان يكون مطابقا لنفس الامر مائلة الى اللذات البدنية منغمسة في الامور الدنياوية متخلقة بالاخلاق الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيها كانت من اهل العقاب الدائم لفقدان ما ينبغي لها ووجود ما لا ينبغي معها دائما ومن ثمة تتبين مراتب لا نهاية لها بعضها اسبل الى السعادة وبعضها اسبل الى الشقاوة وان كانت الخيرات والشرور غير متمكنة تمكن الملكات بل كانت

مقدار الحركة الفلك باطل لان كل احد يفهم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة الفلك الى غير ذلك من الفظائع التي لا يخفى شيء منها على من خاض في
تيار بحار الحكمة ثم ذكر حله ويفصله فقال المسئلة ان يمنع ما نص وكل واحد من العقلاء العقل اصلا ويقول بل تصور العقل بهذا الوجه وهو انه الواقع
ونفس الامر مطابق للتصورات وان لم يتصور بخصوصية كونه عقلا ومحلا لانه تصور الكائنات ثم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك
الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهم من المطالب الحكمية التي لا يخفى على من ذاق الحكمة انتهى ومن العجب ان هذا الفاضل العاصر مع طول ملازمته ومدارسته
لذلك الشرح والحاشية قد غفل عن جريان نظير ذلك النقض والحل فيما نحن فيه والعجب من ذلك ان هذا الفاضل انكر ههنا استقلال العقل في امر الاخرة
مطلقا وسلم استقلاله في بعض احوال المعاد في اوائل حاشيته على الشرح الجديد للتجريد قال المصنف رفع الله درجته الثاني لو خير العاقل الذي
لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ في بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا وبين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه
فيهما فانه يرجح الصدق على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق دائما وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق جواب
هذا وان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا لا نزاع فيه انهما عقليان لا انه يختاره
لكونه موجبا للثواب في العقبى وكيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب انتهى واقول قد سبق دفع ما تمحلت به سابقا [illegible] تلك المعاني لما هو محل
النزاع وقررنا هناك بما لا مزيد عليه ان خصوصية الثواب والعقاب غير معتبرة وانه قد ظهر لك مما فصلنا سابقا من تحقيق الاصلين ان النزاع واقع منهما
ان قول الناصب انه لا نزاع في ان حسن الصدق وقبح الكذب ونحوهما عقليان لا يصح على اطلاقه لان احد الاصلين المتنازع فيه هو ان ما حسنه الشارع
وامر به كان سابقا حسنا بوجه وجهة ثم امر به امرا ونحن نقول نعم لانا نعلم بالبديهة ان الصدق كان حسنا ثم امر به لا انه امر به ثم صار حسنا فلا يجوز
عندنا النهي عن الصدق بالضرورة فبطل ما ذهب اليه الاشاعرة من انه امر به ثم صار حسنا وكذا الكلام في الظلم والعدل ونحوهما فكيف تقول انهما
اي الصدق والكذب كانا قبل الامر والنهي شيئين على جهة الحسنة او القبيحة التي يترتب عليهما الثواب والعقاب فتأمل فانه كاشف عن مغالطة القوم و
فرارهم عن الاعتراف بالحق كما ترى قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل
فان البراهمة بأسرهم ينكرون الشرائع والاديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل في ذلك وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه
ان البراهمة المنكرين للشرائع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص وللمصلحة والمفسدة لا لتعلق الثواب والعقاب كما ترى كيف يحكمون بالثواب
والعقاب وهم لا يعرفونهما انتهى واقول جوابه هذا انه مثل ما مر في الفصلين السابقين والحاصل ان حكم البراهمة بمجرد حسن الاشياء وقبحها عقلا
يثبت المطلوب في المدعى وهو ان العقل قبل ورود الامر والنهي جهة محسنة وصفة موجبة للحسن او جهة مقبحة واما الجزء الاخر وهو ترتب الثواب والعقاب
فهم يعرفونهما كما يعرفها ارباب الشرائع لان البراهمة وان انكروا النبوات والشرائع فلم ينكروا الالهيات حتى يلزم انه لا يعرفوا الثواب والعقاب على الاطلاق كيف
الامر انهم قالوا ان معرفة ذلك لا يتوقف على تعليم الانبياء عليهم السلام بل العقل مستقل به كما نقله عنهم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند نقل
شبههم على نفي النبوات حيث قال انهم قالوا انه دل العقل بان الله تعالى حكيم والحكيم لا يتعبد الخلق الا بما دل عليه عقولهم وقد دلت الدلائل العقلية على ان للعالم
صانعا عالما قادرا حكيما وان له على عباده نعما توجب الشكر فننظر في ايات خلقه بعقولنا ونشكره لالائه علينا واذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه واذا
انكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه فما بالنا نتبع بشرا مثلنا فانه ان كان يأمرنا بما ذكرنا من المعرفة والشكر فقد استغنينا عنه بعقولنا وان كان يأمرنا
بما يخالف ذلك كان قوله دليلا على كذبه انتهى فظهر ان قول الناصب انهم لا يعرفونهما انما نشأ من جهله وعدم معرفته بما ينبغي معرفته لاهل الفضل
والعرفان والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته الرابع الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات في
دجلة ويبيع متاعا اعطي في بلده عشرة دراهم في بلد اخر يحمله اليه بمشقة عظيمة ويعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف ما لا
يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء وتعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح من يذم العالم الزاهد على علمه وزهده وحسن مدحه وقبح
مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال و
الضروريات قد لا يحصل لهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لا لكونه موجبا لتعلق الذم
بالعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحه الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص وكلما ذكر هذا الرجل من الدلائل بل هو دليل
على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كلما ذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع في غير هذين المعنيين انتهى واقول قد تكرر مرارا انه قد دفعنا
هذا الجواب فتذكر قال المصنف رفع الله درجته الخامس لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شيء ولو كان كذلك
لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكذابين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اي نبي اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه
مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب في دعوى النبوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جوابه انه لم يقبح من الله شيء قوله لو كان كذلك
لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكذابين قلنا عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس بكونه قبيحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله تعالى الجاري
مجرى المحال العادي بذلك الاظهار قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لانا نعلم عادة كما علم سائر العاديات انه لا يظهر
فلا ينسد ذلك الباب انتهى واقول قد مر بيان فساد الحكم بعدم قبح صدور القبائح المعلومة قبحها بالعقل من الله تعالى وسبق ان قاعدة

قال المصنف في نهاية الوصول في هذا المذهب ان الحكم بكون الحسن والقبح مستفيدين [illegible] صار اليه جميع الامامية والخوارج والبراهمة والكرامية والثنوية وغيرهم سوى الاشعرية حتى ان الفلاسفة حكموا بالحسن لكثير من الاشياء وقبح بعضها بالعقل [illegible]

[illegible]

جرى

جريان العادة مع بطلانها بما مر لا يفيد المعرفة لان ذلك الجريان غير واجب على اصل الاشاعرة اذ لا يجب عليه تعالى شيء عندهم فيجوز تخلف العادة فلا يحصل الجزم
بصدق النبوة **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس** لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام و
المواظبة على الزنا والسرقة والنهي عن العبادة والصدق لانها غير قبيحة في انفسها فاذا امر الله تعالى بها صارت حسنة اذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة وان شكر
المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة في انفسها ولو نهى الله تعالى عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة بل
واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهي لا فرق بينها ومن ادى عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقد
رئيسه ذلك وان لم يعلم ووقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم ولا يستوعب البلية جميع الناس او اكثرهم
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه انه لا يلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصي لان
المراد بهذا الحسن ان كان استحقاق هذه الاشياء المدح فهذه الملازمة ظاهرة لان الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة
حاصلتان للافعال بحسب ذواتها وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شيء عقلا لكن جرى عادة الله تعالى على الامر بما
اشتمل على مصلحة من الافعال والنهي عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادي حاكم بان الله تعالى لم يامر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر
المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهي بجريان عادة الله الذي يجري مجرى المحال العادي فلا يلزم شيء مما ذكره هذا الرجل عند زعمه انه لو
الشرع لما فيه هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيح فيا له من رجل ما اجهله انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة
من ان من الاشياء ما يكون مخالفا للمصلحة لا يستحسنه الحكيم فلا يرد تشنيع مخالف لما اشتهر من ان الاشاعرة جعلوا الافعال كلها سواسية في نفس الامر وانها غير
متصفة في ذواتها بالحسن والقبح ولا يتميز القبيح بصفة اقتضت قبحه ان يكون هو هذا القبيح وكذا الحسن فليس الفعل عندهم منشأ حسن وقبح ولا مصلحة ومفسدة و
ولا نقص ولا كمال ولا فرق بين السجود للشيطان والسجود للرحمن في نفس الامر ولا بين الصدق والكذب ولا بين النكاح والسفاح الا ان الشارع اوجب هذا
وحرم هذا وقد صرح بذلك ايضا صاحب المواقف حيث قال القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك
حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما يزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال
قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا اه ثم قال [illegible] الشارع
فهو وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة والمقبحة قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا ورد الشرع به علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان اذ اوجبه
الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال اذ حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه
عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة
فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل وقبحه لذاته كما
ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح دون الحسن اذ لا حاجة الى صفة
محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما انتهى كلامه والحاصل ان اعتراف الاشاعرة باشتمال الفعل على ما يجده
العقل قبل الشرع من صفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة الصالحتين لمنشائية الامر والنهي كما وقع عن صاحب المواقف وقلده فيه الناصب ههنا ينافي
حكمهم بان الافعال سواسية في نفس الامر وبعدم اشتمالها على ما يصلح ان يكون منشأ الحسن والقبح لا بحسب الذات ولا بحسب شيء من الصفات الحقيقية والاعتبا
رية التي قال بها الامامية والمعتزلة وبعدم الفرق بين سجود الرحمن وسجود الشيطان ونحو ذلك قبل ورود الشرع وبجواز عكس القضية في الحسن والقبح وقلب
الامر والنهي فان تكرار هذه الكلمات في كلام الفريقين على وجه الاطلاق اثباتا ونفيا يابى عن ارادة التخصيص ببعض من الوجوه فيتوجه هذا واما حديث
جريان العادة فقد جرى عليه ما جرى وان كان لنا ان نسلك زعم انه خرق العادة وغلق الطرق في اجرائه ههنا فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته **السابع** لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبي اذا ادعى الرسالة
واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول لا يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق وانا لا انظر حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا
يجب علي امتثال الامر فينقطع النبي ولا يبقى له جواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا قد مر في بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام
لان للمدعو ليس ان يقول لا يجب علي النظر في معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر ووجوب النظر لا يتوقف على معرفته
له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام انتهى **واقول** قد سبق منا تضعيفه ايضا بان ثبوت الوجوب في نفس الامر لا يدفع الافحام وانما يندفع باثبات
الوجوب على المكلف اذ لا نزاع لاحد في ان تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب وانما النزاع في ان وجوب الامتثال بقوله حين امر المكلف بالنظر
في المعجزة انما يثبت اذا ثبت حجية قوله وهو لا يثبت عند ذلك المنقد لكونه بالسمع فقد يثبت بالسمع لا يثبت ذلك الوجوب والسمع انما يثبت

بالنظر فله ان لا ينظر ولا يأثم لانه لم يترك ما هو الواجب عليه بعلمه كما اذا وجب علينا حكم في نفس الامر مكتوب في اللوح المحفوظ ولم يظهر عندنا وجوبه علينا فلم نكلف به ولم نأثم فيلزم الافحام بخلاف ما اذا ثبت الوجوب بالعقل فانه اذا لم ينظر لم يظهر له صدق مقالتي لنبي لم يترك الوجوب بعقله الثبوت الحسن العقلي الحاكم بحسن التكليف من المكلف بهما الا ان يستقل العقل للاهتداء الى ادراكه فيجب الرجوع في مثل ذلك الى المؤيد من عند الله تعالى **قال المصنف رفع الله درجته الثامن** لو كان الحسن والقبح شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا الكلام قد مر منا مستوفى وان توقف وجوب المعرفة على الافحام انتهى **واقول** قد سبق منا ما اسقط منعه المورد وبطل الذي قطع منه من وادي الهذيان ما اسال فليطالع اولنا ثم هنالك **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثاني وقبح ذم الاول ومدح الثاني ومن تشكك في ذلك فقد كابر بمقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحسن والقبح مما لا نزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملائمة والمنافرة او الكمال والنقص على انه قد يقال لجائز ان يكون هناك عرف عام هو مبدء لذلك الجزم المشترك وبالجملة هو من قبيل ما ليس بمحل النزاع والله تعالى اعلم هذه جملة ما اورده من الدلائل على بطلان الباطل وقد وفقنا الله تعالى لاجوبتها كما يرتضيه انشاء الله تعالى اولي الاراء الصائبة ولنا في هذا المبحث تحقيق نريد ان نذكره في هذا المقام فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد ما يشتمل على المصالح او المفاسد وما يشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا مما لا نزاع فيه وبقي النزاع في ان الافعال التي تقتضي الثواب والعقاب هل في ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح بالثواب وجهة مقبحة صارت سببا للذم بالعقاب اولا فمن نفى وجود هذين الجهتين في الفعل ماذا يريد من هذا النفي ان اراد عدم هاتين الجهتين في ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال في ذواتها جهة الحسن والقبح لان المصلحة والكمال حسن والمفسدة والنقص قبيح وان اراد نفي كون هذين الجهتين مقتضيتين المدح والثواب بلا حكم الشرع باحدهما الا ان تعيين الثواب للفعل للشارع والمصالح التي يدركها العقول لا يقتضي تعيين الثواب للفعل بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح والمفاسد في الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل لاشتماله حسن على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعيينه للشرع فهذا كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي بمثل شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فلو كان شربه حسنا في ذاته بالحسن العقلي كيف صار حراما في بعض شرائع الاخر مع انه نقل حسنه الذاتي قبيحا وهذا مما لا يجوز بل نقول انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار كاشفا بترجيح جهة المصلحة في زمان وترجيح جهة المفسدة في زمان اخر فصار حلالا في بعض الازمنة حراما في بعض الاخر فعلى الاشعري ان يوافق المعتزلي لاشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح والمفاسد وهذا يدركه العقل ولا يحتاج في ادراكه الى الشرع وهذا في الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة في ذوات الافعال وعلى المعتزلي ان يوافق الاشعري في ان هاتين الجهتين في الفعل لا يقتضي حكم الثواب والعقاب والمدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهتي المصالح والمفاسد في الافعال وقد سلم المعتزلي هذا فيما لا يستقل العقل به فليسلم في جميع الافعال لان العقل في الواقع لا يستقل في شيء من الاشياء بادراك تعلق الثواب والعقاب اذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا فاحفظ هذا التحقيق وبالله التوفيق **واقول** اما ما ذكره من ان هذا الحسن والقبح خارج عن محل النزاع فقد بينا مرارا انه اختيار للفرار على القرار والتجاء الى الادبار واما ما ذكره من العلاوة فهو مما ذكره العضد الايجي في شرح المختصر موافقا للبعض لبعض قوم ورد عليه المولى الفاضل ملا محمد البهشتي الاسفرايني الحنفي في شرحه على المختصر ايضا بان كون العرف والعادة مدركا للحكم مدفوع بان المدرك للحكم اما الشرع والعقل او الاجماع انتهى ووافقه ايضا سيد المحققين قدس سره في حاشيته على شرح العضد حيث قال في هذا المقام من حاشيته المتعلقة بما اورده المعتزلة ثالثا واذا بطل كونه شرعيا ثبت كونه عقليا اذ لا مخرج عنهما اجماعا انتهى واما ما ذكره الناصب في ذيل هذا المقام مما سماه تحقيقا وان كان باسم ضده حقيقا فيتوجه عليه اولا ان ما تضمنه كلامه من تقسيم الافعال الى ما يشتمل على المصالح والمفاسد والنقص والكمال والى ما يقتضي الثواب والعقاب تقسيم غير صحيح لان القسم الاول ايضا مما يقتضي الثواب والعقاب عند الامامية والمعتزلة فان ما اشتمل عليه الفعل من المصلحة او المفسدة او النقص او الكمال صالح لكونه سببا مقتضيا للثواب والعقاب ايضا كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في الشق الثالث من ترديده اعتراف بالجزء الثاني من المدعى الذي وقع فيه النزاع والتحقيق على الوفاق وترك الخلاف والشقاق واما ما ذكره في الشق الثاني وحكم بانه كلام صالح صحيح لا ينبغي ان يرده المعتزلي فمردود بما ذكرناه في الفصول السابقة من الاستلزام وغيره من النقض والابرام وثالثا ان ما ذكره من ان شرب الخمر كان مباحا في بعض الشرائع فهو كذب على الشرائع وليس غرضنا من ذلك المناقشة في المثال بل التنبيه على ما هو الحق من دوام حرمته وحرمة خمسة خالف في بعضها اهل السنة فقد صح عندنا من طريق اهل البيت عليهم السلام ان خمسة لم تكن حلالا في شيء من الشرائع لخمسة مورده لحفظ الدين والقتل بغير حق لحفظ النفس والمسكر لحفظ العقل والزنا لحفظ النسب والسرقة لحفظ المال واما استنباط تصحيح ما ذكره من حرمة الخمر في بعض الشرائع بعد ما كان حلالا في بعض فلا يخفى ما فيه من الاختلال اذ على تقدير كون الخمر حلالا في بعض الشرائع السابقة انما يلزم الانقلاب الذاتي عند الحكم بتحريمه لو قلنا بان حسن الافعال وقبحها الذاتيان واما لو قلنا ان قبحها لما هو لازم من الذات ومن الصفات الاضافية والجهات الاعتبارية فلا كما لا يخفى وقد ظهر مما قررنا ان ما صار اليه الناصب من المحاكمة بين اهل العدل والاشاعرة محاكمة فاجرة ناظرة الى محاكمة الحكمين ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص بين مولانا امير المؤمنين و[illegible] الفئة

عليه

والمفاسد

الباغية

الباغية الطاغية الخارجة عن الاسلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث** في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ذهبت الامامية
ومن تابعهم ووافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة
لان الله تعالى غني عن القبيح وعالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية
بذلك ومن فعل القبيح مع الاوصاف الثلثة استحق الذم واللوم والله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او
داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه دفعا للحاجة واما داعي الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه
فيصدر عنه واما داعي الحكمة بان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي عليه التقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل الفعل منه تعالى
وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة ان لا قبيح منه ولا واجب عليه واما المعتزلة
فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حاكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد ابطلنا حكمه وبينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء
لا وجوب عليه ولا استقباح منه هذا مذهب الاشاعرة وما نسب هذا الرجل المفتري اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح
ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس بقبيح اذ لا قبح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرنا غير مرة وسنذكر تحقيقه في مسئلة خلق الاعمال انتهى
واقول قد بطل ان ما ضيق كثيرا ما ذكره نصرة للاشاعرة بقوله واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه تركه وما يجب عليه يفعله فان ذكره هذا القول يفضحه
قول الاشاعرة صريح في ان الاشاعرة قائلون بان الله تعالى لا يترك ما هو قبيح في الشاهد بل يفعل الكل فان هذا القدر يكفيك في اصل المقصود وبقي الكلام
في انهم يدعون ان ما هو قبيح في الشاهد وبالنسبة اليه ليس بقبيح بالنسبة الى الله تعالى وهو تحكم كما عرفت غير مرة واما قوله ونحن قد ابطلنا حكم العقل فقد
عرفت بطلانه مع منافاته لما صرح به سابقا من تحاكمه المردودة في كون العقل في الجملة واما قوله في خلق القبيح ليس بقبيح اذ لا قبح بالنسبة اليه فقد مر
مكابرة ظاهرة وسيجيء الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته فلزمهم من ذلك محالات منها امتناع الجزم بصدق الانبياء
لان مسائل الكذاب لا تعلم لهم بل القبيح الذي يصدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك وانما نعلم صدقهم لو علمنا انه تعالى لا يصدر عنه القبيح فلا
نعلم حينئذ نبوة نبينا محمد ولا نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء فاي عاقل يرضى ان يقلد من لم يجزم بصدق نبي من الانبياء البتة وانه لا فرق عنده بين نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وبين نبوة مسيلمة الكذاب فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران المخلد
في النيران ولا ينفعه عذره غدا في يوم الحساب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد مر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به بحكم ما هو مأخوذ من المعجزة
وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجري مجرى المحال العادي فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة ونجزم ان الله تعالى
لم يظهر المعجزة على يد الكذاب فيفيدنا هذا الجزم العلم العادي فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادي لا بما لقبح العقلي الذي يدعيه
وما ذكره من الطامات المنفرة فهو الجري على عادته في المزخرفات الترهات انتهى **واقول** قد عرفت ايضا مرارا ان قاعدة جريان العادة مهدومة عن اساسها مع
ان ذلك لا يجري هاهنا ولهذا تبعهما الخارق من المعجزات وغيرها فيجوز وقوع الخرق والتخلف فيها سيما مع ضم العلم بجواز صدور القبيح من الله تعالى يمنع الجزم بصدق
الانبياء كما لا يخفى وبالجملة انهم لا ينكرون انه يجوز على الله تعالى فعل ما هو قبيح في الشاهد لا يقبح بالنسبة اليه فليجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب ولا يقبح بالنسبة
اليه بعينها اخرى اذا صح ان الله تعالى يفعل القبائح ولا يقبح منه فلم لا يجوز ان ينصب الادلة من المعجزات وغيرها على الباطل ويكون الحق عكس ما ينصب الادلة
فلا يحصل الثقة بان النبي الذي اظهر دلالة المعجزة صادق وكذا لا يحصل الثقة بان ما عليه المسلمون من الادلة حق وتوهم النبوة ثبت ان مسيلمة الكذاب
ادعى النبوة وقال له اصحابه صدقت في انك نبي اليس كلامهم هذا تصديقا لقوله فلا بد من ان يكون اذا كان هذا التصديق من فعل الله تعالى وقد صدقه فلم لا يقولون
بصدقه وما الفرق بينه وبين من يدعي النبوة فنطق الاشجار والاحجار بصدقه بان يفعل الله فيه ذلك التصديق فان قالوا ان محمدا صلى الله عليه وآله قال لا نبي بعدي
قيل لهم ما انكرتم ان يكون هذا من جملة الاكاذيب التي يفعلها الله في العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وح لم يكن محمد اولى بالتصديق من مسيلمة
وقد صدقهم الله على حد واحد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تكذيب الله تعالى في قوله تعالى ان الله لا يحب الفساد وان الله لا يرضى لعباده
الكفر وما الله يريد ظلما للعباد وما ربك بظلام للعبيد ولا يظلم ربك احدا وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون كل ذلك كان سيئه عند
ربك مكروها واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز
فقد اعتقد ما يوجب الكفر وحصل بالاعتقاد الخروج عن ملة الاسلام فليتق الجاهل الغافل من هذه المقالات الردية المؤدية الى ابلغ انواع الضلال
وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا يقبل توبته وليخش من الموت قبل تفطنه بخطا نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعون
لعلي اعمل صالحا فيما تركت كلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول لا نعتقد ان كل ما يفهم من الدلائل بل هو موافق الدليل في محل النزاع فان الاشاعرة
مذهبهم المصرح به في كتبهم انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وما ذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هي حجة على من جوز الظلم
على الله والزمنا بالكفر وهذا الرجل اصم اطروش لا يسمع نداء المنادي وصوت عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة ولو رد عليه لاعترض او الزم

من المسلمين قائلا بانه تعالى ظالم او راض بالكفر تعالى عن ذلك وما يزعم انه يلزم هذا الاشاعرة فهو باطل لان الخالق غير الفاعل والجبر انه لا يليق ان يكون الله
تعالى بهذه العقيدة الباطلة التي هي اثبات الشركاء لله تعالى في الخلق مثل المجوس وذلك لانه ابعد من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لا يثبتون الا
شريكا واحدا يسمونه اهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى ولا يحد انهم اذا قيل لهم لا اله الا الله يستكبرون **واقول** نعم الاشاعرة يقولون انه
تعالى لا يفعل القبيح لكن بمعنى ان ما هو قبيح في الشاهد ليس قبيحا بالنسبة اليه تعالى وليس في هذا القصد نفي القبيح عنه تعالى حقيقة بل بمجرد اللفظ والعبارة
فلا يكون الكلام فيه خارجا عن محل النزاع واما الفرق بين الارادة والرضا فقد مر انه غير مرضي واما ما ذكره من ان الاهانات انما هي حجة على من يجعل الحكم
على الله واشار به الى ان الاشاعرة لا يجوزون ذلك عليه ففيه ان عدم تجويزهم للظلم عليه انما هو بمعنى ان ما نراه ظلما في الشاهد ليس بظلم اذا صدر
عنه تعالى بل يقولون هو ليس بظلم في نفسه قبل النهي واتصافه كذلك بالشرع وبعد وروده فكل ما صدر عنه او امر به ليس بظلم وهذا سفسطة ظاهرة كما
مر مرارا واما ما ذكره في دفع لزوم ما الزمه المصنف على الاشاعرة بان الخالق غير الفاعل فهو دعوى كاذبة ذكرها شارح العقائد في دفع تمسك المعتزلة
بانه لو كان تعالى خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك حيث قال بان ذلك جهل عظيم لان المتصف
بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك انتهى وعبر عن حكمه
بالجهل جهالة عظيمة لان القيام قد يكون بمعنى الحصول والصدور من الشيء كما في اسم الفاعل من الضارب والآكل ونحوهما وقد يكون بمعنى الوقوع على الشيء
وعروضه له فبالمعنى الاول يتصف الفاعل بمبدأ الفعل عنه لانه الفاعل حقيقة سواء كان صانعا او مصنوعا لان الضارب مثلا هو من صدر عنه الضرب
فلو صدر الضرب عن الله تعالى يلزم صحة اطلاق الضارب عليه والقضاء فيه بالضاربية واما ما زعمه من ان ذلك يستلزم كونه خالق السواد اسود انه لا يتوهم
له ذلك فغلط واشتباه وقع له من اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بمعنى الموجد وبين الفاعل النحوي بمعنى المسند اليه ووضع
احدهما مكان الآخر لان الاسود في قولنا اسود زيد مفعول كلامي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد والذي يقتضيه مناسبته مع الضارب والآكل الفاعل فيما
نحن فيه يكون السواد هو الفاعل النحوي الذي هو مفعول كلامي كزيد في المثال المذكور دون الفاعل الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب ضاربا ومتصفا
به كما زعمه بان فاعل السواد هو المسود فاذا كان السواد صادرا من الله تعالى وفاعلا له بعد فالله تعالى مسود به لا اسود غاية ما في الباب ان عدم اطلاقه عليه تعالى
لعدم الاذن الشرعي لا لانه ليس متصفا به كما يظهر من كلامه لا يتوهم ان الزاني مثلا هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف به لانا نقول
عدم صحة اتصافه تعالى بالزنا انما هو لدلالة العقل والشرع على امتناعه عليه لا الكلام في اثباته بحسب مقتضى اللغة وهو لازم بحسبه كما لا يخفى وايضا
يلزم على هذا ان لا يوجد زان اصلا اما عندكم فلان الزاني هو الله تعالى فلما ذكرنا انه مصدر غير متصف به واما انه ليس هو العبد فلانه ليس بمصدر بمعنى الخالق
عندكم وكونه مصدرا بمعنى الكسب يثبت بعد [illegible] اثباته خرط القتاد واما قوله المجوس لا يثبتون الا شريكا واحدا وهؤلاء يثبتون شركاء لا يحصى
ففيه ان الاشاعرة لو ارتقوا الى السماء لما امكن لهم الخلاص عما مر من لزوم مشاركتهم للثنوية في اثبات الشركاء القدماء ولا يمكنهم معارضة ذلك بالزامنا
شيء من الشرك [illegible] وذلك لظهور انه انما يلزمنا مشاركة المجوس فيما ذكره لو قلنا ان الشيطان بنفسه او سائر العباد انفسهم ليسوا مخلوقين لله تعالى وقائلين
منفردون مع الباري سبحانه مقاهرة ومغالبة ونحن لا نقول بشيء من ذلك بل عندنا ان ابليس كسائر الشياطين من الانس والجن لا يتمكن من اضلال من
الانبياء وغيرهم مع ضعفهم فكيف بجبار السموات والارضين وقد قال تعالى ان كيد الشيطان كان ضعيفا وقال خلق الانسان ضعيفا لكن لما كان التكليف مبنيا
على عدم الجبر خلى الباري تعالى بين الانسان والشيطان ليميز الخبيث كالناصب واضرابه من الطيب وقد نطق بذلك القرآن في قوله تعالى لاحتنكن ذريته الا قليلا وفي
قوله لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين وقوله الا عبادك منهم المخلصين وقوله ولقد اضل منكم جبلا كثيرا وامثال ذلك [illegible] الكلام في
تخلية سائر العباد بينهم وبين فعالهم وبالجملة انما يلزم مشاركة غيره تعالى معه في الفاعلية او عجزه ومغلوبيته عنهم كما قد يتوهم لو لم يقدر الله سبحانه
على سلب القدرة والاختيار عنهم بقدرته ومشيته القاهرة اما لو قلنا بانه تعالى قادر على ذلك وانه لم يكن كراهته تعالى لاتيان العباد تلك الافعال
على سبيل الجبر بل كان بسبب نهيه اياهم عن ايقاعهم على سبيل الاختيار فلا يلزم المشاركة ولا المغلوبية وقد قال تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين
ولو شئنا لآتينا كل نفس هديها اي على سبيل الجبر والقهر ولكن ذلك ينافي التكليف المنوط بالاختيار والحاصل ان المشاركة او العجز والمغلوبية انما يلزم
اذا تخلف مراده تعالى عن المشيئة القطعية التي يسميه اهل العدل بمشية قسر والجاء وهم لا يقولون بالتخلف عنها واما المشية التفويضية فالعجز في التخلف
عنها مثل ان تقول لعبدك لا تفعل كذا ولا اجبرك وارادة طاعة الفاعل من قبيل الثاني عندهم فلا اشكال واما ان المجوس قائلون باصلين احدهما
فاعل الخير وهو يزدان المعبر عنه تارة بالنور والآخر على الشر وهو اهرمن المعبر عنه تارة بالظلمة واهل العدل لا يقولون الا باصل واحد هو الله سبحانه
وقدرة العبد ليست اصلا بل فرعا لقدرة الله تعالى مع ان قدرة العبد ليست علة للشر فقط بل للكل من الخير والشر الصادر عنه فلا مناسبة بين القولين
عند التحقيق وانما يظهر حقيقة المناسبة بين قول المجوس وقول المجبرة وذلك من وجوه منها ان المجوس قائلون باصلين احدهما فاعل الخير والآخر
فاعل الشر كما مر وليس للعباد عندهم فعل اصلا كما عند الاشاعرة فهم احق بمشابهة المجوس ومنها ان المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية
معلومة البطلان وكذلك المجبرة ايضا ومنها ان مذهب المجوس ان الله تعالى يفعل فعلا ثم يتبرء منه كما خلق ابليس ثم تبرء منه ونفر عنه وكذلك
المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرء منها ومنها ان المجوس يقولون ان نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا

حاصل اشتباهه ان الفاعل في قولنا اسود زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية وجب اتصاف الله تعالى ايضا بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد ووجه الدفع ظاهر مما ذكرناه منه

ان نكاح المجوس لاخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته ومنها ان المجوس قالوا ان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا ان الله تعالى
موجب للفعل غير متمكن من تركه لان القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس ومنها ان المجوس يعلقون هذه الاحكام من مدح وذم وامر ونهي بما لا
يعقل وهو طبع النور والظلمة والناصبة علقوا ذلك بما لا يعقل وهو الكسب فهذا جزاؤهم بما كسبوا وصنعوا والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وح يرتفع الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من
الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه لما وقع منه انواع الكذب والشرور في العالم كيف يحكم العقل
بصدقه في الوعد والوعيد وح ينتفي فائدة التكليف وهو الحذر من العقاب والطمع في الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله
تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب والثواب ولا بالعقاب وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يعتمد
بان ما عرفت من مذهبهم فهذا هو عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها ومنها انه يلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصي
الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل بل كلما يزداد المطيع في طاعته وزهده ورفضه الامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد
الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه وكلما ازداد العاصي في عصيانه ولج في غيه وطغيانه واسترسل في ارتكاب الملاهي
المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه جاز ان يعاقب المطيع على طاعته
ولا يفيد طاعته الا الخسران والتعب حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل في الاخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب
العاصي فيحصل له الربح في الدارين ويتخلص من المشقة في المنزلين ومنها انه تعالى كلف الجميع لان الافعال كلها مستندة اليه تعالى ولا تاثير لقدرة العبد
فيه فجميع الافعال غير مقدورة للعبد فقد كلف ببعضها فيكون قد كلفه ما لا يطاق وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى
ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى في الدنيا كآدم ونوح وغيرهما وان يبلع جبل ابي قبيس في فمه ويشرب ماء دجلة
في جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب فلينظر العاقل في نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه الى ذلك تعالى وتقدس عن مثل هذه التكاليف
الممتنعة وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنها انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء عليهم السلم لان دليل
النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوى لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى
فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء والاضلال واما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل في دعواه ومنها ان القبائح لو صدرت عنه لوجب الاستعاذة منه لانه
اضر على البشر من ابليس لعنه الله وكان الواجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الله تعالى وهل يرضى عاقل لنفسه المصير الى
مقالة يؤدي الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين ويخلص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول في زمرة المنافقين
ولنقتصر في هذا المختصر على هذا القدر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة في عدم صدور القبيح من الله
تعالى وان اجماع المليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكلما اقامه من الدلائل فقد ذكرنا انه اقامه الدليل على المدعى شيء ولعلهم يتمسكون بالقبح
العقلي والاشاعرة لا يقولون به لانه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال
العباد على رأي الاشاعرة فهذا الشيء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون في الاعراض كالافعال تكون في الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب
والحية والحشرات قبائح وهم متفقون ان الله تعالى يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم في خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح
فان هذا الشيء لا يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا انتهى **واقول** قد بينا آنفا ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح من
الاشياء التي لا مستحق لها والحياء لانا لا نرى ليس لها حقيقة فهم ليسوا داخلين في اجماع المليين في تحقيقه واما ما ذكره من انهم لو ارادوا من نسبة فعل
القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على رأي الاشاعرة فهذا الشيء يلزمهم آه ففيه اشتباه ظاهر وحاشا ان يلزم اهل العدل مثل ذلك لان مرادهم
بالشرور والقبائح التي لا يفعلها الله تعالى ما يكون مفاسده في نظام الوجود اكثر من مصالحه عند العقل وما هو محل النزاع من القبائح والمفاسد
الصادرة من العباد كالزنا واللواطة والسرقة ونحوها مما لا يجد العقل السليم فيها فائدة ونفعا اصلا في حفظ النظام ولو كان فيها مصلحة
اقل من مفاسدها بخلاف ما قد يستقبحه العقل في بادي النظر من افعاله تعالى فانه اذا تأمل فيها العاقل ربما يطلع على ما فيها من حكم ومصالح يمحي
بها وجوه الاستقباح في نظره مستحسنا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في تعذيب الاطفال والاو
جاع والالم للتاديب والزجر عن المنكرات واليه اشار تعالى بقوله لا تعلموا الا تعلمون وبه يتبين حسن خلق الحشرات والسباع المؤذية وابليس
وذريته وتبعته والامراض الوبائية واما ما ذكره بعض متصوفة اهل السنة موافقا لبعض المتفلسفة من ان الشهوة مثلا من حيث انها ظل المحبة
الذاتية السارية في الوجود محمودة وعلمها وهو العفة محمودة من حيث انها سبب بقاء النوع ومن حيث انها موجبة للذة التي هي نتيجة
من التجليات الالهية محمودة وعدم وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سببا لانقطاع النسل وموجبا للفتن العائدة الى
العقد وهكذا جميع صور المراتب ففي كل منه واليه حيث الكمال انتهى فلا يخفى ما فيه من ترويج سوق الزنا ومخالفته لبديهة العقل ولما علم به
الشرع وذووه واعلم ايدك الله ان جناية المجبرة على الاسلام كثيرة وبدعتها على الامة عظيمة بحملهم المعاصي على الله تعالى وقولهم انه لا يكون الا

في تحرير محل النزاع

ما ارادوا الله وانه لا قدرة لهم على الكف عن الكفر وعلى الخلاص من كفرهم ولا سبيل للفاسق الى ترك فسقه وان الله تعالى قضى بالمعاصي على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ثم لعنهم
عليها وقضى بالطاعات على قوم وخلقهم لها وفعلها فيهم ثم اثابهم عليها وهذا الاعتقاد القبيح يسقط عن المكلف الحرص على الطاعة والاجتهاد في الانزجار عن
المعصية لانه يرى ان اجتهاده لا ينفع وحرصه لا يغني بل لا اجتهاد له في الحقيقة ولا حرص لانه مفعول فيه غير فاعل وموجد فيه غير موجود ومخلوق لشيء لا
محيد له عنه ومسوق الى امر لا انفصال له منه فاي خوف مع هذا يقع واي جهد معه ينفع نعوذ بالله مما يقولون ونبرء مما يعتقدون ونعم ما انشد بعض
الفضلاء اشارة الى ما اعتقده هؤلاء المخذولين خذلهم الله تعالى شعر سالت المخنث عن فعله علام تخنثت يا ماذق فقال ابتلاني بداء العضال واسلمني القدر السابق
ولمت الزناة على فعلهم فقالوا بهذا قضى الخالق وقلت لآكل مال اليتيم اكلت وانت امرؤ فاسق فقال وجلجل في قوله اكلت واطعمني الرازق وكل يحيل
على ربهم وما فيهم احد صادق ولنختم هذا المقام بمحاكمة يحكم بحسنها العاقل المتصف بالانصاف وهو ان نقول ان اراد الاشاعرة بقولهم انه لا مؤثر في
الوجود الا الله انه علة قريبة لجميع الموجودات بان يكون مؤثرا فيها لا بواسطة شيء آخر فهو بعيد عن الثواب بخروج عن الملة الاسلامية واسناد القبائح
والشرور اليه تعالى وكل ذلك مستلزم للمحال ونقول للمعتزلة ان ارادوا بكون العبد موجدا لفعله انه علة تامة لوجوده وانقطاع تأثيره تعالى اليه سواء
كان بواسطة او بلا واسطة فهذا ايضا بعيد عن الصواب لان فعل العبد بالضرورة متوقف على قدرته وآلاته وبالضرورة ليستا منه فلا يكون هو علة
تامة في وجوده ثم نقول علة العلة هل هي علة بالحقيقة ام لا فان كان علة العلة علة حقيقية كان الجميع مستندا الى الله تعالى لكن الامر ليس كذلك بل علة
العلة علة على سبيل المجاز لو جوز اسناد الاثر الى المباشر القريب لما كان العبد مباشرا قريبا لفعله اسند افعاله الواقعة بحسب قصده اليه لانه السبب في
وجودها مثاله ان النحل موجد للعسل ولا يقال ان النحل موجد الحلاوة في الذائقة بل الموجد لها هو العسل لانه العلة القريبة فيها والنحل اوجد
الحلاوة بواسطة العسل فهو علة للعلة لا علة حقيقية وعلى هذا يحمل الآيات الواردة في القران العزيز التي بعضها تدل على اسناد الافعال اليه تعالى
وبعضها الى اسناد الافعال الينا وينطبق على المذهب الحق اعني قولنا انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين كما روي عن الامام الهمام جعفر بن
محمد الصادق واختاره الشارح القديم للتجريد فقال والحق في هذه المسئلة ان لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين وذلك لان لقدرة العبد تأثيرا في
افعال نفسه لكن قدرته على الفعل لا يكون مقدورا له بل يخلقها الله تعالى فيه ولقدرة الله تعالى ايضا مدخل في صدور الفعل عنه فلا يكون جبرا صرفا ولا
تفويضا صرفا بل امرا بين الامرين **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة قالت الامامية ان الله تعالى انما
يفعل لغرض وحكمة وفائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين ونفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لا يجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد
ولا لغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا في فعله فان العابث ليس الا الذي يفعل لا لغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى
يقول وما خلقنا السماوات والارض وما بينهما لاعبين ربنا ما خلقت هذا باطلا والفعل الذي لا غرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى
بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماهير الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها
دليل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل
الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه
عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا
بدونه هذا هو الدليل وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالان احدهما ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا والجواب التحقيق ان افعاله تعالى ليست خالية عن
الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية
لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان
يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة انتهى
واقول انه سبق ان ما نسبه الى الحكماء الالهيين افتراء عليهم وانما نفوا عنه تعالى الغرض المستلزم للاستكمال او لاظهار الكمال لا مطلقا وقد ايدنا ذلك هناك
بكلام بعض المتالهين ونشيد عضده ههنا بكلام بعض المحققين حيث قال اذا قال الفلاسفة ان واجب الوجود تام وفوق التمام وجواد مطلق وهو المعطي لما ينبغي
لا لعوض اي لا لطلب المجازاة والتعويض في مقابلته لذاته فاعله بل ولا مع قصد ذلك اذ لو كان فاعلا لذلك لا يعد جوادا بل صانعا او مناجرا او مستفيدا فلا
يكون جوادا مطلقا بل الجواد المطلق من نزه فيضه وعطائه عن قصد شيء من ذلك فهذا تنزيه افعاله عن الاغراض المستلزمة لشيء مما ذكرناه خصوصا قصد
الكمال لاجل الكمال او لاظهار الكمال فانه لا يكون كاملا مطلقا ولا جوادا لكن ليت ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مما اخذ بعض متاخري الاشاعرة من ظاهر
كلام الفلاسفة تقوية لمذهب شيخهم الاشعري مع تشنيعهم دائما على الامامية والمعتزلة بتوهم موافقتهم اياهم في بعض المطالب الدالة بل وفيه نظر اذ لا يلزم من قوله
لو كان فعله تعالى لغرض لكان مستكملا بتحصيل ذلك الغرض بل اللازم كونه مكملا لوجود ذلك الفعل لان الاستكمال عبارة عن الحصول بالفعل لما لم يكن ذلك
الحصول ولا حصول ههنا متجددا الا لوجود ذلك الفعل لا للفاعل بل هو منبع الجميع كما انه ما لا يزال لا يبدو لا منشا الكمالات لغيره التي هي صفات
والاعتبارات له لانه من جملتها التكميل والايجاد الحاصل له دائما من غير تجدد بل المتجدد له هو تعلقه بافراد المكلفين وايضا انما يلزم الاستكمال لو كان الغرض

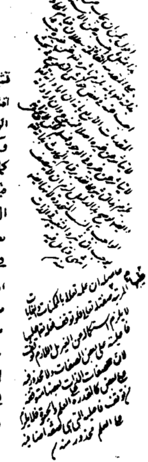
عايدا اليه تعالى ونحن لا نقول به بل نقول الغرض لفعله عايد الى مصلحة العبد او الى اقتضاء نظام الوجود بمعنى ان نظام الوجود لا يتم الا بذلك الغرض فيكون
الغرض عايدا الى النظام لا اليه وعلى كل من الامرين لا يلزم الاستكمال فان قيل ولو تم عود الغرض الى الغير يفيد استكماله بالغير ايضا وانه ولا انتسب اليه تعالى
في الغرضية على ان تخليد الكفار في النار واماتة الانبياء وابقاء ابليس وامثالها لا مصلحة فيها اصلا قلت لا نم انه لو استوى حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة اليه
تعالى لم يصلح لان يكون غرضا داعيا الى فعله وانما يلزم لو لم يكن الفعل اولى من الترك بوجه من الوجوه وههنا ليس كذلك فانه بالنسبة الى العباد اولى ولو سلم
فنقول الغرض كالاحسان مثلا اولى وارجح من عدمه عنده تعالى بمعنى انه عالم بارجحية الاحسان في نفس الامر ولا يلزم من اولوية الاحسان بالمعنى المذكور عنده
استكماله تعالى لان الانفع ارجح في نفس الامر فلو لم يكن عالما بالارجحية يلزم جهله بكونه انفع فيلزم النقص فيه وهو تعالى منزه عن النقص هذا والنفع في
التخليد راجع الى المؤمنين حيث يلتذون بما انهم غير مبتلين بتخليد الكفار في النار كما يفهم من قوله تعالى ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ان قد وجدنا
ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وفي اماتة الانبياء راجع اليهم عليهم السلام وهو خلاصهم من مكاره الدنيا ووصولهم الى رتبة
العقبى واتصالهم بنور القدس وفي ابقاء ابليس راجع الى المؤمنين حيث يحاربونه ويجاهدونه فيفوزون بسبب ذلك الى الاجر والثواب فظهر ان فعله
تعالى لا بد ان يشتمل على غرض سواء كان راجعا الى المفعول او الى غيره ثم اقول انه يمكن ان يختار في الجواب ان فعله تعالى لغرض عايد اليه ويمنع لزوم نقصانه
قبل حصول ذلك الغرض لجواز ان يكون حصول ذلك الغرض في هذا الوقت كمالا لا قبله فلا يلزم ان يكون قبل حصوله ناقصا ولا ان يكون عاريا عن صفة
كمال بل اللازم ان يكون عاريا عن شيء لم يكن كمالا الى ذلك الوقت وايضا لا نسلم ان يكون الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجبا للنقصان
فانه تعالى محتاج في صفات الفعلية الى المخلوقات وايضا لا يجوز ان يكون الواجب علة تامة لوجود الحادث والا يلزم قدمه فاحتاج ايجاد الحادث
الى اخر وهكذا فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بحوادث غير متناهية والاحتياج في فاعليته الى غيره غير مستلزم للنقصان فكيف يكون الاحتياج فيها الى الغرض
مستلزما له وايضا يحتاج الواجب في ايجاد العرض الى وجود المحل وفي ايجاد الكل الى وجود الجزء والشيخ الاشعري وان قال بانه لا علاقة بين الحوادث
المتعاقبة الا باجراء العادة ويخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مساس النار والري عقيب شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل في الاحراق والري
لكن بديهة العقل شاهدة بان وجود المحل له مدخل في وجود العرض ووجود الجزء في وجود الكل وايضا تعليل افعاله تعالى راجع الى الصفات والكمالات
الفعلية كخالقية العالم ورازقية العباد والخلو عنها ليس بنقص قطعا وانما النقص خلوه عن الصفات الحقيقية وبهذا يندفع ما قيل ان الغرض علة لعلية
العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج في عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به بل الامر بالعكس انتهى ووجه الدفع ظاهر بما ذكرنا ويمكن ان
يدفع بوجه اخر وهو ان غرض الفاعل يكون سببا للفاعل على الاقدام بفعله بمعنى ان العلم بالغاية المترتبة على الفعل يكون سببا للفاعل على الاقدام
بالفعل الا ترى ان الغرض باعتبار الوجود الذهني للغير لا يصلح ان يكون باعثا على الاقدام وهو بهذا الوجود كيفية قبل علم الفعل هذا انما يلزم استكماله
تعالى عن علمه في مذهب الاشاعرة وهو عندهم جائز بل يجوز عنها بما وصفات الثابتة وعند غيرهم ليست صفة موجودة حتى يلزم الاستكمال من الغير بل ليس
ههنا الا عالمية مخصوصة وذاته تعالى عالم يعبر عنه في الفارسية بدانا فلا يلزم علينا استكماله من الغير ويلزم عليهم استكماله عن امر اخر سوى ما جوزوا استكماله
عنه لا يقال ان الاشاعرة انما ابطلوا الغرض في افعاله تعالى لان الغرض عندهم من قبيل علل فاعلية الفاعل وهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
لانا نقول لا نسلم ان الغرض علة لفاعلية الفاعل بل المشهور انه علة وهو اعم من الفاعل ولو سلم فنقول انهم لا يقولون بفاعل غير الله تعالى
يكون مؤثرا في الوجود والفاعلية امر اعتباري وايضا لو صح ذلك يلزم ان لا يقولوا بالغرض في افعالنا ايضا ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة ايضا
بان الغرض اذا كان عادة باكما ان التناسب عادة للاحراق عند الاشاعرة لا يلزم منه الاستكمال فان الذات يمكن ان يفعل بلا سبب فلا يكون ناقصا
لا يقال ان الاشاعرة انما استدلوا على نفي تعليل افعال الله تعالى بالغرض حقيقة وليس مقصودهم نفي السببية العادية لانا نقول لا فرق بين الباعث
الحقيقي والعادي في انه لا بد ان يكون وجوده اولى واصلح بالنسبة الى الفاعل وايضا يتوجه على اصل مدعى الخصم ما مر من انهم يقولون بحجية القياس
وهي فرع ان يكون افعاله تعالى معللة بالاغراض ونقل شارح الطوالع عن اكثر الفقهاء انهم قالوا بتعليلها وقد اعترف بذلك شارح المقاصد
حيث قال الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من الافعال عن غرض فمحل بحث انتهى كلامه وفيه ان النصوص كما دلت على
اثبات الغرض في البعض يدل على الكل لان الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك وبانه خلقت الاشياء لاجلك وخلقتك لاجلي وكنت كنزا مخفيا
فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف وامثالها يدل على التعميم وايضا العقل كاف في الحكم بان الحكيم لا بد لفعله من غرض والا لكان ناقصا
فاذا اندفع النقص بالوجوه السابقة يحكم العقل حكما مؤيدا بالنقل والحق ان القول بتعليل الافعال هو الحق الذي ليس للشبهة الى ساحته مجال والصواب
الذي ليس لعدوله مخطئا والضلال لكن الاشعري قد استولى الشيطان عليه لعله الغفلة شعوره وتورط في مخالفة اهل الاعتزال وطمع بذلك رفعة
شانه عند الجهال ثم وسع اصحابه دائرة المقال بضم اضغاثه من الاغاليط والبناء الموثق على لا ادهى ان ما ذكر مشايخهم كلام دقيق لا يفهم ولا يرا
الا من له يد طولى في النقض والابرام والذي يشهد على ذلك ما ذكره الشهاب عن القاضي الايجي الشافعي في رسالة الفها المحقق مسئلة الكلام حيث قال الكلام بينها

فانا نعلم قطعا في اثبات الصفات ان الخلو عن بعض الصفات الكمالية في بعض الاوقات كمال دون بعض كالالتحاق بالنسبة ليلا ... فلم لا يجوز ان يكون في الغايات كذلك منه

وانما يلزم ان لو كان النقص في كل من اوقات التجدد ولا يجوز ان يكون في تقدير تجدده كذلك اذ لو يكون ناقصا قبل تجدده بل تجدده منه

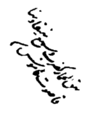
والحديث الاول يدل على ثبوت الغرض في جميع افعاله تعالى نظرا الى ان الحق اذا ثبت ان الافلاك وهي الاشرف خلقت لغرض هو حيوة النبي صلى الله عليه وسلم ثبت كون الارض وما فيها لطفيل وجوده بطريق الاولى او يقال المراد السموات مع ما فيها او يقال بالفضل منه

التيسال لفظ فارسي مولد يطلق على الكلام المشتمل على الخبط والصفة والكثير الذي لا يأتي به الا الاحمق الذي لا شعور له كالاشعري ومن تبعه من معاشر الاشاعرة الفاجرة منه



تشنيع شيخه الاشعري في هذه المسئلة على ما ذكرنا سابقا الى تشنيعه في هذه المسئلة فان العلم انه رضي الله عنه قد برع في العلم بعد ان يجوز
اقتباس منها سر لا اساس له مع انه مناف لصرايح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى معللة بغرض ومثبته كما صرح به في كتبه انه يلزم ذلك ثم
الرب عن شعوره بخلقه وانت تعلم انه لا يثبت ومرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية
وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها وتعهد ربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية الشيء شوق وانفعال في ذاته الاقدس
كما في الحيوانات انتهى كلامه ولا يخفى انه كما يدل على ان كلام الاشعري في هذه المسئلة مبني على قياس لا اساس له يدل على ان ذلك القياس
قياس الغائب على الشاهد مع ان اهل السنة لا يجوزون ذلك فتامل فان الفكر فيه طويل والله الهادي للسبيل واما ما ذكره من الجواب
الذي سماه تحقيقا فبطلانه ظاهر لانه مع منافاته لما ذكره في بحث الحسن والقبح من انه ليس في الافعال جهة محسنة او مقبحة
تصير منشأ للامر والنهي مردود بان الفاعل اذا فعل فعلا من غير ملاحظة فائدة ومصلحة فيه بعد ذلك الفعل عبثا او في حكم العبث
في القبح وان اشتمل على فوائد ومصالح في نفس الامر لان مجرد الاشتمال عليها لا يخرجه عن ذلك ضرورة انها لا يكون ملحوظا للفاعل عند
ايقاع الفعل ولا مؤثرا في اقدامه عليه في حكم العدم كما لا يخفى على من اتصف بالانصاف **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه
يلزم ان لا يكون لله تعالى محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر
من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم فانهم لا خلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة لا على
سبيل المجاز وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا ولهذا
لا يوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بانه رحيم لان التعطف والشفقة انما يثبت مع قصد الاحسان
الى الغير لاجل نفعه لا لغرض آخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجوادا لو نفع الغير للاحسان والتفضل لو قصد منه النفع لا لغرض لم يكن كريما
ولا جوادا والله تعالى تنزه عن ذلك علوا كبيرا فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه جل وعز الى العبث في افعاله وانه ليس بجواد ولا
محسن ولا رحيم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والانقياد الى مثل هذه الاوهام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الجواب منع الملازمة
لان خلو الفعل من الغرض لا يستدعي كون الفاعل غير محسن ولا راحم ولا منعم فان معنى الغرض ما يكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور
الاحسان والرحم والانعام من الفاعل من غير باعث له بل لا مقتضى الذاتية التي يلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة والفائدة
لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والفوائد والمصالح فلا يكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقة
انما يثبت مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية ممنوع وان اراد الاحسان وارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه بالتعيين فذلك حق ثابت وهذا لا يتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية انتهى **واقول** ما ذكره في منع الملازمة منع لمقدمة
اثبتها المصنف بقوله قدس سره فانه لو فعله لا لذلك لم يكن محسنا الخ وقد اشرنا اليه في دفع ما سبق من جوابه الذي سماه تحقيقا وكذا الكلام فيما ذكره في
توجيه الثاني من المنع على ان ما سلمه في هذا الترديد من ان يراد من قصد الاحسان الى المحسن اليه هو عين القول بالغرض في المعنى لان ارادة ايصال الاحسان الى
المحسن اليه تستلزم ما ذكرنا من ملاحظة فائدة ذلك الفعل ومدخليتها فيه وهو معنى الغرض والعلة الغائية كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم ان يكون جميع المنافع التي جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا فلا يكون خلق
العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشي وكذا جميع الاعضاء التي في الانسان وغيره من الحيوانات ولا خلق
الحرارة في النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب وكل هذا مبطل للاغراض والحكم
والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية وانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها ويلزم العبث في ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وقال الناصب خفضه الله اقول اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لا يلزم انه
ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليها المصالح وفعل خلق الاشياء اندر ما ودبرها ولكن ليست افعاله
الا علة غائية كافعالنا الاختيارية فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الحكم
والمصالح تترتب على افعاله من غير قصد الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختياري من الفاعل هذا هو المطلوب
من كلام الاشاعرة لا نفي منافع الاشياء وانها لم يكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خالق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفي
اضاءتها منافع للعباد والله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليه بخلقها وترتب المنافع عليها من غير احتياج الى الباعث لايجاد
المخلوق فلا يلزم ان لا يكون المنافع مقصودة بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص انتهى **واقول**
ان قوله اولا لا يلزم ان يكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى كقوله ثانيا بل هي مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة الخ كلام مجمل ان اراد به انها مقصودة
لله تعالى ملحوظة له عند الاتيان بالفعل فقد ثبت الغرض كما مر بيانه وان اراد انه ملحوظ قبل ذلك غير ملحوظ عنه الاتيان بالفعل فهو عبث او في حكم
العبث كما مر بيانه واما ما ذكره من انا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدم على الفعل الاختياري فتنبه وكذلك للزوم النقص والاحتياج الخ فيتوجه عليه

ما ذكرناه آنفا من ان الاحتياج في الفاعلية الى الغير مطلقا موجب للنقصان فانه تعالى محتاج في صفة الفاعلية الى مخلوقاته اتفاقا على انا نمنع كون ما
ما نحن فيه من ذلك بوجه آخر وهو ما حاصله انه انما يلزم استكماله تعالى عن علمه واختياره له وهو جائز عند الاشاعرة فتذكر **قال المصنف** رفع الله
درجته ومنها انه يلزم منه ابطال المطاعن العظيمة والمفاسد الكبرى عليهم وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق احد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم اجمع لان النبوة
انما يتم بمقدمتين احديهما ان الله تعالى خلق المعجزة على يد مدعي النبوة لاجل التصديق والثانية ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ومع عدم القول باحديهما لا
دليل النبوة فانه تعالى لو خلق المعجزة لا لغرض التصديق لم يدل على صدق المدعي اذ لا فرق بين النبي وغيره فان خلق المعجزة لو لم يكن لاجل التصديق لكان لكل احد ان يدعي
النبوة ويقول ان الله تعالى صدقني لانه خلق هذه المعجزة بكون نسبة النبي وغيره الى هذه المعجزة على السواء ولانه لو خلقه لا لاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانه
دال عليه في مجرى الشاهد لو ادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا في دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان
ذلك ثم تكرر هذا القول من يدعي رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول السلطان
كذلك ههنا اذا ادعى النبي الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقني بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا للدعوى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى
فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه تعالى وكان مدعي النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى
خلق المعجز على يدي لاجل تصديقي فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض كيف يجوز للنبي هذه الدعوى والمقدمة الثانية وهي ان كل من صدقه الله تعالى
فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصي الصادرة من بني آدم فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فبطل
المقدمة الثانية ايضا فهذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة ادت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة
حيث كذب في ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخاف ربه ويخشى من أليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة وهل هؤلاء اعذر في مقالاتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة
محمد صلى الله عليه وآله وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء عليهم السلام فهم شر من اولئك ولهذا قال الصادق عليه السلام حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى
انهم شر الثلاثة ولا يعلم المقلد نفسه ان فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل ما يعقد هذا
الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض والجواب انه ان اراد
بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختياري فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يخلق المعجزة بالقصد الاختياري وغاية ذلك
تصديق النبي من غير ان يكون تصديق النبي باعثا له على خلق المعجزة فهذا مسلم ويحصل منه تصديق الانبياء من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة
كما قدمنا ثم ان هذا الرجل يفتري عليهم المذاهب المخترعة من عند نفسه من غير فهم لكلامهم وتامل في غرضهم فانهم يعنون بنفي الغرض نفي
الاحتياج من الله تعالى ووافقهم في ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا
فيكون غلطا منهم في عقيدتهم على تخيل ارادة تنزيه الله تعالى من الاغراض والنقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود والنصارى عليهم ومع ذلك
افترى على الصادق عليه السلام لكن بلاء حقيقتهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف والشيخ الاشعري الذي هو مؤسس
هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من زمان الصادق عليه السلام والاشاعرة كانوا بعده فكيف يذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفتري كذاب اشد
كواذب حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء انتهى **واقول** قد تقرر رد ما لفق به الناصب الجاهل المهذار من الترديد سفها وتبيينا لكذب ما ادعاه من موافقة الحكماء
مع الاشاعرة في هذه المسئلة واما قوله وان كان هذا المدعى باطلا فيكون غلطا منهم في عقيدتهم ففيه انهم اصروا على تلك العقيدة الباطلة ولم يتأملوا
في حجج اهل الحق عنادا واستكبارا ولم يلتفتوا الى نصحهم اياهم وايضاحهم ذلك لهم باوضح بيان ان النقص والاحتياج الذي توهموه غير لازم كما مر وهذا
دليل التعنت والجراءة على الله تعالى ورسوله عليه السلام فاذا اصروا فانما يؤدي الى انكار جميع الانبياء صح انهم اشر من اليهود والنصارى ثم ما توهمه من
تأخر الشيخ الاشعري عن زمن مولانا الصادق عليه السلام لتضعيف الحديث الذي رواه المصنف مدفوع بانه لا يلزم من وصف شخص واحد او جماعة بوصف كلي ان يكون
ذلك الواحد المبهم الموصوف به او جميع الجماعات الموصوفة به موجودة عند الوصف وذلك ظاهر والا لزم ان يكون الموصوفون بالايمان في قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا ونحوه الموجودين في زمان نزول الاية دون من بعدهم من المؤمنين وبطلانه ظاهر وبالجملة مرجع الضمير البارز في قول المصنف حيث عدهم اهل
الجبر وهذا الوصف صادق على الاشعري واتباعه الجبرية المتسترين بالكسب الذي لا محصل له كما مر وسيجيء وان وجدوا بعد زمان مولانا الصادق عليه السلام
وكذا الحال في الحديث المشهور من ان القدرية مجوس هذه الامة فان المعتزلة يقولون المراد بالقدرية الاشاعرة والاشاعرة يقولون المراد بها
المعتزلة مع ان مذهب كل من هاتين الفرقتين متاخر عن زمان النبي صلى الله عليه وآله باكثر من مائة سنة ولا يخفى ان خصوص شكوى الناصب عن ارادة هذا المعنى المعلوم
المعهود من اعدل الشهود على انه اجهل واجلد من كواذب اليهود **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى
قد نص صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لا عبثا ولعبا قال الله تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقال الله تعالى
افحسبتم انما خلقناكم عبثا وقال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وهذا الكلام نص صريح في الغرض والغاية وقال الله تعالى فبظلم من الذين
هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله وقال الله تعالى لعن الذين كفروا من بني اسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا



وكانوا يعبدون من دون الله تعالى ونبلوا اخباركم والآيات الدالة على الغرض والغاية في افعال الله تعالى اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخشى عقاب
ربه وينظر الى ما قال ولا ينظر الى من قال وليستعد لجواب بين يدي الملك العظيم حيث قال ولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فهذا كلام الله تعالى على لسان
النذير ورها بناكلا ادلة العقلية المستندة الى العقل الذي جعله الله تعالى حجة على بريته وليدخل في زمرة الذين قال الله تعالى عنهم فبشر عبادي الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله واولئك هم اولوا الالباب ولا يدخل نفسه في زمرة الذين قال الله عنهم قالوا ربنا ارنا اللذين اضلانا
من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين ولا يعذر بقصر العمر فهو طويل على العاقل لوضوح الادلة وظهورها ولا بعد المرشد
فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظاهرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا فيما سبق ان ما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى
فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة فقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فالمراد منه ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه
كانها هي العبادة لا ان العبادة كانت باعثا للفاعل على الفعل كما في ارباب الارادة الناقصة الحادثة وكذا غيره من نصوص الآيات فانها محمولة على الغاية و
الحكمة لا على الغرض انتهى **واقول** قد تبينا فيما سبق ان ما توهموه من استلزام اثبات الغرض للنقص مردود لا يصلح لمعارضة وبل النصوص الثوابت
ابقاء ما على ظواهرها **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبي باعظم انواع العذاب واثابة
اعظم العاصين له كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب لانه اذا كان يفعل لا لغرض وغاية ولا لكون الفعل حسنا ولا يترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا
لغير غرض لم يكن فرق بين سيد المرسلين وبين ابليس في الثواب والعقاب فانه لا يثيب المطيع لطاعته ولا يعاقب العاصي لعصيانه فهذان الوصفان اذا
تجردا عند الاعتبار في الاثابة والانتقام لم يكن لاحدهما اولوية الثواب والعقاب دون الآخر فهل يجوز لعاقل ان يخاف الله تعالى وعفا بان يعتقد في
الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب غيره الى انه يسيء الى من احسن اليه ويحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب لم يرض
منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شيء يكرهه ادون الناس لنفسه **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان
لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء والحكم والمصالح فيها فانهم يقولون في اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل
من كان افعاله متقنة فلا بد ان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة في الافعال لا بد من اثباتها بالنسبة اليه تعالى واذا كان كذلك كيف يجوز
التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي ونعم كان الفرقتين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا محل النزاع ولم يبينوا
محله فان جل اهل المعتزلة ذهلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفي الغاية والحكمة والمصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقية كافعال من لم يلاحظ
الغايات واعتراضاتهم واردة على هذا فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدؤها دواعي مختلفة ولا بد لهذه الدواعي المختلفة من ترجيح بعضها على
بعض والمرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعي الذي بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل ولولاه لم يكن للفاعل بهذا الفاعل الاختياري ان يحتاج
في صدور الفعل عنه لذلك الباعث وهو العلة الغائية والغرض هذا تعريف الغرض في اصطلاح القوم فان عرض على هذا على المعتزلي فاعترف بانه تعالى
في افعاله حاجة هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى في افعاله وهو لا يقول بهذا لانه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج فكيف يجوز الغرض
المؤدي الى الاحتياج فلا شك انه ينفي الصفات الزائدة لئلا يلزم الاحتياج هذا في الله تعالى فنفي ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول
ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعني غاية الخلق والمصلحة التي لاحظ حكم الله تعالى وراء علمها هي المعرفة لا انه يفعل الافعال لا لغرض ومقصود
كالعابث واللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية والمصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى انتهى **واقول** من العجب
حكم بان بطلان ما ذكره المصنف اظهر من ان يخفى ثم حكم اخيرا بانه صالح للصلح بوجه واما ما ذكره بقوله لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار لم يلاحظ
غايات الاشياء الخ فانما يدل على عدم القول بان الفاعل للشيء غير ملاحظ لغايته بمعنى انه يتصور تلك الغاية والمصلحة الحاصلة في ذات الشيء لا
يجعل تلك الغاية والمصلحة منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه والمعتزلة يوجبون ملاحظة الفاعل لغاية الشيء بمعنى قصد كون تلك الغاية
منشأ وعلة لصدور ذلك الشيء عنه واين هذا من ذاك ومن البين ان مجرد تصور الغاية الحاصلة في ذات الفعل بدون ان يجعل منشأ لصدور الفعل
لا يمنع عن التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصي لجواز ان يتصور ذلك ولا يجعله علة ومنشأ لصدور الفعل فيجوز استعماله في خلاف ما اقتضته
الغاية الكائنة فيه واما ما ذكره من الصلح فهو مبني على تخليطه المذكور فيكون صلحا من غير تراضي الخصمين **قال المصنف** رفع الله
درجته **المطلب الخامس** في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لا ولم يرد المعاصي سواء
وقعت او لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت او لا وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل في ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل ما وقع في الوجود
سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او لا ويكره كل ما لم يقع سواء كان طاعة او لا وسواء امر به او نهى عنه فجعلوا كل المعاصي الواقعة في الوجود من الشرك
والظلم والعدوان والجور وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التي صدرت عن الكفار مكروهة لله تعالى
غير مريد لها وانه تعالى امر بما لا يريده ونهى عما لا يكرهه وان الكافر فعل في كفره ما هو مراد الله تعالى وترك ما كرهه الله تعالى من الايمان والطاعة منه وهذا
القول يلزم منه محالات منها نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة كما اصله حسن قد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس

بكائن

فيمن يقلد بعقل لا يستحق التقليد ولينظر صح

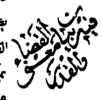
فيه اشارة الى ان ما قالوه في هذا المقام من ان افعاله تعالى مشتملة على الحكمة والمصلحة في ذاته لكن ليس ملحوظا له ذلك على وجه العلية والغرضية بناء على ما قالوا في بحث الحسن والقبح من انه لا حسن للفعل في نفسه قبل ورود الشرع تأمل منه

المختار ان يفعل ذلك الفعل

بكائن ليس بمراد واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا في التفصيل كما هو مذكور في موضعه مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى
مريد لجميع افعاله واما افعال العباد فهو مريد للمأمور به منها كاره للمعاصي والكفر ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشيء بلا اكراه مريد له
بالضرورة واما استدلاله بهذا الوجه في عدم جواز ارادة الله تعالى للشرور والمعاصي فهو من اسند الآراء للمعتزلة والجواب ان الشرور مرادة لله تعالى
بمعنى انه مقدر له تعالى في الازل للكافر لا انه رضي به ولسلب الشرك به وهذا من باب التباس الرضى بالارادة واما كون الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة
لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة به فصحيح لانه لو اراده لوجد وان اراد عدم الرضا به فهو باطل لانه لم يحصل في الوجود حتى يتعلق به الرضا او
عدمه واما انه تعالى امر بما لا يريد ونهى عما يريد فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقديره اسلامهم وهذا لا يعد من السفه
ولا تخذ دونه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليهم فلا يعد سفها
واما ما ذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل
المختار اذ لا قبح بالنسبة اليه على ان هذا مبني على القبح العقلي وهو ممنوع عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذي هو القبيح يكون قبيحا
والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم انتهى **واقول** لا يخفى ان صغرى ما ذكره من دليل الاشاعرة ممنوعة وانما الله سبحانه خالق لما يكون خيره غالبا
على شره والقبائح الصادرة من الشاهد لا يليق صدورها منه سبحانه واما ما ذكره من الجواب فهو مبني على ما اخترعوه واصطلحوه من حمل الارادة بمعنى
التقدير وقد سبق انه يمكن كونه قد تبع في ذلك للتحاشي عن طوائف الشنيعة وكونه ممنوعا لاصطلاح اصحابه على ذلك من كلام شارح العقائد
فتذكر وايضا ان اراد بالتقدير الخلق فهو اول البحث والنزاع لانا نمنع كون الشرك ونحوه من القبائح المشاهدة في الشاهد صادرة عنه تعالى وان اراد
التبيين والاعلام والكتابة في اللوح المحفوظ ونحو ذلك من معاني التقدير فهو خارج عن محل النزاع كما عرف في بحث القضاء والقدر وقد سبق بيان الفرق
بين الارادة والرضا غير مرضي واما ما ذكره بقوله واما كون الطاعات التي لم تصدر عن الله تعالى مكروهة له تعالى فيظهر من تفسيره اياه بالترديد الا انه حرف
شيئا ذكره المصنف وهو افتراء بلا امتراء لان المصنف لم يذكر ان الطاعات التي لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى بل قال انه تعالى اراد الطاعات سواء وقعت او لم تقع
هذا مع ذلك مع ان ذلك الترديد مردود بانه يفهم من شقه الثاني ان تعلق الرضا بالفعل فرع وجوده وهو ظاهر البطلان لان من طلب امرأة وجد له
يقال انه رضي بتزويجها مع انه لم يحصل التزويج بعد واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح في نظام العالم الخ ففيه
اما اولا فلما مر مرارا من ان الارادة لم تجيء بمعنى التقدير لغة وعرفا واما ثانيا فلانه ان اراد بقوله في نظام العالم مجرد جعله ظرفا لخلق القبيح اي خلق
القبيح الواقع في جملة مخلوقات العالم فهذا لغو من القول كما لا يخفى وان اراد به الاشعار الى مدخلية خلق القبيح في نظام العالم وتعلقه بحسنه في الجملة
به فهو مخالف لمذهب الاشعري القائل بنفي تعليل الافعال ولقاعدة الاصلح بنظام الكل كما ذهب اليه الحكماء والامامية واما ثالثا فلانه لو تم ما ذكره من قوله
بقوله اذ لا قبح بالنسبة اليه تعالى لتم المدعى ولغى المقدمات السابقة ولا يظهر وجه التعليل فلا المقدمات بالعلة المذكورة كما لا يخفى وبالجملة ظهر ان كلامه
خلط وخبط وانه لا معنى للارادة عند الاشاعرة الا ما مر من الصفة المخصصة ونقول ان ارادة القبيح قبيحة لان الله تعالى اوعد الكفار والشياطين بارادة
القبيح كما اوعدهم بفعله كقوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا وقوله يريدون ان يتحاكموا الى الجبت والطاغوت الآية مع ان العقلاء
يذمون من نهى شخصا عن شيء واتى بمثله لقولهم لا تنه عن خلق وتأتي مثله عار عليك اذا فعلت عظيم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
كون العاصي مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المطيع من اطاع الامر لا غير والارادة
هو المخصص للاشياء ومرجح وجودها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلا يلزم ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم ثم اطاعوه يكونون مطيعين انتهى **واقول**
قد مر مرارا ان الامر مستلزم للارادة وان كون الارادة بمعنى التقدير والمريد بمعنى المقدر من مخترعات الناصب تقديرا لاثباته ومع ذلك
لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها كونه تعالى يأمر بما يكرهه لانه امر الكافر بالايمان وكرهه منه من حيث لم يوجد
وينهى عما يريده لانه نهاه عن الكفر واراده منه وكل من فعل ذلك من اشخاص البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل
ان ينسب الى ربه تعالى ما يتبرأ هو منه ويتنزه عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق المنع من ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما يكون كذلك
لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المأمور به وليس كذلك لان الممتحن يقصد هل يطيعه ام لا فيأمره ولا يريد منه الفعل اما ان الصادر منه امر حقيقة فلانه
اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما انه لا يريد الفعل منه فلانه لا يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر الا بعد ذلك الامر
واقول قد سبق ان ذلك المنع مكابرة وما استدل به على كون الامر في تلك الصورة امرا حقيقة بانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده مدفوع بان ذلك
لا يقتضي حصول حقيقة الامر بل الامر لا بد ان يكون ذلك للمأمور مرادا ولو كفى صورة الامر في صدق الامتثال في ذلك لزم ان يكون الخبر المراد به الامر
اتفاقا كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الآية خبرا حقيقة لانه اذا سمع المخاطب يحكم بانه كلام خبري مشتمل على النسبة التامة
وبطلانه ظاهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصي ويريد الطاعات كقوله تعالى وما
الله يريد ظلما للعباد وكل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ان الله لا يرضى لعباده الكفر وان تشكروا يرضه لكم والله لا يحب الفساد الى غير ذلك من
الآيات فرع لا غرض بها لغوية هؤلاء القرآن العزيز وما دل العقل عليه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد يستعمل لفظ الارادة ويراد

او مبدأ الترجيح

به الرضا والاستحسان ويقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد اي بل من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم
عن ذاته المقدسة هو عين المذهب واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح فلا يقابله الكراهة وهو معنى آخر وسائر النصوص محمولة على
الارادة بمعنى الرضا انتهى **واقول** قد تقرر ان الارادة يتضمن الرضا ولا يتحقق بدونه واما كون الارادة بمعنى التقدير فقد مر انه من مصطلحات
الناصب لا يجدي به الا العناد الواصب عطف الترجيح على التقدير خلط وتلبيس لا يخفى على الطالب والراسب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
مخالفة الحس وهو اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصي قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة
صرف فيثبت لله تعالى في الطاعة دعوى الداعي اليها وانتفاء الصارف عنها وفي القبح ثبوت الصارف وانتفاء الداعي لانه ليس داعي الحاجة لاستغنائه
تعالى ولا داعي الحكمة لمنافاتها اياها ولا داعي الجهل لاحاطة علمه به فح يتحقق ثبوت الداعي الى الطاعات وثبوت الصارف في المعاصي فثبت ارادته للاول
وكراهته للثاني انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اسناد افعال العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف لا ينافي سبق ارادة الله تعالى
لافعالهم وخلقه لها لان الاسناد بواسطة الكسب والمباشرة فلا يكون مخالفة للمحسوس واما ما ذكره من الدليل فهو مبني على اثبات الحسن والقبح العقليين
وقد ابطلناهما انتهى **واقول** ان الناصب لعمهه ان مراد المصنف قدس سره من الداعي ما ذا فان مراد المصنف بالداعي الارادة المفسرة عنده وعند سائر
الامامية وجمهور المعتزلة بالعلم بالنفع والعلم بالاصلح على اختلافهما لعبارتين وح كيف يمكن ان يتوهم من كلام المصنف انه ادعى ان اسناد افعال
العباد الى تحقق الدواعي وانتفاء الصوارف في تناسب ارادة الله تعالى حتى يرد عليه بانه لا ينافي ذلك وبالجملة حاصل كلام المصنف ان ما ذهب اليه الاشاعرة
من انه تعالى يريد كل ما وقع في الوجود من الطاعة والمعصية يخالف ما هو المحسوس من اسناد الافعال الى داعي الارادة المفسرة بالعلم بالنفع فانه لو كان
الباري تعالى مريدا لكل الموجودات كما قالوه لو ابر يلزم ان يفعل من غير علم بالنفع وبدون ملاحظة الاصلح اذ لا نفع ولا اصلحية اصلا في بعض الموجودات
وهي القبائح المحكوم عليها في الشاهد بالقباحة وعلى هذا لا يصح كلام الناصب مقابلا لكلام المصنف اصلا كما لا يخفى ومن حصل له معنى محصل ارتباط
بكلام المصنف لنحن في صدد الاستفادة واما ما ذكره من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين فقد عرفت بطلان ابطاله بما قررناه انفا **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الثاني** في وجوب الرضا بقضاء الله تعالى اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب
الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل
القبائح باسرها ولا مؤثر في الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فيكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبح حرام بالاجماع فيجب ان لا نرضى
بالقبح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احد المقدمتين وهي اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع
اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك في وجوب الرضا بهذه الاشياء
لاجرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولا يلزم منه خرق الاجماع في ترك الرضا بقضاء الله ولا في الرضا بالقبائح انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة واما لزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقد عرفت بطلانه فيما سبق
وانه غير لازم لان خلق القبيح ليس فعله ولا قبيح بالنسبة اليه واما قوله فيكون القبائح من قضاء الله تعالى فجوابه ان القبائح مقتضيات لا قضاء والقضاء
فعل الله تعالى والقبيح هو المخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا نرضى بالقبيح والقبيح ليس هو القضاء بل هو المقضي كما
عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع انتهى **واقول** نعم قد سبق ذلك مع ما عقبناه من بيان ان خلق القبيح قبيح وانه لا معنى لعدم قبح القبيح عند صدوره
عنه تعالى وبالنسبة اليه وان الفرق بين القضاء والمقضي مما يقضي التامل على بطلانه ونزيد على ذلك ههنا ونقول يجب الرضا بالمقضي ايضا بل هو المراد
مما اشتهر من وجوب الرضا بالقضاء وذلك لانه اذا اختار الله لعبده شيئا وارتضاه فلا يختاره العبد ولا يرضاه كان منافيا للعبودية وفصل بعض
المتاخرين ههنا وقال اختيار الرب لعبده نوعان احدهما اختيار ديني شرعي فالواجب على العبد ان لا يختار في هذا النوع غير ما اختاره له سيده لانه
من لوازم الرضا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد رسولا النوع الثاني اختيار كوني قدري لا يسخطه الرب كالمصائب التي يبتلي عبده بها فهذا لا يضر
فراره منها الى القدر الذي يرفعها عنه ويكشفها وليس في ذلك منازعة للربوبية وان كان فيه منازعة للقدر بالقدر فهذا تارة يكون واجبا وتارة يكون
مستحبا وتارة يكون مباحا مستوي الطرفين وتارة يكون حراما وتارة يكون مكروها واما القدر الذي لا يحبه ولا يرضاه مثل قدر المعائب والذنوب
فالعبد مامور بسخطه ومنهي عن الرضا به فتامل فكيف يجهل ان الحق قولكم في القضاء والقدر وفعل اضلال العباد عندكم بقضاء الله تعالى
وقدره كما يقتضيه ما اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وما معنى الخبر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال حاكيا عن ربه من لم يرض بقضائي ولم
يصبر على بلائي فليتخذ ربا سوائي وما روي عنه انه اوجب الايمان بالقدر خيره وشره ولخبرنا لا ايمان لا يتم الا به فقلنا اولى في هذه المسألة اولا ان نذكر معنى
القضاء والقدر ثم نبين ما يصح ان يتعلق بافعال العباد من ذلك وما لا يتعلق ونجيب عن الروايات الواردة في ذلك بما يلائم الحق اما القضاء فانه قد جاء
بمعنى الاعلام كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل اي اعلمنا وجاء بمعنى الحكم والالزام كقوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه اي حكم بذلك في التكليف
على خلقه والزمهم بوجوبها وبمعنى الخلق كقوله تعالى فقضيهن سبع سموات اي خلقهن واما القدر فانه قد جاء بمعنى الكتاب والاخبار كما قال الا امرأته
قدرناها من الغابرين اي اخبرنا بذلك وكتبناها في اللوح وجاء بمعنى وضع الاشياء في مواضعها من غير زيادة فيها ولا نقصان كما قال تعالى وقدر فيها



اقواتها

اقوالها وجا بمعنى التبيين لمقادير الاشياء وتفاصيلها ولما افعال العباد فيصح ان نقول فيها ان الله تعالى قضى عليهم بها بمعنى انه حكم بها والزمهم اتباعها فاو
وهذا الالزام امر ولتعين بالنجاة ولا جبر وانه سبحانه قدر افعال العباد بمعنى انه بين لنا مقاديرها من حسنها وقبحها ومباحها وحظرها وفرضها ونفلها واما
القول بانه قضاها وقدرها بمعنى انه تعالى خلقها فغير صحيح لانه لو خلق الطاعة والمعصية لسقط اللوم عن العاصي ولم يستحق الطائع ثوابا على عمله واما
افعال الله تعالى فنقول انها كلها بقضائه وتقديره وانها لا تفاوت فيها ولا خلل وانها كلها بموجب الحكمة ملائمة وعلى نسق الصواب منتظمة واما الخبر الاول الذي
جعلها فيه القضاء فيه هو ما يبتلى ويمتحن به العبد من مرضه واسقامه وشدته والامه ولا ريب ان ذلك كله من قضاء الله تعالى الذي يجب على العباد الرضا
به والصبر عليه وهو ما يفعله الله تعالى بعبيده لحكمته البالغة التي تقتضيه وعلمه المحيط بما يكون من المصالح لعبيده وهو لا دخل للمعاصي في القضاء لانه سبحانه
لا يقضي على العبد بالمعصية لانها من الباطل الذي يعاقب عليه وقد قال عز من قائل والله يقضي بالحق واما الخبر الثاني الذي يدل على ايجاب الايمان بالقضاء
والقدر خيره وشره فالخبر عن القضاء والقدر هو ما ينالنا به من الطاعات والشدائد بالحلو والشر ضد ذلك ويشتمل على ما يثقل على النفس في تحمله من الشدة
والمشقة كما اشرنا اليه سابقا وهذا الذي اجمع المسلمون بان الرضا به واجب ولا يخفى انه لو كان الظلم والفسق والكفر من قضاء الله تعالى وقدره لوجب
الرضا به ويحتم ترك انكاره لكن لما رأينا العقلاء ينكرونه ولا يرضونه ويعيبون من رضي به ويذمونه علمنا انه ليس من قضائه وقدره ومما يوضح المعاني
ويؤسس هذه المباني ما جاء في الاسناد الصحيح عن مولانا امير المؤمنين علي عليه السلام انه قال حين قال له شيخ من اهل العراق اخبرنا عن خروجنا الى اهل الشام ابقضاء
من الله وقدر فقال امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام والذي فلق الحبة وبرى النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة
الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم
وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف القضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء
لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى
بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الثواب هم قدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض
وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم
ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقال العلامة القوشجي ظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فيراد به المنازع بمحل
تأمل انتهى ولا يخفى ان هذا الحديث في منهاج الحق واليقين وقد بين فيه ما هو الحق في مسألة افعال العباد كمال التبيين وما اورد عليه العلامة
القوشجي مندفع بان امير المؤمنين عليه السلام نهى عن السفر لكان على سبيل الوجوب فالقضاء والقدر في الحديث بمعنى الايجاب وذلك لان امره عم موافق لامر الله
وهو واجب الاتباع وان كان على سبيل الاستحباب والاولوية فهما بمعنى الاعلام اذ الامر الصحيح للاولوية متضمنه والاولى الظاهر ويؤيده قوله عم هو الامر
من الله وقوله وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وفي قوله لعلك ظننت قضاء لازما اه يفيد سلب الوجوب بالعقل والاضطرار كما يدل عليه
ما تقدم عليه في الرواية وما تأخر منها فافهم وعند ذلك يندفع التأمل في التأمل والحمد لله الذي بدانا بهذا والصلوة على محمد سيد
الورى وآله الاعلام الهدى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع** في ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله تعالى ذهبت الامامية والمعتزلة
الى ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعل يفعله الله تعالى فيهم ولا يلومهم عليه وقالت الاشاعرة انه تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله فيه الكفر
ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولانبيائه ويعاقبهم على ذلك ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره تعالى وذكر احوال المعاد
فما لهم عن التذكرة معرضين وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال الله تعالى وما ربك بظلام للعبيد
وما الله يريد ظلما للعباد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون ولا يظلمون فتيلا واي ظلم اعظم من ان يخلق في العبد شيئا ويعاقبه
عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ثم يعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السماء ثم
يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى مثل هذه الافعال مع ان الواحد منا لو فعل
له انسان لم يستحسن ذلك ويعتد به على عدم خروجه عن جهل الفاعل لذلك ويتبرأ عن هذا الفعل فكيف يجوز ان ينسب الى ربه ما يتبرأ منه هو عن نفسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص في كتابه العزيز الله خالق كل شيء وهو مقيد العبد على فعل العبد لا ان العبد
هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخالق غير الفاعل والمباشر ثم انه لو عذبه بانواع العذاب من غير صدور الذنب منهم يجوز له
ذلك وليس هذا من باب الظلم والجور لان الظلم هو التصرف في حق الغير ومن تصرف في حقه باي وجه من وجوه التصرف لا يقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى
وله التصرف فيهم كيف يشاء الا ترى الى قول عيسى حيث حكى الله تعالى عنه ان تعذبهم فانهم عبادك جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والملك
ملك لله يتصرف فيهم كيف شاء فلا ظلم بالنسبة اليه تعالى كيفما يتصرف في عباده هذا هو مذهب الحق الابلج وما سواه بدعة وضلالة كما سنذكره
وتعلمه بعد هذا في مبحث خلق الاعمال انشاء الله تعالى وما ذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد انه من باب الطامات وكذا ما ذكره من الامثلة في
هذه الاشياء اعراض خلقية ولا يتعلق به ثواب ولا عقاب والافعال الخلقية ليست مثل هذه الاعراض لان للعبد في الافعال كسبا ومباشرة والثواب والعقاب

بواسطة المباشرة كما شعرت انتهى **أقول** لا يخفى ان الامثلة المذكورة محل مجرد العقوبة سببا للتعذيب اذ الظاهر ان الاضافة في عبادك للعهد ولهذا لم
يقل عبادا لك وعبيدك فهم فالمراد انهم عبادك الذين عرفتهم عاصين مكذبين لرسلك منكرين لانبيائك وقد دل على عصيانهم وشركهم سياق الآية
حيث خاطب الله تعالى عيسى بقوله واذ قال الله يا عيسى بن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول
ما ليس لي بحق الى آخر الآية واما ما ذكره من ان الامثلة المذكورة من خلق السواد والطول ونحوهما اعراض خلقت ولا يتعلق به ثواب وعقاب والافعال
المعلومة ليست من هذه الاعراض فمخصوص بالاعراض وذلك لان التمثيل انما هو بالنظر الى خصوص الاعراض المذكورة بجبلة العبد فيها ولا ريب في ان كسبها
الافعال الى هذا الوصف لا يظهر الفرق بين الامرين في محل الصلاة والنسبة الى احدهما موجب لترتب الثواب والعقاب دون الاخر واما المباشرة فان اريد به
المعنى المجلبة كما يشعر به ظاهر كلام المص بمعنى ان العبد يصير محلا لمباشرة العصيان والاشتهاء فلا يحصل الفرق اذ فيهما وان اريد به حصول فعل المعصية
منه لا عن العبد ففيه وقع الاعتراف بان العبد فاعل لبعض افعاله فثبت مذهب اهل العدل اذ لا قائل بالفصل فيهم **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الخامس** في امتناع تكليف ما لا يطاق قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة تكليف العبد بما لا قدرة له
عليه ولا طاقة له وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلا يجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا يكون في المشرق
حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال الجبل في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة
واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة لذاتها وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا ما لا يطاق
ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك وهو انه تعالى لا يفعل القبيح والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وما ربك بظلام للعبيد لا ظلم اليوم ولا يظلم ربك احدا والظلم هو الاضرار بغير المستحق واي اضرار اعظم من هذا مع انه
غير مستحق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان تكليف ما لا يطاق جائز والمراد من هذا الجواز
الامكان الذاتي وهم متفقون ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والدليل
على جوازه انه تعالى لا يجب عليه شيء فيجوز له التكليف باي وجه اراد وان كان العلم العادي اي دائما عدم وقوعه وايضا لا يقبح من الله شيء اذ يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف الزمن الطيران
الى السماء وامثاله بعيد العقل سفها وقد مر فيما مضى ابطال الحسن والقبح العقليين ولا بد في هذا المقام من تحرير محل النزاع فنقول ان ما لا يطاق
على مراتب احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدمه او وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة مع الفعل
لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشيء لما لم يتحقق اصلا فلا يكون له
قدرة حادثة متعلقة به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا
يكون تارك المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة والثاني ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام
القديم فجوز الاشاعرة في هذا القسم جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لا يتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال
بامكان تصوره وبالجملة لا يجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتي والتكليف بالممتنع طلب تحصيل ما لم يمكن بالذات
وهذا باطل والثالث ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من
نوع او صنف لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء ام لا من المستحيلات العادية فهذا هو محل النزاع ونحن نقول بجوازه الامكان الذاتي
والمعتزلة يمنعونها لقبحها العقلي مع انا قائلون بانه لم يقع وهذا امثلتها بما يجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيره والتجويز
العقلي لا يستلزم الوقوع انتهى **وأقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان المراد من جواز التكليف بما لا يطاق هو الامكان الذاتي دون
الوقوع على ما هو مذهب بعض متأخري الاشاعرة الذين فروا عن الشناعات اللازمة لمذهب شيخهم واما مذهب شيخهم ومن تابعه من متقدمي اصحابه وهو
الذي قصد المص ان يتكلم عليه ههنا فهو الامكان والوقوع كما يدل عليه استدلالهم بالتكليف بايمان ابي لهب ونحوه وقال الغزالي في المنخول هذا
المذهب لا يليق بمذهب شيخنا الا انه لازم له من وجهين احدهما ان القدرة الحادثة عنده لا تأثير لها في المقدور فهو واقع باختراع الله تعالى فقد
كلفنا فعل الغير والاخر ان القاعد عنده غير قادر على القيام وهو مأمور بالقيام وقدرة القيام تقارن القيام انتهى فقول الناصب وهم متفقون
ان التكليف بما لا يطاق لم يقع قط في الشريعة بحكم الاستقراء الخ يكون كاذبا وسيزيد ذلك وضوحا عن قريب ان شاء الله واما ثانيا فلان ما ذكره
في الدليل على الجواز من انه لا يجب عليه تعالى شيء مردود بما مر من ان نفي الوجوب بالمعنى الذي ذكره اهل العدل مخالف للعقل والنقل كقوله تعالى
كتب على نفسه الرحمة وكذا الكلام في قولهم لا يقبح من الله شيء فانه ايضا مردود بما مر مرارا واما ثالثا فلان ما ذكره في المرتبة الاولى
من مراتب التكليف بما لا يطاق من قوله والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر الخ كما حكى
صاحب المواقف وحاصله ما صرح به في شرح مختصر ابن الحاجب انه لو لم يصح التكليف بالمحال لم يقع وقد وقع لان العاصي مأمور ويمتنع منه الفعل
لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وقد اجيب عنه بوجهين مذكورين في شرح هذا الكتاب احدهما ان ما ذكرتم لا يمنع امكان

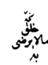
لان القدرة مع الحادثة

الوقوع



الوقوع بجوازه ووقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع بغيره من علم او خبر او غيرهما فهو استدلال في غير محل النزاع وثانيهما ان دليلكم هذا يبطل المجمع عليه فيكون باطلا بيانه ان ذلك يستلزم ان التكاليف كلها تكليف بالمستحيل لوجوب وجود الفعل او عدمه لوجوب تعلق العلم باحدهما او بما كان تعين وامتنع الاخر ولما نسب اليه الاشعري من كون القدرة مع الفعل وكون الاعمال مخلوقة لله تعالى فانهما ظاهران في استلزامهما كلية لكون التكاليف استحالة انتهى وقد اجاب عنه المصنف قدس سره في نهج كتاب نهاية الوصول من وجوه تسعة فليطالع ثمة واما ثانيا فلان ما ذكره في بيان مرتبة الثالثة تبعا لصاحب المواقف من ان هذا هو محل النزاع مردود باستلزامه ان يكون كثير من ادلة الاشاعرة ههنا غير منطبق على محل النزاع كما صرح به صاحب المواقف بقوله في اخر هذا التحرير حيث قال وبما حررناه من تحرير محل النزاع يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ايمان ابي لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب الدليل في غير محل النزاع انتهى ولا يذهب عليك ان صاحب المواقف انما ارتكب تحرير محل النزاع على الوجه الذي لزم منه بطلان كثير من ادلة اصحابه للفرار عما هو اشنع من ذلك وهو القول بجواز التكليف بالمحال لذاته وهذا في الحقيقة حيلة منه للتفصي عن تلك الشناعة والا فمحل النزاع عند اصحابه ليس مخصوصا بما ذكره في المرتبة الثالثة من المستحيلات العادية وقد اشار الى هذا الشارح قدس سره الشريف بقوله لقائل ان يقول ان ما ذكره من تجوزه التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعض امثلة الوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون اي يجوزون التكليف بالمحال لذاته ويدل على ذلك كلام العلامة التبريزي في شرح مختصر الاصول حيث قال اعلم ان الامة اختلفوا في جواز التكليف بالممتنع وهو اما ان يكون ممتنعا لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه مما لا يمتنع تصوره او لغيره كجميع الممكنات لفقدان اسباب وجودها او بوجدان الموانع عنها كايمان من علم الله انه لا يؤمن فانه ممكن بحسب ذاته ممتنع بحسب غيره فان كان الاول اي الممتنع لذاته فذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وهو مذهب اكثر اصحابنا واختلفوا في وقوعه والقول الثاني امتناعه وهو مذهب البصريين من المعتزلة واكثر البغداديين وان كان الثاني اي الممتنع لغيره فقد اتفق الكل على جوازه عقلا خلافا لبعض الثنوية وعلى وقوعه شرعا وذهب المصنف الى امتناع الاول وهو المختار على ما قاله الغزالي انتهى ثم الظاهر ان الاشعري اخذ جواز التكليف بما لا يطاق من القصة المذكورة بين العوام في مخاطبة ادريس مع ابليس اللعين كما اشار اليه التفتازاني في بحث القدرة من شرح جمع الجوامع حيث قال اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصلح ان يكون محلا لتعلق الارادة لا لنقص في القدرة ولم يخالف في ذلك الا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذ لو لم يقدر عليه لكان عاجزا ورد ذلك بان اتخاذه الولد محال لا يدخل تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور فيها عنه وقد يكون لعدم قبوله لتاثيرها فيه لعدم امكانه لوجوبه او امتناعه والعجز هو الاول دون الثاني وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرايني ان اول من اخذ منه ذلك ادريس حيث جاءه ابليس في صورة انسان وهو يخيط ويقول في كل دخلة وخرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة فقال الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا في سم هذه الابرة ونخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله فقد اشتهر وظهر ظهورا لا ينكر قال وقد اخذ الاشعري من جواب ادريس اجوبة في مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه وكفى بذلك شناعة وفضيحة لهم ولمذهبهم وقد ظهر في مذهبهم وبهذا الذي نقل عن الاسفرايني في شان شيخه الاشعري يظهر صدق ما ذكره الحكيم شمس الدين الشهرزوري في تاريخ الحكماء عند ذكر ترجمة فخر الدين الرازي وتعييره وتوبيخه في متابعته للاشعري حيث قال واعجب احوال هذا الرجل انه صنف في الحكمة كتبا كثيرة توهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا الى الغايات القصوى ونهايات المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يرجع وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري الذي لا يعرف اي طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية لا يعرف برهانا ولا يفهم جدلا بل هو شيخ مسكين متحير في مذاهب الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **المطلب التاسع** في ان ارادة النبي صلى الله عليه وآله موافقة لارادة الله تعالى ذهبت الامامية الى ان النبي يريد ما اراد الله تعالى ويكره ما يكرهه وانه لا يخالفه في الارادة والكراهة وذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصي المعاصي ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبي عليه السلام اراد منهم الطاعات فخالف مراد الله تعالى وبين مراد النبي وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبي اراد هما منهما فخالف بين كراهة الله تعالى وكراهة نبيه نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى القول بان مراد النبي يخالف مراد الله وان الله لا يريد من الطاعات ما يريد انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصي وانواع الفواحش والفساد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول الارادة قد تطلق ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهية وقد يراد بها الصفة المرجحة والتعلق قبل الخلق وبهذا المعنى يقابله الكراهة فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلا شك ان مذهب الاشاعرة ان كل ما هو مرضي لله تعالى فهو مرضي لرسوله وكل ما هو مكروه عند الله مكروه عند رسوله واما قوله نسب الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبي يريد ما يكرهه الله ويكره ما يريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصي العصيان والنبي اراد منهم الطاعات فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله تعالى وارادة رسوله تخالف قط وان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبي يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله تعالى اراد ان يستحسن منهم الطاعة ويريده بمعنى انه يقدر والحاصل انه يخلط المعنيين ويعترض وكثيرا ما يفعل في هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد انتهى **واقول** قد جمع الناصب في هذا الفصل جميع مقدماته الفاسدة التي ذكرها سابقا منفرقة من ان الارادة غير الرضا وان الارادة بمعنى التقدير وبنى عليها توجيه المردود وكذا الحال في ما ذكره



في الحاشية من ان الخطاب لله تعالى فيه تنبيه على ان ما لا يرضى به فعلا لا يرضى به النبي صلى الله عليه وآله فلا يرضى عنه ما لم يعتقده فهو المرضي ايضا وليس ههنا محل القصد اصلا انتهى والحاصل انه
ان اراد بنفعه بما لا يرضى به فهو مردود بما سبق وان اراد بما يأتي ما لا يرضى به فهو مدفوع بما سبق من ان الارادة تستلزم الرضا وان اراد ارادة الاعلام والتمكين
والكتابة فهو مسلم لكن لا يجدي فيما هو بصدده كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب العاشر** في انا فاعلون اتفقت الامامية والمعتزلة
على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل
في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم
الرامي دون الآجرة بل هو حاصل في البهائم قال ابو الهذيل العلاف حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت
الى جدول صغير جاز لانه فرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه وخالف الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى
ان لا مؤثر الا الله فلزمهم من ذلك محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله وحدها
وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده
سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقة لله تعالى مفعولة للعبد فالعبد فاعل وكاسب والله
خالق ومبدع هذا حقيقة مذهبهم ولا بد ان لا يذهب على المتعلم انهم ما نفوا نسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون النزاع في انه فاعل ام لا كما صدر المفصل بقوله
انا فاعلون واعترض كالاعتراض عليه فنحن ايضا نقول انا فاعلون ولكن هذا الفعل الذي نصفنا به هل هو مخلوق لنا او خلق الله فينا واوجد مقارنا لقدرتنا
واختيارنا وهذا شيء لا يستبعده العقل فان الاسود هو الموصوف بالسواد والسواد مخلوق لله تعالى فلم لا يجوز ان يكون العبد فاعلا ويكون الفعل مخلوقا لله
وقد ليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله لشمول قدرته كما ثبت في محله ولا شيء مما هو مقدور لله بواقع بقدرة العبد
لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما هو مبين في محله وهذا دليل لو تأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان المكن
اذ لو كانت القدرة القديمة المستقلة توجده فلا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرهم الشبهة الى اختيار مذهب ردي وهو اثبات تعدد الخالقين
غير الله في الوجود وهذا خطأ عظيم واستجراء كبير لو تأملوا ابطاله لانزعجوا منه كل الانزعاج كما سنبين ان شاء الله في اثناء هذه المباحث ثم
ان من مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار ولهم في
اختيار هذا المذهب طرق منها ما اختاره ابو الحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهو ادعاء الضرورة في ايجاد العبد فعله ويزعم ان العلم بذلك
ضروري لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره وانه
لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منه بخلاف حركة المرتعش اذ لا مدخل فيه لارادته ودواعيه وجعل ابو الحسين ومن تابعه من الامامية انكار
هذا سفسطة مصادمة للضرورة كما اشتمل عليه اكثر دلائل هذا الرجل في هذا البحث والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية ضروري لكنه عائد
الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى وعدمها في الثانية لا الى تأثيرها في الاختيارية وعدم تأثيرها في غيرها والحاصل انا نرى الفعل الاختياري
مع القدرة والفعل الاضطراري بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختياري لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا
محل النزاع فتلك التفرقة التي يحكم بها الضرورة لا يحكم الخلاف اصلا ثم ان دعوى الضرورة في اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا
بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه ولا التفرقة بين الفعلين
فانه لا مدخل له في اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يجمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضروري فيه وايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر
حال نفسه علم ان ارادته للشيء لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة الجامعة لحصول المراد وملزومها لا يحصل ويلزم منها
انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه وهذا للمنصف المتأمل فكيف يدعي الضرورة في خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة
في هذا البحث فهو مبطل فيه انتهى **واقول** اثبات القدرة بدون التأثير يجعل القول كما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى والتمسك بجريان العادة قد
استوفينا في بيان ما لا يحتاج الى الاعادة واما الكسب فقد اكتسب من السخف والفساد ما اكتسب واما ما ذكره من قوله فنحن ايضا نقول انا فاعلون
او هو كاذب فيه كيف وهم صرحوا بان الفعل من الله تعالى والكسب من العبد ولو سلم الاطلاق فانهم اطلقوا الفاعل على العبد انما يجوزون بمعنى الكسب والعلية
ويريدون به معناه الحقيقي الذي قصده المصنف ههنا وهو الايجاد والاصدار الذي يتعارفه اهل اللسان ولعل ما ذكره من ان الافعال الذي نظم صدورها
عن العباد لا يستبعد العقل ان يكون صادرة في الحقيقة عن الله تعالى مقارنا لقدرتنا فيتوجه عليه انه يتضمن انكار البديهي الظاهر المشاهد
احد صدورها عن العباد وارتكاب نسبتها الى الله تعالى على طريقة الرجم بالغيب والرمي في الظلام فكيف لا يكون مستبعدا واي دليل قطعي او اقناعي
قام على خلاف المشاهد الظاهر حتى يكون رافعا للاستبعاد العقل وبهذا ظهر فساد تمثيله بالاسود والسواد ثم على ما مر عليه معنى ويتوجه عليه فلا وجه
لقياسه الى الافعال القائمة بالعباد بمحض صدورها عنهم كالاكل والشرب كما مر بيانه ولهذا ترى اهل العرف يحكمون بان السواد والبياض ونحوهما
من الاعراض فعل الله تعالى والاكل والشرب والزنا والسرقة ونحوها من فعل العبد واما ما ذكره من دليل الاشاعرة فهو مع كونه مشهورا معتمد عليهم

وعلم الاختيار فيه

بل يحصل له ملك الارادة سواء
اراده او لم يرده
بشرع
عمدا

عنده



صدورهم ولهذا التزم خصمهم الناصب بالذكر هنا مردود من وجوه اما اولا فلان شمول قدرته تعالى لجميع الممكنات انما لم يثبت عند المعتزلة فانهم يخصصون
خلق الاجسام بقدرة الله تعالى وافعال العباد بقدرتهم واما ثانيا فلانه منقوض بما نحكاه الولد ونحوه فانه ممكن في نفسه مع استحالته على الله تعالى ثم انما
دفعا موجوا بكم عن هذا فهو جوابنا عن ذلك واما ثالثا فلانه ان اريد بشمول قدرته لجميع الممكنات تعلقها بها بالذات فهو ممنوع وغير لازم
مما استدلوا به على ذلك المطلوب بل يجوز ان يكون تعلقها الى بعض بالذات والى بعض اخر بالواسطة وكلام الاصفهاني في شرحه للطوالع يدل على
ذلك حيث قال والحق ان انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل وان اريد به تعلقها به على الوجه الاعم فهذا لا ينافي كون افعال
العباد مقدورة لهم بالذات واما رابعا فلانه ان اريد بشمولها للجميع تعلقها به بالفعل فهذا غير لازم مما ذكروه في بيان الجواب ان لا يكون الامكان
علة لتعلقها به بالفعل بل لامكان التعلق وفعليته يستند الى ما ينضم الى الامكان وان اريد به تعلقها بالامكان فذلك لا يستلزم الفعلية في جميع
الممكنات حتى يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على الفعل في مقدور واحد والحاصل ان الامكان كما حققه المحقق الطوسي طيب الله مشهده علة مصححة
لتعلق القدرة لا موجبة له ولا يلزم من تحقق العلة المصححة لشيء تحققه بالفعل لجواز ان يكون هناك ما يمنعه وبهذا يندفع دليل الاخر للاشاعرة
وهو ان العبد لو كان موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق في الجسم والتالي
باطل انتهى واما ما ذكره من ان اهل العدل لاختاروا مذهبا ادى الى اثبات تعدد الخالقين فهو كلام مبهم اذا كشف غطاؤه وظهر جودة ما
وذلك لان لو كان اثبات تعدد الخالق القديم الذي لا يكون مخلوقا لله ابدا او بواسطة كما يلزم الاشاعرة من القول بزيادة الصفات القديمة واما
اثبات الخالق الحادث الذي يكون ذاته ووجوده وقدرته وتمكينه وسائر صفاته وكمالاته مخلوقة لله تعالى كما هو شان العبد على راي اهل العدل
فلا دليل على منعه بل فيه جودة تنزيه الله تعالى عن كونه فاعلا للقبائح والفواحش المنسوبة الى العبد كما مر مرارا واما ما ذكره من الجواب فهو مما ذكره صاحب
المواقف وقد طول الناصب فيه ما ابعد عن الصواب بل كانه وجد تمرة الغراب وفيه نظر اما اولا فلان محصل كلام ابي الحسين البصري ومن وافقهم في هذا
المقام دعوى البداهة في مقدمات ثلثة احدها علية القدرة والاختيار وتاثيرهما والثاني ان العبد يفعل نحو الصعود الى المنارة بقدرته دون السقوط
منها ودون حركة الارتعاش والثالث انه لو لم يؤثر قدرته في هذا المعلول لنفعل لانهم جعلوا الاولى منها نظرية والثانية بديهية لبداهة علمها
حتى يتوجه انه دوران غير مفيد للعلية ثم لو جعل الدوران تنبيها على المقدمة الاولى لكان له وجه وينفصل منع لزوم العلية واما ما ذكره
من ان علماء السلف كانوا ابين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين مسبين له ما الدليل الخ مدخول بان ما ذكره السلف من اهل العدل من
الدليل انما هو تنبيهها على ان المدعى الضروري وقد حملها من خالفهم من الاشاعرة على الاستدلال ليمكنهم ايراد المنع والنقض والمعارضة عليها ولا
يلزم ما توهمه الناصب من نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة بل اللازم نسبة المعزولين عن العقل والشعور وهم الاشاعرة الذين هذا شانهم
في اكثر المسائل كما لا يخفى واما ثانيا فلان وجود القدرة من غير تاثيرها انما يوجب الفرق على تقدير تحققه في نفس الامر لكنه غير متحقق لشهادة
الوجدان بتاثيرها ثم لو كان الفارق وجود قدرة غير مؤثرة لزم عكس الفرق فان الساقط من المنارة له قدرة اسقاط نفسه فهو لا شك انه لو
سقط لم يؤثر قدرته في هذه الحركة نعم انهم لو اسقطوا تلك القدرة والارادة بالصعود دون السقوط لكن ان لم يكن لها تاثير في الفعل
فما فائدة تعلقها وعدم تعلقها انما يفيد صحة الاطلاق اللفظي دون التغاير في نفس الفعل وكونه اثرا للقدرة مع ان البديهي هو التفاوت بالجملة
من انصف من نفسه علم الفرق بين الحركتين بان القدرة مؤثرة في الاولى دون الاخرى واثبات القدرة بدون التاثير لا يكون له معنى محصل بل هو غير
معقول اصلا كاثبات الباصرة للاعمى بدون الابصار واثبات السامعة للاصم بدون الاسماع وكما ان انكار قدرة العبد مكابرة كذلك انكار
تاثيرها في بعض افعاله مكابرة والاعتراف بان الاول مكابرة دون الثاني مكابرة في مكابرة لان بديهة العقول حاكمة بان بعض الافعال العبد
منا بتاثير قدرتنا فيها فانكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة وبوجه ان تعلق القدرة بالفعل لا على وجه
التاثير كما اخترعوه وسموه بالكسب امر خفي لا يهتدي اليه العقل لانه اذا لم يكن للقدرة تاثير لا يظهر وجه تعلقها به فان قيل تعلقها به هو ان يكون موجودا
عنده قلنا من اين نعلم وجودها عنده من الفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار بالبديهة قلنا الفارق هو الارادة لان حركة المرتعش حصلت بها
والارادة غير القدرة لانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلا بد لوجودها من وجود القدرة قلنا لم لا يجوز ان يكون مخصصة لاحد
مقدوري الله تعالى بالوقوع فان عادة الله جرت بانها اذا تعلقت باحد طرفي الممكن حصل ذلك الطرف وبالجملة القدرة الحادثة اي قدرة العبد عند
الاشاعرة صفة يوجد الفعل معها وتبقى اخرى كيفية وجودية فاثرها بالفعل موجود عند الفعل فاذا لم يكن لها تاثير يكون في معرض الخفاء حتى يبرهن على ثبوته
ولعمري ان القول بكسب العبد وان قدرته غير مؤثرة وانما المؤثر قدرة الله منتج لهم القول بثواب العبد وعقابه من بان ان احدا قادرا على الزنا مثلا
لو كان معه قادر اخر يكون قدرته اشد من قدرته ولم يمكنه ان يمنعه من الزنا اذ لم يرتكب الزنا وارتكب صاحبه الزنا فهل هذا الشخص غير المرتكب العاجز
عن ان يمنع فاعله مستحقا للرجم دون المرتكب له وهو كما ترى والحاصل ان القول بالقدرة الغير المؤثرة مما لا طائل تحته لان القدرة صفة مؤثرة على وفق
الارادة فلو لم يكن قدرة العبد مؤثرة يكون تسميتها قدرة مجرد اصطلاح ويؤيده الفرق بين القدرة والعلم بتاثير القدرة وعدم تاثير العلم ولما
ذكره العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من ان القدرة لا يستلزم التاثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب وان الفرق بينها وبين العلم بان القدرة

فان قيل اذا كانت الارادة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع



يستلزم هذا ولا يستلزم ما نعلم من ذوق بارفيلي انما يتم لو كان لكسب العبد معنى محصل ومعقول ولا يمكن لوايد عن فرط التعسف والمجوحية كما مر ويجيء ان شاء الله تعالى
ثم يتوجه على العدلية ان الضروري هو الفرق بتاثير القدرة في الاختيارية دون غيرها واما استقلال تاثير قدرة العبد فيها بالاختيار كما هو مطلوبهم
فليس بضروري بل هو ممنوع لا بد له من دليل لجواز ان يكون المؤثر مجموع القدرتين كما هو مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني او يكون المؤثر قدرة العبد فقط على سبيل
الايجاب كما هو مذهب الفلاسفة ويندفع بان المقصود منهما اثبات مدخلية قدرة العبد في الجملة في بعض افعاله ورد المذهب الاشاعرة لا اثبات خصوص مذهب الحق
كما لا يخفى على المتامل على ان مذهب الفلاسفة قد ثبت بطلانه بالدليل العقلي وباجماع المسلمين وما ذهب اليه الاستاذ الاسفرايني مع انه قول بلا دليل ولا دليل
عليه مردود بانهم ان ارادوا جواز ان يكون متعلق القدرتين شيئا واحدا هو نفس الفعل ويكون كل منهما مؤثرا مستقلا فيه يلزم اجتماع المؤثرين على
اثر واحد وان ارادوا جواز ان يكون مجموعهما من حيث المجموع مؤثرا واحدا مستقلا في التاثير دون كل واحد منهما بانفراده فيلزم عدم استقلال قدرته تعالى
بل احتياجه الى معاون وشريك تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما ذكره بقوله وايضا ان كل سليم العقل الخ فهو ايضا كلام صاحب المواقف وقد دل على هذا سلامة عقله
لانا لو سلمنا ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة منه على ارادة سابقة لو يتوقف هي عليها كما يعلم بالوجدان فلا يكون هي صادرة عنه
بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا
يدل على ذلك اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا ينفك عنها على الشرائط المذكورة يتحقق الفعل ولو لم يكن ايجاد من العبد
فهو ممنوع لجواز ان يكون بايجاد العبد ايضا لانه لازم لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا المحال وهو انفكاك ايجاد العبد عن تلك
الارادة لجاز وقوع محال آخر وهو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال يجوز ان يستلزم المحال وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه وان
الفعل لا يحصل بعد تلك الارادة فلا بد له على المطابقة الا اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد
وهذا مع انه لم يثبت من كلام المقدمات ولا لازم منها **قال المصنف** رفع الله درجته ونفيها مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما
يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا وبين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة الحيوان وحركة المرتعش وحركة النبض حركة
يفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك في ذلك فهو سوفسطائي اذ لا شيء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه انتهى **وقال الشارح**
حفظه الله اقول قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد نكر هذا الوجه هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته في التكرارات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى
والجواب ما سبق انتهى **واقول** لا تكرار فيما ذكره المصنف فان ذكره لدعوى الضرورة سابقا انما كان عند تقرير مذهب العدلية وذكره هاهنا انما هو في بيان
ما يلزم من مذهب الاشاعرة والفرق بين المقامين ظاهر واما ما ذكره الناصب سابقا انه من كلام صاحب المواقف مما زعمه صاحب الجواب عن هذا فقد مر ما
عليه فتذكر واخطانا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انكار الحكم الضروري من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسيء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم
بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصي ويبالغ في الاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه
يقبح ذمه ولو شرع احد في ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولامه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ في الظلم والجور والتعدي والغصب
ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح والذم على كونه طويلا
او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح والذم لو كان الفعلان ان لو كانا صادرين عن العبد فانه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بقبح ذم ابليس
وسائر الكفار والظلمة المبالغين في الظلم بل جعلوهما متساويين في استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع ما
يقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطئ في ذلك ويعتقد ضد الثواب فانه لا يقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه في زمرة الذين قال الله
تعالى عنهم واذ يتحاجون في النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول
حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان يكون الافعال
باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فنعلم ان الافعال
اختيارية والا يلزم التسوية المذكور وهو باطل والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار في الفاعل وكسبه ومباشرته
للفعل ثم اثبات تاثير قدرته في الفعل فذلك امر آخر هو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح والذم على التاثير بل يكفي وجود المباشرة والكسب في
ترتب المذكور ثم ما ذكره ان المدح والذم لم يترتب على ما لم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف واللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها بخلاف
الحمد والخلف في الحمد ايضا وما نقله عن الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان اراد انهم لم يقولوا بالحسن العقلي للمدح والذم المذكورين فذلك لانهم
لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلا وان اراد نفي الحكم بحسن مدح الله وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله تعالى لان الشرع امر به
لا لان العقل حكم به كما مر مرارا انتهى **واقول** الجواب الذي ذكره مردود بان وجود القدرة والاختيار في الفاعل الذي هو العبد وكسبه ومباشرته للفعل
اما ان يكون له مدخل في وجود الفعل او لا فعلى الثاني يلزم الجبر ضرورة انه اذا لم يكن لتعلق قدرة العبد مدخل في الفعل اصلا لا يكون فرق ولا تفاوت
بين وجوده وعدمه وعلى الاول ان لم يكن هذا التعلق مستلزما لوجود الفعل يتم الالزام اذ لا معنى فان تعذيب العبد مثلا بفعل لا يكون منه قبيح بالضرورة

مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرائط المذكورة

والحاصل ان ارادة العبد بايجاد الله تعالى فيها وما من ذات العبد لازمة لها سواء ينافي كونه مختارا او لا يكون فعله مستقلا بارادة لان ارادته ليست باختياره منه

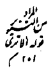
قد سقط لفظة بحث حيث قال لم يقولوا بالحسن والقبح العقلي اصلا منه

الفعل لم يجب من قدرة العبد على هذا الغرض فلم يوجد بعض افراد الشيء مما لم يجب لم يوجد وان كان مستلزما فهو مذهب اهل العدل فان مرادهم باستقلال القدرة [العبد]
في التاثير استلزامها الفعل فمعنى العلة المستقلة يطلق على العلة المستلزمة وهذا القدر يكفيهم فيما ادعوه ولا يطابق مذهب الاشاعرة حيث لا يحسن [قال]
الفعل لقدرة العبد غير تاثيرها فيه واما ما اشار اليه المص من انه لو اتى المدح والذم لا يترتب على ما لم يكن بالاختيار فليس كذلك لانا نقول الحسن لا يضاف الى الفعل الصادر بغير
الاختيار لانه ترتب عليها مدح فاعلها وفيه انه لا يترتب مدح او ذم على نفس تلك الافعال وكلام المص صريح فيما ذكرنا حيث قال انه لو لم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح
والذم اليه تعالى العبد لا الى الفعل الصادر بغير اختيار كما وهم الناصب فيما تعارف بين اهل العرف واللغة انما هو تعلق المدح او الذم بنفس تلك الافعال
كحسن الوجه وقبحه لا بحاملها وهو العبد فيقال رجل حسن الوجه وقبيحه من باب وصف الشيء بحال متعلقه ولا يقال رجل حسن او رجل قبيح على الاطلاق وبالجملة هذا
انما يصحح مطلق المدح ولا يصحح المدح والذم الاستحقاقي والاعتراضي فيما نحن فيه واما ما ذكره من انه يريد به تصحيح جدا الظهور ان كلام المص مبني على ان الاشاعرة لا يحكمون
بعقولهم بحسن هذا المدح فانهم معزولون عن العقل وهذا يكفي غرضه من تقبيح قولهم والتزام الناصب لذلك لا يدفع التقبيح وانما يسهل عليه تقبيح ما التزمه وقلة
حيائه كما لا يخفى على انه في الشق الاول منه اعتراف بنفي الحسن العقلي اصلا وهو منا ما ذكره الناصب سابقا موافقا لما اختاره متاخرو اصحابه من اثبات الحسن العقلي
في الجملة وبالنظر الى بعض المعاني الذي سنتلوه عن محل النزاع نفصيا عن الاشكال كما اشرنا اليه سابقا فافهم وتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته

ومنها انه يقبح منه تعالى تكليفنا فعل الطاعات واجتناب المعاصي لانا غير قادرين على ما نعتقده فاذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى لم نقدر على
الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا الفعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول ولو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله
جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لا يجوز امر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب ان يكون الامر كذلك في افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل
المعصية ويخلقها فينا فكيف ينهانا عما يفعله ولانه اذا طلب منا ان نفعل فعلا ولا يمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا في الطلب مكلفا لما لا
يطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والا لم يجترأ احد من المسلمين
على اثبات خالق غير الله في الوجود والجواب ان تكليف فعل الطاعات واجتناب المعاصي باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كان قدرته وإرادته
مقارنا للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن للفعل والترك باعتبار القدرة والاختيار الموجب للكسب والمباشرة وهذا يكفي في صحة التكليف ولا يحتاج الى الاثبات
الخلقية للفعل وهو محل النزاع واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم
عقلي واتجاه سؤال وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مس النار ولم لا يحصل ابتداء فكذا هيهنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة
وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لا يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد تكون دواعي للعبد الى الفعل واختيار
فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب والعقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى
انا لم نقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول والا كان ممتنع الحصول فنقول هذا يلزمكم في العلم لزوما غير منفك عنكم لانه ما علم الله صدوره من
العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب [عن العبد]
والممتنع فيبطل التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى
بالاشياء انتهى **واقول** تمسك الناصب في هذا الدليل القطعي بشبهة اشتبهت فيشابهن القول بالكسب والمحلية كما صرح به وتعذيب فساد القول بالكسب مجملا
وسيجيء ان شاء الله تعالى مفصلا وتوجيه على ما ذكره في الجواب امور الاول ان التكليف باعتبار المحلية امر ركيك وجوه الاول ان حاصل جوابه انا لا نقول ان العبد
مكلف بايجاد الفعل حتى يتوجه لزوم تكليف ما لا يطاق بل نقول انه مكلف بالكسب والمحلية وهو مما يطاق وفيه ان الكسب لم يكن بايجاد العبد انما
فالتكليف تكليف بما لا يطاق وان كان بايجاده ايا ما ان العبد فاعل موجد وهو المطلوب وايضا لا اختيار للعبد في المحلية على راي الاشاعرة كما مر فلا
يظهر وجه استحقاق المدح والذم باعتبار ما فيقول انه مجرد دليل المص لو لم يكن العبد فاعلا لبعض الافعال بل كان فاعل الكل هو الله تعالى لم يكن
الحسن والقبح شرعيين كما زعم الاشاعرة اذ لو كانا شرعيين لم يتحقق قبح اذ لا فاعل الا الله ولا قبح عنه كما قرروا والكسب المنسوب الى العبد فعل الله ايضا
والذم باعتبار المحلية غير معقول كما مر الثاني ان ما ذكره بقوله واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الخ مبني على نفي اسباب الحقيقية وقد مر ما فيه فتذكر
على ان الكلام هيهنا في ترتب استحقاق الثواب والعقاب لا في نفسهما فافهم الثالث ان ما ذكره من مثال الاحراق عقيب مس النار لا يطابق المثل له لان
مع قطع النظر عن المغايرة بوجوه شتى يكابر فيها الاشاعرة لا يثبت في المثال المذكور لم يقع امر ونهي ووعد ووعيد في فعل الاحراق فلهذا لا يتوجه السؤال
عنه وايضا انما لا يسئل عن فعل النار لانه لا اختيار له ولا ارادة لا لانه ليس بسبب للاحراق حقيقة كما توهموه وبالجملة لو كان ترتب الثواب على العقاب
الافعال كترتب الاحراق على مس النار من دون ان يكون له سببية حقيقية كما زعموه لم يكن للبعثة وما يتعلق به من الترغيب والترهيب والحث على تحصيل
الكمالات وازالة الرذائل وتحويل الفائدة اذ لا يظهر فائدة ذلك الا اذا كان لقدرة العبد وارادته تاثير في افعاله ويتوسلها اشرعها بالاستقلال
الرابع ان قوله وكما لا يصح عندنا ان يقال الخ مع انه لا ارتباط له بكلام المص في هذا المقام مردود بما سبق من ان النزاع ان كان بطريق حسن وقبح ولا
فهو ينتج ما نا اذا وعدنا عبيدنا بالاحسان والانعام بفعل الايمان مشعرة عظيمة وبالنهاية ترك فعله بعضهم على ما اردنا وترك بعضهم مشغلا [عليهم]
بما لهذا به تماما كما انهي عنه ثم اعتقنا العاصي وانعمنا عليه وعاقبنا المطيع المتحمل للمشقة انقيادا لامرنا لحكم العقلاء بظلمنا البتة اما لو عفنا [بعض]

عبيدنا ابتداء او امرنا بعضا اخر بجهله شافهة لا يتجاوز طاقته فانه لا يعد ظلما واللازم على الاشاعرة نظير الاول دون الثاني وظاهر انه لو لم يجب استقلال
العبد في فعله لزم رفع فائدة البعثة ويصح السؤال لكون نظر على التحقيق الحاصل ان ما ذكره من ان التكليف والتاديب والبعثة والدعوة قد تكون
دواعي العبد الى الفعل ام مدخول بان الانسان المجبور على الفعل سواء بعث اليه النبي او لا فلا حاجة لهم في اصل الفعل الى بعثة النبي الداعي لهم الى ذلك كما
لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الالزام غير لازم لما سبق من ان علمه تعالى تابع للمعلوم لا علة له فانتظر على انه لو تم لزم ان يكون افعاله تعالى ايضا اضطرارية
لجريان نحوه بعينه فما لزمنا في مسئلة علم الله تعالى لزمكم في مسئلة خلقه تعالى للاعمال المعللة بعلمه على ما زعمتموه فتدبر **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها اثر البتة
ثم عذبنا عليها وعاقبنا على صدورها منه تعالى فينا كان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى وصف الله تعالى بالظلم والعدوان
فاي عادل سوى الله تعالى واي منصف سواه واي راحم للعبد غيره واي مجمع الكرم والرحمة والانصاف مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر عنا
بل منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف
في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم وقد ذكر ان عمرو بن العاص سئل ابا موسى الاشعري رضي الله عنه فقال يخلق في المعصية ثم
يعذبني بها فقال ابو موسى لانه لا يظلمك وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلي في خلق العالم يقتضي ان يكون فيه عاص ومطيع كالبناء الذي يبنيه حكيم
مهندس فانه يقتضي ان يكون فيه بيت للراحة ومحل الصلوة وان لم يكن البيت مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل
النظام الكلي ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انه لم عملت المستراح ولم يجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس
كذلك لم يحسن ان يقال لو النظام الكلي لم خلقت العصاة ولم لم يجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلي كان يقتضي وجود الفريقين في التصرف
الذي يفعل صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا وبعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك التصرف للحق سبحانه في الموجود باي وجه يتفق لا يقال انه ظلم لكن
المعتزلي لا يحسب ان الخلق منحصر فيه وهو مالك لنفسه والله مالك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذي يعمل عملا هو يستاجر العبد على
رجاء او يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء العبيد فاذا تم العمل اعطى الاجير اجرته ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول عاقل انه
ظلم العبيد وذلك لانه يتصرف في حقه بما شاء ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت واللباس يقال انه ظالم وذلك لانه
يتجاوز عن حد ما يملكه من العبد وهو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم وذلك لانه ليس هو المالك المطلق ولو كان هو
المالك المطلق وكان له التصرف حيثما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفه عدلا لا جورا وظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء
وحيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باي وجه تصرف هذا التحقيق ولا مزيد عليه انتهى **واقول** تحقيق المسئلة على وجه يظهر به تمويهات
الناصب لا خلاف بين العلماء في انه تعالى عادل متفضل محسن وانما الخلاف في معناه فالاشاعرة ان معنى كونه تعالى عادلا انه متصرف في ملكه لا في ملك
غيره كما مر وذلك لان العدلية من الامامية والمعتزلة معناه انه يختار الحسن ويخل بالقبيح لكن من المعلوم ان التصرف في الملك يمكن ان يكون على الوجوه الحسنة وان
يكون على الوجوه القبيحة ولا ريب ان التصرف في الملك على الوجوه القبيحة ظلم وجور ليس بعدل فالقائلون بان لا مؤثر الا الله مع الاعتراف بحدوث الظلم والجور
في العالم جاحدون لكونه تعالى عادلا في المعنى لان فاعل الظلم والجور لا يكون عادلا واما القائلون بان العبيد محدثون لتصرفاتهم فهم ينسبون الظلم الى
انفسهم وينزهون الله تعالى عما يقولون نعم يعيرون بعض النواصب القدرية وجوابهم ما ذكره اهل العدل بانا لا نقول ان خالق الظلم والجور ليس بعادل ان خلق
جميع الاشياء ليس بقبيح بالنسبة اليه انما يصير الاشياء قبيحا بالنسبة الى الخلائق وباعتبار قيامها بهم مكابرة تسد باب المناظرة ثم ان الناصب لم يجعل
عمرو بن العاص ههنا شريكا مع ابي موسى في الدعاء برضاء الله تعالى لانه وافق مذهب اهل الاعتزال وغفل عن كونه عدوا امير المؤمنين عليه السلام والا لوجه اليه السلام و
التحية انتهى واما ما ذكره من التمثيل بالبيت المشتمل على كنيف وكنيف فانما تمثل به العلامة الدواني في بعض رسائله لبيان القول بالاصلح بنظام الكل على ما
اليه الحكماء والامامية دون غيرهم من المعتزلة والاشاعرة والماتريدية ولا مطابقة فيه لمذهب الاشاعرة كما توهم الناصب فان ما اشتمل عليه ذلك البيت
من المستراح يظهر عند العقل السليم مدخليته في نظام مجموع البيت اذ لولاه لتلوث جميع البيت ونوع اهله من الروائح المستقذرة بخلاف ما اشتمل
عليه العالم من الافعال المتنازع فيها كالزنا واللواطة والسرقة والكذب والنميمة ونحوها فانها كما لا يظهر نفعها في نظام العالم بل يكون مخلا فيها
وايضا الكلام في دعويهم حسن مطلق التصرف من الله تعالى والتصرف الذي مثل به تصرف خاص يستحسنه العقل بخلاف بعض التصرفات التي ينسبها الاشاعرة
تعالى ويمنعه اهل العدل ثم ما ذكره من التنوير المظلم لا مطابقة له مع المتنازع فيه لان عدم اعطاء السيد للعبيد اجرة في الصورة المذكورة انما لا يستقبح
العقل لانهم عبيد وعليهم نفقته من الماكول والملبوس فلا يجب عليه عقلا ولا شرعا ان يعطيهم شيئا زائدا عما اعطى الاجير الاجر وان اراد بقوله لم يعطهم
شيئا انه لم يعطهم شيئا اصلا لا اجرة ولا نفقة فالتسوية بينهم كان ظلما وهو ظاهر واما ما ذكره بقوله ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه
القوت واللباس يقال انه ظالم الى آخره فهو حجة على الناصب من حيث لا يشعر لدلالته على ان مطلق التصرف لا يكون عدلا كما ادعاه اهل العدل واما تعليله كون ذلك
ظلما بانه ليس بمالك على الاطلاق فعليل وانما العلة في كونه ظلما انه تصرف يستقبحه العقل سواء صدر عن المالك على الاطلاق او عن غيره كما لا يخفى وعلى ما
حققنا ينبغي لاصحاب الناصب ان يعدوا بهم من جملة ما سواها التحقيق وان كان باسم ضده حقيقا والله ولي التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته

وقد يجاب عن هذا تنبيها بان عذاب العبد وتعذيبه انما هو لكسبه لا للايجاد فلا يلزم الظلم وفيه انه ان لم يكن للعبد فيها تاثير فالظلم لازم وان كان له تاثير في شيء سوى المسمى كسبا او غيره فيكون العبد موجدا وهو المطلوب نور الله مرقده منه سلمه



ومنها

ومنها انه يلزم منه تجويز انتفاء ما علم بالضرورة ثبوته بيانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفي بحسب انتفاء الدواعي وثبوت
الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعي الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان
تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان في الطعام سما اضر فانه يكف عنه وكذا نعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد
به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة ومتى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان
كرهناه وانتفى الداعي اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعي الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى وذلك معلوم البطلان فكيف يرضى العاقل
لنفسه هذا المذهب الذي يقوده الى بطلان ما علم بالضرورة ثبوته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى
عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصل الدواعي وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما في سائر العاديات بالمعنى المجوز عدم
وقوعه عقلا وتحقيق عادة فكذا كل ما ذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها اما قوله
ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها وهذا الجواز مما لا ريب فيه ولكن
انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة انتهى **واقول** ما ذكره من جواز عدم الوقوع عقلا موعين الدعوى المخالفة للضرورة التي تكلم المصنف عليها
فان العقل الصحيح لا يجوز عدم وقوع شرب الماء عند العطش مع حصول الدواعي وانتفاء الصوارف فكيف يصير ما ذكره جوابا ودفعا لما ذكره المصنف واما
ما ذكره بقوله فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها الخ فان اراد به انا كثيرا ما نفعل الاشياء التي نكرهها قبل الفعل فوقوع هذا غير مسلم ومخالف للضرورة
وان اراد انا كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها بعد الفعل لظهور قبحه وكراهته على العقل بعد ذلك فمسلم لكن المصنف ما ادعى الضرورة في نفي وقوع الفعل
مع كراهة العقل له قبل الفعل واما قوله والمبني في انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة فغلط ظاهر لان المصنف قدس سره قد ادعى ان جواز وقوع الفعل مع
كراهته منا للضرورة فهو قدس سره منكر لذلك الجواز لكونه منافيا للضرورة فمراد الناصب عليه ما يلزم من انكار هذا الجواز نفي ما علم بالضرورة كما
ترى ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم تجويز ما قضت الضرورة بنفيه وذلك لان افعالنا انما تقع
على الوجه الذي نريده ونقصده ولا تقع منا على الوجه الذي نكرهه فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة
لم تقع الحركة يمنة والحكم بذلك ضروري فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان تقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضروري
البطلان انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جواب هذا ما سبق في الفصل السابق ان هذه الافعال تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى
يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضي على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لا انها تقضي بان
هذه الارادة مؤثرة وخالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لا يفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لا يرجعون الى انفسهم ولا يتأملون
ان هذه الارادة من يخلقها أهم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذي خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر في صدورها لتلك الارادة
خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل وقفوا كالحمار في الوحل ونسبوا الى انفسهم خلق الافعال ووقعوا في خطر الشرك انتهى **واقول** ما ذكره من العجب ليس
جهله بعجيب مدفوع بما ذكرنا سابقا من ان القول بالقدرة والارادة الغير المؤثرتين سفسطة باطلة وكذا ما لا بد من كل العجب فان اصل الارادة وان
كانت مخلوقة لله تعالى لكن صرفها الى الفعل من فعل العبد والحاصل ان المخلوق لله تعالى اصل الارادة وهو الكيفية النفسانية التي من شأنها ان ترجح الفعل
او الترك لكن فعلية الترجيح وتعلق القدرة والارادة بالفعل التي جعلها متعلقا به من العبد لا من الله تعالى ونمنع ما ذكره العلامة الدواني في رسالته من ان تعلق الارادة
منبعث عن مجرد تصور الملائم واعتقاد الملائمة التي لا يتخلف تحقق الفعل عن تحققها وجميع ذلك بقدرة الله تعالى وارادته لانا لا نجوز ان يكون منبعثا عن ذلك
مع امر اختياري كانبعاث العبد وعلمه جزاء والنسبة الامور الاختيارية مما لا يحتاج الى تكلف وكانه لهذا قال شارح المقاصد الحق ان مبنى المبادي القريبة لافعال
العباد على قدرتهم واختيارهم ومبنى المبادي البعيدة على ايجاده واضطرارهم فلا يلزم من ضرورة العبد محلا لاصل تلك الارادة ان يكون مضطرا في التعيين
والترجيح كما توهمه الناصب المجادل وزعم انه قد اخرج بذلك نفسه عن الوحل وسيأتي لهذا زيادة تحقيق وتوضيح في موضعه اللائق به ان شاء الله **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز ونصوصه والآيات المتظاهرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينا في كتاب الايضاح
مخالفة اهل السنة لنص الكتاب العزيز والسنة بالوجوه التي لا تحصى لتوافقها ايات الكتاب العزيز حتى انه لا يمضي آية من الآيات الا وقد خالفوا فيها من عدة وجوه
فبعضها يزيد على بعض فبعضها يزيد على العشرة ولا ينقص شيء منها عن ثلاثة ولنقتصر في هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن
افضل متأخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازي وجوه عشرة الاول الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين كفروا فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم ان يتبعون الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه
من يعمل سوءا يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اهل العلم
يحمل خلاف النص وكل ما كان كذلك من كتاب الله فمخالفة المكلف له يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل
النص فالمخالفة له لا يكون كفرا بل هو محل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب فيجب من هذا الاصل انه جميع الآيات التي لو
الامام الرازي ليندفع عنها المخالف لمذهب اهل السنة ثم اتى على الآيات كلها وما وافق مذهب اهل السنة منها ودفع منها ما احتمل ظاهره مذهب المعتزلة

وهذا الرجل يذكر الآيات ويجعلها نصوصاً مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام في تاويل الآيات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة فهذا
على غاية من حمق الرجل وجهله وتعصبه وعدم فهمه ما كان ينبغي من ناظر في كتابه ومثله في هذا العمل كمثل من جمع السهام في جعبته وكانت تلك السهام
فلتت طائفة من اهل عسكره فاخذ تلك السهام من بطونهم وصحابها من صدورهم وافخاذهم ثم يفتخرون لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام تلك
لجماعته واعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبه الباطل من جهة انى شيء الدليل في غير محل النزاع فانا لا ننكر
للفعل نسبة واضافة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذي خلقه في الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى
فويل للذين كفروا فيه اضافة الكفر الى العبد لا شك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا والكلام في الخلق لا في الكسب والمباشرة وقوله تعالى فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم لا شك ان الكتابة صدرت من يد الكاتب في هذا المحسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد
وخلق الحق لم تعرض هذا الرجل لخوض هذه الآية ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون صرح
بالكسب في كتابتهم كسبهم لا انه خلقهم ونص عليه باقي الآيات المذكورة انتهى واقول نعم هذا معنى النص لكن لا يلزم ان يكون هو النص نصا على
المقصود من مجرد مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجة من مقتضيات الحال والمقام كما يفهم من كلام الناصب موافقا لجماعة زعموا
مثله وبنوا عليه الحكم بتعدد النص في الكتاب والسنة فان هذا مردود عند المحققين منا ومنهم فقد نقل الجلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان
انه بالغ امام الحرمين وغيره في الرد عليهم بان الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التاويل والاحتمال وهذا وان عز حصوله
بوضع الصيغ ردا الى اللغة لكنه كثير مع القرائن الحالية والمقالية انتهى وبالجملة كلما يحتمل الوجوه بالنظر الى مفهوم العبارة في بادئ النظر ثم اندفع تلك
الوجوه والاحتمالات بالنظر الى القرائن الظاهرة الداخلة في النص ومخالفته اذا كان قرانا او حديثا يكون كفرا واما ما ذكره من التمثيل فليس من حمله يعجب
بل يجعله نقلا اذ ادعى المص نصوصية تلك الآيات على مطلوبه فعلى تقدير تسليم ان الرازي ذكر لها تاويلا كان تعرض المص لذكرها لغوا مستدركا وكونه في ضعف
ان كان التاويل فيما قيل ان يوم التاويل لئلا يعتمد تاويل النصوص المعتضدة بدليل العقل وبالجملة تلك التاويلات جعل للكتاب نصرتها لا افعال في
ما انزلت عنه واحالة لكلام الله وتحريف للكلم عن مواضعها وجعلها تابعا لهوى المذهب واخراج للقران المبين عن ان يكون دليلا للمحققين وحجة على
المبطلين وفتح لباب تاويلات الباطنية الملحدين وما ندري كيف يستجيز من يعلم ان وعد الله حق مثل هذا في القران وفي دين الله المبين واما ما ذكره
من المثل ففيه من الخبط ما يليق ان يضرب به المثل وذلك لان المص ادعى ان تلك الآيات كانت على مذهبه نصوصا فكانت على صدر الخصم نصولا لا نصالها
اليهم اسنانا ونصولا فكيف يصدق انه كان قبل ذلك للطائفة بدل الخصم حصولا وانهم جعلوا غيرهم بها مقتولا على انا فرضنا ان الرازي وغيره من اهل
السنة كانوا اولي نصوص تلك الآيات واستدلوا بها على مذهبهم بل استدلال اهل العدل بها فمثل المص في ذلك مثل قوم من الاقوياء الرماة لخفيهم
من بعيد حدقا بلهم من الحق الشديد جماعة كان بينهم لضعف في النزع وسهامهم خالية عن الاثر واللذع فقصر سهامهم عن الوصول الى الصدور
والاصلاب ووقعت قدام هؤلاء الاقوياء على التراب فلقط من الاقوياء من كان له من اصابة سهم وافر تلك السهام القاصرة ورماها من تلك الجماعة
المجمعي الخاسر حتى قتل بتلك السهام الجماهير والبقية ولوا ادبارهم ثم يفتخر ذلك الملقط بانه قتل هؤلاء بسهامهم ونصولهم واستاصلهم بها عن اصولهم
واما ما ذكره من انا لا ننكر ان للفعل نسبة واضافة آه ففيه ان الكلام ليس في مطلق النسبة والا فللفعل الى الزمان والمكان ايضا نسبة مع انهما ليسا
فاعلين له اتفاقا بل الكلام في نسبة الفاعلية ولم يعهد في العرف ولغة القران تسمية المحل فاعلا وكاسبا بل الفاعل هو الخالق والفرق بين الخلق و
الكسب اصطلاح من الاشاعرة لا يجدي في مقابلة الخصم على ان الكسب منسوب الى العبد بمعنى صرف العبد القدرة او بمعنى المباشرة والمقارنة والمحلية
ونحوها فخالق الصرف ونحوها اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فيلزم ان يكون خالق بعض افعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في التخلية
عن كونه مخلوقا للعبد لان مسالة خلق الاعمال تعم الافعال الاعتبارية كما يدل عليه جعلهم الكفر من المخلوقات ومما ذكرنا يندفع جميع ما ذكره
الناصب في تاويل الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العباد لان معنى كفروا في العرف واللغة الذين فعلوا الكفر لا من صار محلا للكفر واما الكسب
بمعنى المباشرة وصرف القدرة فراجع الى الفعل كما اشرنا اليه فينافي ما ادعوه من انه لا فاعل في الوجود الا الله وان جوز ولحوق هذين الفعلين من
العبد فليجوز واصل الافعال المتنازع فيها منه من غير احتياج الى تمحل اختراع الكسب المحال واما ما ذكره من انه لا شك انه صدر الكتابة من يد
الكاتب هذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال والكلام في الخلق والتاثير آه ففيه ما مر من بطلان الفرق بين الخلق والفعل وبطلان القول بالقدرة
الغير المؤثرة والحاصل ان هذه الآية صريحة فيما ادعاه المص قدس سره وغير قابلة للتاويل لان مفادها اثبات الفعل لاحد ونفيه عن غيره فيه
اضافة الفعل الى فاعله على ابلغ الوجوه وتوضيحه انه تعالى عبر فيها بالايدي عن الانفس لان اكثر اعمالها بهن ولان العادة قد جرت باضافة الافعال
التي يلابسها الانسان الى اليد وان اكتسبها بجارحة اخرى فجرى خطاب الله تعالى على عادتهم ولا تذكر اليد تحقيق ويؤيد اضافة الفعل الى فاعله
كما ورد في المثل يداك اوكتا وفوك نفخ يعني يداك لا يد غيرك وفوك لا فو سواك يعني انه فعلت بالة لا استحالة ان يفعل احد بجارحة احد واما
قوله صرح الله بالكسب في الآية المذكورة فمدخول لما اشرنا اليه سابقا من ان لفظ الكسب في الآية بمعنى آخر غير الذي عينه الاشاعرة لكنهم للفرار
عن الجبر اضطروا الى صرفه عن ظاهره وصرفه كصرف الافعال تارة الى صرف القدرة نحو الفعل وتارة الى المقارنة والمباشرة وتارة الى المحلية وتارة

السهام

الكاتب

انما الفعل الطاعة والمعصية وشيء من هذه المعاني لم يعهد في اللغة ولا نهم من الكتاب والسنة كما لا يخفى على من تامل وانصف **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني** ما ورد من القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى
اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون وابرهيم الذي وفى الا تزر وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا ما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن اعرض عن ذكري اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله قوله مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ بصفائه والوعد والوعيد
لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويمدح المسك ويحرق الحطب والحشيش والايات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء
وليس النزاع في هذا لان هذا مسلم والكلام في ان الافعال الجزئية هل هي مخلوقة لله تعالى او للعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذي يترتب عليه الوعد والوعيد
والجزاء فلا كلام في انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان الايات لا تبطل المذهب انتهى **واقول** قد مر ان ذلك سببية المحل والاتصاف
الحاصل بدون الاختيار ضروري البطلان ونبينه عليه بان افعال العباد مما يصح المدح والذم عليه اتفاقا والقرائن الحاصلة في محلها ليس كذلك لما وقع فيه
الاختلاف وبالجملة انا نعلم ضرورة قبح المدح والذم على كون الشخص طويلا او قصيرا او كون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن المدح او الذم لو
كان للعبد فعل يصدر عنه واما تمثيله لذلك بمدح الرجل بحسنه وجماله ويمدح اللؤلؤ لصفائه فمردود بان المدح وان عم الاختياري وغيره لكن مدح
المؤمن على ايمانه مثلا انما يقع من حيث اختياره في ذلك واذ لا اختيار له فيه فينبغي المدح من تلك الحيثية وهذا هو مراد المصنف لا استشهاد بمدح نحو
اللؤلؤ لكونه خارجا عن البحث كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** الايات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون
مثل افعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه والكفر والظلم ليس بحسن
وقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق والكفر ليس بحق وقوله ان الله لا يظلم مثقال ذرة وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم لا ظلم
اليوم ولا يظلمون فتيلا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قوله مذهب جميع الملتين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان يكون مثل افعال المخلوقين فان
افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والاختلاف والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء والايات الدالة على هذا المعنى دليل جميع الملتين
ولا يلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لا يقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون ان افعال العباد مخلوقة لله مكسوبة للعبد
وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات
فان الاختلاف والتفاوت واقع فيها لا محالة فهذا التفاوت والاختلاف في تلك الاشياء بماذا ينسب في اي شيء ينسب فينسب اليه اختلاف افعال العباد
واما الاستدلال بقوله احسن كل شيء خلقه على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لا خلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لا يكون في الوجود
قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى كما سيجيء واما الاستدلال بقوله وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق
على ان الكفر ليس مخلوقا لله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا ملتبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث
كما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقناهما الا بالحق ولو كان المعنى ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا يكون كل
مخلوق حقا لافاد ان الكفر حق ولا يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما يفهم ذلك الاعرابي الجاهل الجلف الواطي لهذا المعنى من كلام الله انتهى **واقول**
قد مر مرارا ان نفي الاشاعرة الظلم عن الله تعالى انما هو بحسب اللفظ دون المعنى والحقيقة وان الكسب باطل بما مر مرارا ويجيء في موضعه واما قوله فالتفاوت
والاختلاف واقع في افعال العباد كما في سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات ففيه نظر من وجهين الاول انه يشعر بان في خلق الانسان ونحوه من مخلوقات
الله تفاوت واختلاف ايضا وهذا مع مخالفته لنص الاية مناف لما قاله سابقا من ان افعال الله تعالى منزهة عن التفاوت والاختلاف والثاني انه فهم
من نفي الاختلاف والتفاوت في الاية نفي الاختلاف بحسب الانواع والاشخاص ونحوها ولهذا وقع في ورطة مخالفة القرآن ومناقضة نفسه وليس كذلك
بل المراد من التفاوت والاختلاف المنفي في الاية عدم التناسب في النظام بحيث يقول الناظر الفهم لو كان كذا لكان احسن كذا في تفسير النيشابوري وروض الجنان
ان اكثر افعال الانسان من هذه الحيثية واما ما ذكره من ان الكفر مخلوق لا خلق فغير قادح في استدلال المصنف بالاية لانها كما قصد المصنف انما دلت على حسن المخلوق
لا الخلق لان الحسن المفهوم من قوله تعالى احسن كل شيء خلقه انما يتعلق بكل شيء خلقه انما يتعلق بالخلق المفهوم من خلق الملخص في قوله خلقه ولا ريب في
ان الشيء الذي خلقه الله هو مخلوقه لا خلقه قوله ولو كان كل مخلوق حسنا اه قلنا بطلان اللازم ممنوع قوله لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة قلنا
هذا مع كونه منافيا لانكاره سابقا كون القبائح صادرة من الله تعالى مردود بانه ان اراد من المؤذيات والقبائح ما عدا الافعال الصادرة عن العباد كالحيوانات
الحيات والعقارب والسباع ونحوها فقد تبين سابقا انها ليست قبيحة عند التامل في خواصها وكون نفعها اكثر من ضررها وان اراد بها ما يشمل
افعال العباد كالسرقة واللواطة والزنا فلا نسلم انها صادرة من الله تعالى بل هو اول المسألة واما ما ذكره من معنى الاية انا ما خلقنا السموات والارض الا
ملتبسين بالحق والصدق الخ ففيه انه على تقدير تسليم ان يكون الحق والصدق والجد معا متغايرة كما يدل عليه ظاهر كلامه لا معنى للاية الا ان يكون
تلك الاشياء خلقا لان الحق امر خارج عن ذاتها متلبس بها مصاحب لها كالحجر الموضوع بجنب الانسان وبهذا علم ان قوله ولا يفهم هذا المعنى من هذا الكلام
دليل على اعوجاج فطرته المرجانية ونصوص فيه عن ذوي الاذواق واصحاب المعاني فانه لا يفهم ان ما ذكره من تفسيره لا يتمهل هو مضمون كلام المصنف او يدل بمنعه

كرع الجواب كان في نسخ الفسخ ... مرقوم

وحينئذ

فيه تامل لان الظاهر ان تعلق في الاية بصيغة المصدر لا الماضي تامل

لا يكون قادحا ... البيان

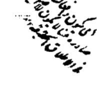
ولا يتهيأ له ان يذهب باسمه وباقي شيء يشتعل او ينطفي نيرانه والحمد لله على خلاصنا من عظيم ما ابتلوا به من المكابرة بالباطل ومعاندتهم الحق بما عساه ان يكون من الكلام

قال المصنف رفع الله درجته الرابع الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي كقوله تعالى كيف تكفرون بالله والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو انكار بلفظ الاستفهام ومن المعلوم ان رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لا يمكنه الخروج عنه ثم يقول له ما منعك من التصرف في حوائجي كان منه مستهجنا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا ما منعك ان تسجد وقوله ما منعك اذ رأيتهم ضلوا فما لهم عن التذكرة معرضين فما لهم لا يؤمنون عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك كيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله قال الصاحب بن عباد كيف يأمره بالايمان ولم يرده وينهاه عن الكفر وقد اراده ويعاقبه على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ويخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا بالله وقد ذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ في قوله تعالى كيف تكفرون بالله لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة ومحل الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف في ترتب التوبيخ على فعلهم واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله تعالى خلق الكفر في الكافر واراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لا باعتبار التأثير والخلق وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم في العلم بعينه وكذا الحكم في باقي ما ذكر من الآيات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك والمعاصي فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية والكسب لا باعتبار الخلق واما ما نقله من كلمات الصاحب بن عباد فهو كان رجلا وزيرا منشئا في الانشاء معتزليا ذكر الكلمات وسجعها على وتيرة ارباب الرسائل والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ما قيل في امثال هذا الكلام شعر كلام مثل ما كبند فارغ خال عن المعنى ولكن يقرقر انتهى واقول قد سبق ان القول بالمحلية والكسب لا محل له عند العقل ولا يكسبهم خيرا ولا يصلح وجها لتوجه الانكار والتوبيخ من الله تعالى على العباد ولا يكفي في توبيخهما على فعلهم وقد سبق ان مظنة لزوم مثل ذلك علينا في العلم من قبيل ان بعض الظن اثم وكذا الكلام في باقي ما ذكره في دفع كلمات الصاحب بن عباد رحمه الله من انه كان رجلا وزيرا منشئا معتزليا فلا يخفى ما فيه اذ لا يقدح شيء من الوزارة وبلوغ الفصاحة والبلاغة والاعتزال في فضل الرجل وحسن مقاله انظر الى ما قال ولا تنظر الى من قال لكن الناصب جعل ذلك وسيلة للفرار عن جوابه ولم يمنعه عنه ما كان له بنفسه من اعجابه ثم ما ذكره انه كان من اهل الاعتزال انما نشأ عن جهله باحوال الرجال وانما كان الصاحب رحمه الله شيعيا اماميا بالغا الى النصاب من التشيع وارضع من لبانه على رغم انف الناصب ونظرائه كما حققه ارباب التواريخ في بابه واما ما ذكره من الشعر فانه زعم كلام الصاحب خاليا عن المعنى فلينصف وليتأمل الناصب ان الخالي عن المعنى هو الكسب الذي اضطربوا في تحصيل معناه كما بينا والكلام المنقول عن الصاحب الذي جل ان يوصف لفظه الا بالدر المنظوم وكؤوس معانيه الا بالرحيق المختوم لكن الجاهل المعاند الذي ختم الله على قلبه فلا يستحي من الله تعالى ولا يستحي من الناس لا يبالي بما اطلق به لسانه لا يعجز عن الاتيان بمثل هذا الشعر الذي كلام شيخه الاشعري الخالي عن الشعور اولى به ولا غرو ان الحق ينكره الجهول لما الفضول الذي هو على شفا جرف هار كما قيل شعر الحق ينكره الجهول لانه عدم التصور فيه والتصديق وهو العدو لكل ما هو جاهل فاذا تصوره يعود صديقا

قال المصنف رفع الله درجته الخامس الآيات التي ذكرها الله تعالى فيها تخيير العباد في افعالهم وتعليقها بمشيتهم قال تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم سيرى الله عملكم ورسوله لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الآيات تدل على ان للعباد مشية وهذا شيء لا ريب فيه ولا خلاف لنا فيه بل النزاع في ان هذه المشية التي للعبد هل هي مؤثرة في الفعل موجدة اياه او هي موجبة للمباشرة والكسب فاين الدليل على وجود المشية للعبد نافعة له واما ما ذكره من انكار الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه واضافها الى الله تعالى بقوله سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا فنقول هذا الانكار بواسطة ان الكافرين الذين علقوا بمشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب هذا باطل الا ترى ولو شاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار في الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب وفي الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يمكن فرق بين الاولى والثانية والحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتأمل المتأمل ليظهر له الحق انتهى واقول قد مر مرارا ان اثبات القدرة والمشية بدون التأثير لا محصل له وان القول بالكسب لا اثر له في دفع الجبر واما ما ذكره من ان الانكار بواسطة ان الكافرين الذين علقوا على مشية الله تعالى اه ففيه ان صريح الآية انتقاد ما اتى مشية الله تعالى علة لشركهم وكون الشرك ذنبا او غير ذلك مفهوم من لفظ الشرك وانما فهم من خارج والقول بعلية مشيته تعالى وعلة الشرك وجميع افعال العباد مما شارك فيه الاشاعرة مع المشركين وقد نفاها الله تعالى كما قرره المصنف لعل الفرق بين جعل مشيته تعالى في الآية علة لنفس الشرك وجعله علة لوصفه لكونه

ذنبا و

[illegible] الاية عن ظاهرها والبناء على الكسب بالمعنى الذي ذكره القاضي ابو بكر الباقلاني وفخر الدين الرازي ح قال الا ان حضيض الكسب صحيح لا يقبله العقل
الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز [illegible] لهم
بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد واورد عليه ان اثبات المطلق عن مقيداته انما هو في العقل دون الخارج وهو لا يصح كون كل منهما
مقدورا بقدرة اخرى واما ما ذكره من انه لولا التاويل الذي ذكره في الاية الاولى لما فرق بينها وبين الاية الثانية فدفعه متين والفرق بين لان المراد
بالمشيئة في الاية المشيئة المطلقة بمعنى ان الله تعالى لو شاء عدم الشرك منا لما اشركنا لكنه لم يشأ ذلك وحاصل الانكار انكم كاذبون في ان الله تعالى لم يشأ عدم
شرككم لانه تعالى شاء ذلك بالمشيئة التكليفية الاختيارية التفويضية بان تختاروا عدم الشرك اراد تكم ومشيتكم فانكم لم تختاروا كذا [illegible]
التوحيد والمراد بالمشيئة في الاية التي ذكرها الناصب المشيئة الاجبارية الاضطرارية وحاصل معنى الاية ان الله تعالى لو اراد عدم شركهم بالمشيئة الاجبارية
لما امكنهم الشرك لكن لم يشأ ذلك على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف كما مر ولا منافاة بين معنى الايتين على هذا ولا حاجة الى التاويل بل كلا
ونظيره هذه الاية قوله تعالى ولو شاء الله لهديكم اجمعين وقوله ولو شئنا لجعلنا كم امة واحدة قال المصنف رفع الله درجته السادس
الايات التي فيها امر العباد بالافعال والمسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم استجيبوا لله واجيبوا داعي الله وامنوا به استجيبوا لله وللرسول
يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم وانيبوا الى ربكم فكيف يصح الامر بالطاعة والمسارعة
اليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الاتيان به وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم ولمن يرمي من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا هنا انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول الامر للعباد بالمسارعة في الخيرات من باب التكليف وقد سبق بيان التكليف وانه باعتبار محلية العبد للافعال لا الى الله تعالى وخلق الثواب
والعقاب عقيب التكليف والبعث وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما انه لا يحسن ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب النار كذا لا يحسن ان يقال لم خلق الثواب
والعقاب عقيب الطاعة والمعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق ويحكم ما يريد ولو قالوا فكيف يصح الامر بالطاعة والمأمور به عاجز فالجواب ما سبق انه ليس
بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام في الخلق ولا تاثير في الكسب المباشرة انتهى واقول قد سبق ان العبد بطبيعته لا يخرج عن الفعل والترك فلا حاجة
له في ذلك الى التكليف فيبقى ان يكون التكليف للحث على الخيرات والزجر عن المعاصي كما ذكره المصنف قدس سره وقد سبق ايضا ان نفي القبيح الحقيقي الذي سقط به
لا يلتفت اليه وان المالك على الاطلاق يحسن منه التصرف على الوجه الحسن فالتصرف لا على وجه يستحسنه العقل العليم الحكيم والمبادر وما ذكره في الجواب من انه
ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة فقد مر ترجيحه بعضه وابطال الكسب بمعنى كان ان شاء الله قال المصنف رفع الله درجته السابع الايات التي
حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم استعينوا بالله فاذا كان الله تعالى خالقا للكفر والمعاصي
كيف يستعان به واتقيه يلزم بطلان الالطاف والدواعي لانه تعالى اذا كان هو الخالق لافعال العباد فاي نفع يحصل للعبد من اللطف الذي يفعله الله تعالى لكن الالطاف
حاصلة كقوله تعالى اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ولولا ان يكون الناس امة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض فبما رحمة
من الله لنت لهم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر انتهى وقال الناصب خفضه الله انه خلق الكفر والمعاصي لا يوجب ان لا يستعان به فالدواعي لا تنافي
فان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لا يخلق ما يوجب الاستعانة والاستعاذة ولو كان الامر كما ذكر لما انسد باب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه لا خالق
الاشياء وهذا من الترهات التي لا يتفوه به عاقل فضلا عن فاضل انتهى واقول يتوجه عليه انه لو كان الخلق والكسب للعبد لما لم يوجب غيره ثوابا ولا
عقابا فلا حاجة الى الاستعانة والقول بان الاستعانة عن الخلق يجوز ان يكون لئلا يؤدي الخلق الى الكسب مدفوع بان مآل ذلك انه ان كان بالجبر فيلزم
ان يكون الكسب ايضا بالجبر فيلزم الجبر المحض وان كان باختيار العبد فلا وجه للاستعانة عن الله تعالى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته الثامن
الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم واضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكاية عن ادم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس سبحانك اني كنت من
الظالمين وعن موسى رب اني ظلمت نفسي وقال يعقوب لاولاده بل سولت لكم انفسكم امرا وقال يوسف من بعد ان نزغ الشيطان بيني وبين اخوتي وقال نوح
رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم فهذه الايات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعتراف
الانبياء بكونهم فاعلين لا يدل على اعتقادهم بكونهم خالقين والمدعى هو هذا وهذا لغة الشارع فان كل انسان يعلم انه فاعل الفعل ولكن الكلام في الخلق و
الايجاد فليس فيها دليل المدعى انتهى واقول يدفعه ان الاصل في الاطلاق الحقيقة والضرورة فضيحة بتلك الاية وقد مر مرارا ان فاعل الا كذلك
الكفر والفسق فانه يعلم الا العقل قال المصنف رفع الله درجته التاسع الايات الدالة على اعتراف الكفار العصاة بان كفرهم ومعاصيهم كانت منهم
كقوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم الى قوله انحن صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله ما سلككم في
سقر قالوا لم نك من المصلين كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الى قوله فكذبنا وقوله اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب فذوقوا العذاب بما
كنتم تكسبون انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ما ينكره المعتزلة وهو ان الكسب من العبد والخلق من الله الا ترى الى قوله تعالى
لهم يوم القيمة فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون اي كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة وكل هذا يدل على ان للعبد كسبا يؤاخذ به يوم القيمة
ويجزى به ولا يدل على ما هو محل النزاع وهو كونه خالقا للفعل وموجدا اياه فليس فيها دلالة على المقصود انتهى واقول يتوجه عليه ان ما حكم به
مذهبه لعقول السليمة والبراهين العقلية لا يظهر خلافه في الاخرة لما عرفت من احكام قاعدة الحسن والقبح العقليين وما ذكره من الاية لا يدل على ان ذنبه



ما اخترعوه من الكسب الذي لا يحصل له لظهور ان الكسب لا يراد به المعنى الذي اخترعوه فلا يصح الاسناد الا بما علم من مذهبهم فهو في ذلك مطالب بالبيان ودونه خرط القتاد

قال المصنف رفع الله درجته **العاشر** الآيات التي ذكر الله فيها ما يحصل منهم من التحسر في الآخرة على الكفر وطلب الرجعة وقال الله تعالى وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا او يقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول التحسر وطلب الرجعة لاكتساب الاعمال الشنيعة الاعتقادات الباطلة التي من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كما هو مذهب المجوس ومن تابعهم من المليين كالمعتزلة ومن تابعهم ولا يبعد هذه الآيات دليلا على دعواه انتهى

واقول قد عرفت ان الكسب والاكتساب بالمعنى الذي اخترعوه بمعزل عن لغة القرآن واما ما نسبه الى اهل العدل من اعتقاد شركاء الله تعالى فهو اولى بالاشعرية المثبتين للصفات الزائدة القديمة كما سبق بيانه بل القول بالكسب كونه مؤثرا في وصف الطاعة والمعصية اشبه بقول المجوس من القول بالشركاء الذي تومئون من قول اهل العدل باستناد افعال العباد اليهم كما بيناه بل يلزمهم فيه مشاركة المجوس بل النصارى حيث قالوا بتعدد القدماء كما سبق

قال المصنف رفع الله درجته فهذه الآيات وامثالها من نصوص الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد فما عذر بعض علمائهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص ونبذتموها وراء ظهوركم واتبعتم الآيات المتشابهة التي توهمتم دلالتها على الجبر وما عذر عوامهم ثم الانقياد الى فتوى علمائهم واتباعهم في عقائدهم وهل يمكنهم الجواب عن هذا السؤال كيف تركتم هذه الآيات وقد جاء كم بها النذير وهم ما كرها ما يتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا آباءنا وعلماءنا من غير فحص ولا بحث ولا نظر مع كثرة الخلاف وبلوغ الحجة الينا فهل يقبل عنه هذا العذر انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما مضى ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود في كل القضاء ومن سند لا انه بالآيات انها لا تدل على خلاف مقصوده فهو نصوص مخالفة لمدعاه والعجب انه يفتخر ويتبجح بها بانها ثم يقول ما عذر علمائهم وعوامهم فنقول لنا عذر علمائنا فانهم يقولون يوم القيامة الهنا كنا نعلم ان لا خالق في الوجود سواك وانك خلقت كل شيء ونحن كسبنا المعصية او الطاعة فان تعذبنا فبعدلك وان تغفر لنا فبفضلك وكرمك ولك التصرف فينا كيف شئت واما عذر عوامهم فانهم يقولون الهنا ان نبيك محمدا امرنا ان نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم ورأينا ان امة السواد الاعظم كان اهل السنة والجماعة فدخلنا فيهم واعتقدنا مثل اعتقادهم ورأينا ان المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كانوا يخفون مذهبهم ويكتمونه للتقية ويهربون من كل شاهق لو نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم فتبعناهم انتهى

واقول قد تبين فيما سبق ان النص ليس ما توهم من ظاهر تعريفه المذكور بل هو ما لا يحتمل خلاف المقصود لو بمعونة القرائن ولو نحوه واما ما ذكره من ان الآيات كلها دالة على خلاف مقصود المصنف فيما في ذلك كما علم ان لفظ الفعل المذكور في بعض تلك الآيات بمعنى الكسب الذي اخترعه الاشعري وكذا ما ذكر فيها بلفظ الكسب فانت تعلم ان لفظ الفعل والكسب لم يجيء في اللغة بالمعنى الذي اخترعه من المحلية والمقارنة ونحوهما ولا يدل عليه باحدى الدلالات الثلاث فحمل الارادة الكسب على ذلك المعنى كما هو خلاف مقصود المصنف مخالف لمقصود الله تعالى ايضا فلا يقدح في استدلال المصنف بها على مقصوده ولا يدفع كونها نصا في معناها الحقيقي واما ما ذكره الناصب في تقرير عذر علمائه فهو مما لا يبيض وجوههم اذ يكون بهم الله تعالى في ذلك ويقول لهم كيف يصح دعواكم انه لا خالق في الوجود سواي واني خلقت كل شيء مع انكم اثبتم صفاتا سبعة زائدة قديمة وانكرتم كونها مخلوقة لي وانكم تنسبوني الى الظلم والسفه حيث نفيتم عن نفسكم الفعل واثبتم الكسب الذي لا يوجب استحقاق العقاب والثواب واما التضرع الى الله بانك ان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك فمشترك بين قاطبة اهل الاسلم لا اختصاص له بالاشاعرة ولما التصرف كيف شاء فان اريد به انواع الثواب والعقاب من الثواب والعقاب التي يستحقها المكلف في استحقاق الفعل فمسلم ولكن لا يفيده وان اريد به التصرف الحسن والقبيح فهو سبحانه منزه عن القبيح فيرد بذلك على وجوه اعينهم واما ما ذكره في عذر العوام فهو عذر غير مسموع اذ يقول الله تعالى لهم رد ذلك من اين علمتم ان معنى السواد الاعظم ذلك مع ان سواد الكفر اعظم من سواد جميع الاسلام ولم ما تتبعتم وما علمتم ان الشيعة والمعتزلة ونحوهم انما كان منكم ومن كثرة سواد كم سود الله وجوهكم ولما تذكرتم ان اهل الحق كانوا في كل زمان قليلون واهل الباطل كثيرون وان المعنى بالسواد الاعظم انما ذكره النبي صلى الله عليه وآله في امته من الثقلين كتاب الله تعالى وعترته ووصفه في حديث المشهور بان احدهما اعظم من الآخر وانما عبر عنهما بالسواد لانهما فرتا عين المؤمنين ونورا ابصار المستبصرين ولهذا قيل النور في السواد ويؤيد ما ذكرنا ما رواه الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير الجماعة حيث قال لو ان فقيها على رأس جبل لكان هو الجماعة ويعضده قول بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولعله قال الشاعر خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل

قال المصنف رفع الله درجته ومنها مخالفة العلم الضروري الحاصل لكل احد يطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه ولهذا يتلطف في استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه ويحتال عليه بكل حيلة ويعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل ما يكرهه ويعنفه على فعله ويتعجب من فعله ذلك ويستنطقه ويتعجب العقلاء من فعله وهذا كله يدل على انه فعله ويعلم بالضرورة الفرق الضروري بين امره بالقيام وامره بايجاد السماء والكواكب ولولا ان العلم الضروري حاصل بكوننا موجدا لافعالنا لما صح ذلك انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول الطلب من الغير للفعل وطلبه عن الفعل للحاكم الضروري بانه محل للفعل وهذا لا ينكره الا من ينكر الضروري وقد مر مرارا ان هذا البحث محل النزاع ومن

الفعل على حد المحسوس ولهذا انطلب منه ونسأل الله ونرجو ونخاف ونتوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا في ان هذا الفعل هل هو مخلوق لما ادّعى
مباشرة فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان او متغايران وهذا ليس بضروري ومن ادعى ضرورته فهذا هو مكابر لمقتضى العقل
الضرورة فيما ذكر ليس في محل النزاع فليس فيه دليل انتهى **واقول** لما اعترف الناصب بان حكم العقل عن احد المحسوس حكما بالصدور عن العبد
يكون سفسطة وانكارا للمحسوس وتشكيكا في البديهيات ومكابرة على صريح العقل والنقل وزعم في امر النقل فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لا خلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عبيده ببعض الافعال كالصلوة والصوم ونهى عن بعضها كالظلم والكذب
ولا يصح ذلك الا لم يكن العبد موجدا اذ كيف يصح ان يقال ائت بفعل الايمان والصلوة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال والتارك لها
هو غيره سبحانه فلا بد من كون المأمور قادرا عليه حتى انه لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به لمرضه او سبب آخر ثم امره غيره فمن
العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق والجهل والجنون ويقولون انك تعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تأمره به ولو صح هذا لصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات
مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحيوة في تلك الجمادات ويعاقبها لاجل انهم لم يمتثلوا امر الله ورسوله وذلك معلوم البطلان ببديهة
العقل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول امر الانبياء عباد الله تعالى بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجدا للفعل بل يتوقف
على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب والمباشرة ومختارا وهذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من قال بهذا بل يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت
ان الاشاعرة يثبتون للعبد كسبا للفعل ويمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل وبعد ذلك موجدا اياه وقد بينا الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة
ولهو متوجه من فيهم مخالفة لاجماع الانبياء انتهى **واقول** قد علمت وستعلم انه لا محصل للكسب الذي يرام به الاشعري مهربا عن الجبر فيتوجه عليه ما يتوجه
على الجبرية سواء ابيتم او لا يحصل له من كسبه سوى تطويل المسافة بلا طائل وقد مر ان القول بالقدرة الغير المؤثرة هذر فكل ما ذكره المصنف يلزم الاشاعرة ايضا
لاشتراكهم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه سد باب الاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على العلم باثبات الصانع و
الاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة ويفضي الى القول بخرق اجماع الامة لانه لا يمكن اثبات الصانع الا بان نقول العالم حادث فيكون
محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل في القياس وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة فسد عليه باب
اثبات الصانع وايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يد الكاذب فيمتنع لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب
اثبات الفرق بين النبي والمتنبي وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده ولا بما اخبر عن احكام الآخرة والاحوال
الماضية والقرون الخالية وايضا يلزم من خلقه القبائح ان يدعو اليها وان يبعث عليها ويحث ويرغب فيها ولو جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب الله تعالى فيه من
القبائح فيزول الثقة بالشرائع ويقبح التشاغل بها وايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق في العبد الكفر والضلال ويزينه له ويصده عن الحق ويلبس عليه بذلك
عقائده للزم في دين الاسلام جاز ان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه في قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا
عنهم وزين خلافه في اعيننا فاذا جوزوا ذلك لزمهم تجويز كون ما هم عليه هو من الضلالة والكفر وكون ما خصمهم عليه هو الحق واذا لم يمكنهم القطع
بان ما هم عليه هو الحق وما خصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في هذا الفصل استدل
باشياء عجيبة ينبغي ان تتخذ للظرفاء مضحكة فمنها انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع وكونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون
العبد موجدا لافعاله وذكر في وجه الملازمة شيئا عجيبا وهو انا نستدل بحدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا
فمن منع حكم الاصل في الاصل وهو كون العبد موجدا لا يمكنه استعمال هذه الطريقة واثبات هذه الملازمة من المضاحك اما اولا فلانحصار حادثات
العالم في افعال الانسان ولو لم يخلق الله الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات والاشياء الحادثة بوجود المحدث وكان هذا
الرجل لم يعرف شيئا من المعقولات والحق انه ليس اهلا لان يباحث لدناءة رتبته في العلم ولكن ابتلينا بهذا مرة فصبرنا واما ثانيا فلانه استدل
بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر هذا في الملازمة لان النسبة بينه وبين هذه الملازمة كالنسبة بينه وبين
هذه الملازمة بعيد جدا واما ثالثا فلانه استدل بلزوم انسداد باب اثبات صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله وابين منهم هذا
من الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع وكل هذه الاستدلالات خرافات لا يتفوه بها الا ساذج في العلم والمعرفة ثم استدل على بطلان كونه
خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا واجبنا في محاله وجواب هذا وما ذكره بعده من ترتب
الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة والوعد والوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادي وما جرى من عادة الله تعالى انه لم
يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية وان كان ممكنا بالذات لانه لا يجب على الله تعالى شيء على قواعدنا فكل ما ذكره من لزوم جواز
الكفر في القلوب عوض الاسلام وان ما عليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفرا وباطلا فلا يستحقون الجواب فجوابه ان جميع هؤلاء لا يقع عادة
كسائر العاديات ونحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لم يجب عليه تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه انتهى **واقول** يناسب ما اظهره الناصب من التهكم على
المصنف قدس سره قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون وسيرى الآن سر قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون واما ما ذكره من
ان المصنف حصر حادثات العالم في افعال الانسان فمطالبة من اين فهم هذا الحصر من قول المصنف افعالنا مع ان استعمال القياس لغائب على الشاهد مرتبط بظاهر

انه اراد بقوله افعالنا الشاهد مطلقا سواء كان انسانا او حيوانا عجميا وعلى تقدير ان يكون المراد افعال الانسان لان الكلام في المكلفين فلا يقتضي الحصر ايضا
لانه لو دل على ذلك لدل بمفهوم اللقب الضعيف مع ان المفهوم مطلقا انما يعتبر اذا لم يكن وجه للتخصيص بالذكر ظاهرا وقد اشرنا الى ان تخصيص الانسان بالذكر
يجوز ان يكون لاجل انهم هم المكلفون بالامر والنهي والوعد والوعيد وهم المستدلون بحال الممكن على حال الواجب ومن الاثر على المؤثر دون الثور والحمار وغيرهما
من الحيوانات العجم وبهذا ظهر سقوط قوله ولو لم يخلق الانسان وافعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوانات والاشياء الحادثة آه وذلك لما اشرنا
اليه من ان الكلام في الاستدلال الواقع من المكلفين في دار التكليف لا استدلال الله تعالى من الحوادث على احتياجهم الى ذاته بل هذا نوع من الكلام لا يليق الا بالملائكة
الملائكة بها على الاحتياج الى الله تعالى فاذا لم يكن في الدنيا انسان اصلا كما فرضه الناصب الجاهل فمن ذا الذي يستدل بهذا على ذلك وبالجملة هذا دليل على
انسلاخ الناصب عن الفطرة الانسانية وتمرغه في المراتع الحيوانية فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره ثانيا من ان المصنف استدل بلزوم عدم تمكننا
صانع على كون العبد موجدا لفعله ولم يذكر الملازمة آه ففيه ان المصنف ذكر بيان الملازمة لكن لم يعبر عنها بقوله فلم لا يجوز اذا جاز ان يخلق الله تعالى القبائح
جاز ان يكون في اخباره آه واذا لم يفهم الناصب الجاهل ذلك لتجرده عن لسن وقع على عجز بتبالغ تغلطا لوم على المصنف قدس سره كما قيل عوتب الفوافي
من معانيها فما علي اذا لم يفهم البقر واما ما ذكره ثالثا من انه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة وصحة الشريعة على كون العبد موجدا لفعله ولا
يفهم هذا آه ففيه انه مردود بان هذا ايضا يدل على كثرة جهله وقلة فهمه اذ كل من كرع في ادنى درجة من العلم يفهم بغريزته محل النزاع ان المراد بكون العبد
موجدا لفعله دون الله تعالى ولتصريح المصنف بذلك في عنوان الدعوى وفي اثنائها بكثير من اللوازم المذكورة سابقا وانما اجمله ههنا اتكالا على الاختصار العلم
على السياق واثباتا ثم من البين ان امتناع الاستدلال على المطالب الشرعية المذكورة التي الزمها المصنف على الاشاعرة مخالف للاجماع بلا شبهة وقد بينا
لزومه عن مذهبهم فلم يبق للناصب الا العناد والجحود على ما لا يليق الا بالملاحدة والجهال واما ما ذكره في جواب ثاني كلام المصنف مبني عنه على القبح العقلي
وعلى انه تعالى لا يجب على الله تعالى شيء ولا يقبح بالنسبة اليه فمدفوع بما سلف مرارا من انما يعتبر عن الاعادة والله ولي الافادة **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه يجوز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يكون كلها الا غير حتى يكون
افعاله كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لاعبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه
الترهات واني يلزم هذا من هذه العقيدة والظلم من افعال العباد ولا يقبح بالنسبة اليه وخالق الشيء غير فاعله وهذا الرجل لا يفرق بين خالق الصفة
المتصف بتلك الصفة وكل محدث ودانه ما شرعي عند هذا الفرق الا ترى ان الله تعالى خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم والعبث
هل يجوز ان يقال انه ظالم وعابث نعوذ بالله من التعصب المؤدي الى الضلالة البحت ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح في افعال الانسان ويدعي ان لا قبح ولا شر في خالق الوجود
الا افعال الانسان وذلك باطل فان الباطل غير افعال الانسان في الوجود كثيرة كالخنزير والحشرات الموذية ومن يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله
فاذا قال انها مخلوقة لله فهل يمنع قبحها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذا يلزمه ما الزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة انتهى
واقول قد تقرر ابطال ما منع من ان لا قبح بالنسبة اليه تعالى وان الفرق بين الخالق والفاعل فاسد وما ذكره ههنا في بيان الفرق من نحو
المظلم عين ما نقلنا سابقا عن شارح العقائد وتوجه عليه ما اوردنا ثمة وحاصله ان خلق الله تعالى للسواد في الاجسام وصدورها عنه تعالى انما يقتضي
اتصافه تعالى بكونه مسودا لا بكونه اسود وكانه اشتبه على الناصب مسود الله وجعله حال الفاعل الكلامي الذي نحن فيه بحال الفاعل النحوي وهو مطلق
ما اسند اليه الفعل فزعم ان الفاعل الحقيقي الكلامي في قولنا اسود زيد هو زيد فلو كان اتصافه بكونه اسود لاجل الفاعلية لوجب اتصاف الله تعالى ايضا
بكونه اسود على تقدير القول بكونه فاعلا خالقا للسواد وينفع الاشتباه بان نحيل في قولنا اسود زيد فاعل نحوي لا فاعل كلامي بمعنى خالق السواد
ومصدره وانما الخالق والفاعل الكلامي للسواد فيه هو الله تعالى فلا جرم يتصف بكونه مسودا ولم يتصف بكونه اسود لان المحل هو الموصوف في الحقيقة بكونه اسود
وبالجملة الفرق بين الظالم والعابث والاكل والشارب والخالق والسارق ونحوها وبين الاسود والابيض ونحوهما من حيث الصدور وعدمه فان الظالم
مثلا بمعنى فاعل الظلم ومصدره والاسود من وقع عليه السواد وقام به لا فاعله ومصدره وان كان في المثال المذكور يكون فاعلا نحويا كما قلنا فالسواد والبياض
كالحرارة والبرودة ونحوها من الصفات التي اوجدها الله تعالى في محالها وفاعلا لا يتصف بها الا المحال فلا وجه لقياس الافعال الصادرة عن الفاعل المختار
الاختيار اليها هذا وما زعمه من ان خلق الخنزير والكلب ونحوها من الحشرات الموذية قبيح وارد فاسد على اهل العدل فقد عرفت اندفاعه بما
الفرق بين ما اوردنا سابقا ولقد فصلنا الكلام وبين القبائح من افعال العباد والله ولي السداد **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم الحاق الله تعالى
بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله ووصفه بالاضداد والانداد والصاحبة والاولاد وشتمه وسبه فلو كان الله
فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا لهذه الافعال كلها ولكن هذه الامور لا يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفي نفي الحكمة الحاقه بالسفهاء
نعوذ بالله من هذه المقالات الرديئة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ونحن ايضا نعوذ بالله من هذه المقالات المزخرفة الباطلة فنسال
ونسأله ان يعلمنا الفرق بين الخالق والفاعل فان الله تعالى يخلق الاشياء لسبب والشتم له ان كان مخلوقا لله تعالى فيما يفعل العبد والمكلف العقل الا المخلوق
فلا يلزم كونه شاتما لنفسه وخلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا لان الله تعالى يخلق في الازل اشتقاق الشاتم له
والساب وارادة دخوله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل العاقبة التي هي دخول الشاتم النار انتهى منعه هذا انتهى **واقول** استغنى الناصب من ذلك

كانكار

نعم اي تقلب تعالى التمرغ تقلب الدابة في التراب وقد يقال في مطلق التقلب ١٢

والعبث

القبائح

كان كار الشيطان انما فعله من الاغواء والدعوة الى الشرور كما اخبر عنه تعالى بقوله وقال الشيطان لما قضي الامر ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم
فاخلفتكم وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الاية والله اعلم بما ذكرنا ظهر ان ذلك ان ما ذكره الناصب
هيهنا كلها سفسطة فاخرة واسخفها تجويزه مؤاخذة الله تعالى للعبد بما جعله جبليا له الا انه من لوازم الحتم فان القابل بذلك لا يستحق الا التصفح بالنعل
والشتم **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا واللواط جاز ان يبعث رسولا هذا شانه ولو جاز
ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى الشرك والزنا واللواط وكل القبائح ومدح الشيطان وعبادته والاستخفاف بالله
تعالى والشتم له او السب لرسوله وعقوق الابوين وذم المحسن ومدح المسيء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لو اراد من نفي جواز بعثة الرسول
بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لا يجب على الله شيء وان اراد نفي هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لا يمتنع عقلا وان اراد لو وقع
كلامه
فنحن نمنع هذا لان العلم العادي يحكم بعدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلي لا يوجب وقوع هذه الاشياء كما عرف مرارا ثم انه صرح
بلزوم مخالفة الضرورة واي مخالفة للضرورة في هذا البحث انتهى **واقول** المختار اولا الشق الاول ونقول قد بينا سابقا ان الوجوب بالمعنى
الذي هو مذهب اهل العدل لا يقبل المنع وثانيا الثاني فنقول العقل السليم الناظر الى ذات الله المستجمع لجميع الصفات الكمال المنزه
عن امارات النقص والاختلال يحكم بامتناع ان يبعث رسولا دينه خلاف ما اقتضى كماله وثالثا الشق الثالث ونقول ان ما ذكره من ان العلم العادي
يحكم بعدم وقوع هذه انما هو على العلم العادي او على وجدانهم فان العادة كما ذكرنا سابقا مما جاز التخلف فيه فلا يحكم بذلك العادة قطعيا ثم يتشبث
ما نحن فيه من تطرق العقيدة الدينية وبما قررنا ظهر ان ما ادعاه المصنف عليهم من لزوم مخالفة الضرورة ضرورية فاستشعرها الناصب في ذلك دليل على قلة
فهمه او مكابرته وانكاره للضروريات كما هو عادته وعادة اصحابه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم ان يكون الله تعالى اشد ضررا من ضرر
الشيطان لان الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكنه ان يلجئه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله
تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي ولان دعاء الشيطان مواقف من فعل الله تعالى واما الله تعالى فانه يضطرهم الى القبائح ولو كان كذلك
لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان وان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة
والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى خالق كل شيء والتعذيب مترتب على المباشرة والكسب وخلق الكفر ليس بقبيح لانه غاية دخول الشقي
النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف في العبد بما شاء ليس بظلم لانه متصرف في ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك في الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى
ان خلق الكفر في العبد ولكن العبد هو يباشره ويكتسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر ليرشد الى الوحدانية في الافاق والانفس فهذه
كلها الطاف من الله تعالى واما الشيطان فهو ما للاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف النافع الهادي وهو الله تعالى بالشيطان الضال المضل ومن اين له هذا انتهى
واقول قد مر مرارا وسيجيء ايضا ان الكسب لا محصل له وان خالق الكفر قبيح ومن العجائب استدلاله على عدم قبح الكفر بانه غاية دخول الشقي في النار لان الكفر لو
كان فعل الكافر كما قاله اهل العدل كان اولى بان يجعل ذلك غاية لدخوله في النار كما لا يخفى واما اقتضاء نظام عالم الوجود للكفر فهو دعوى كاذبة يعجز
احد عن مثلها اذا فقد الحياء وهي النفس الى من هو واما ما ذكره من ان تصرف المالك في ملكه بما شاء ليس بظلم ففيه ان وجه الظلم فيه وان التصرف كان
على الوجه الحسن والا فقبيح واما ما ذكره من ان الله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر ليرشد الى الوحدانية ففيه ان الكفر اذا كان مخلوقا لله تعالى
بعد تخليته للعبد فيه بناء على بطلان الكسب الذي ارتكبوا هربا عن الجبر فاي اثر لبعثة الانبياء وتبليغ الا بلاغ الحكمي واي مدخل لوسوسة الشيطان في الغواية
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة العقل والنقل لان العبد لو لم يكن موجدا لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله
تعالى مبتدئا بالثواب والعقاب من غير استحقاق منهم ولو جاز ذلك لجاز منه تعذيب الانبياء عليهم السلام واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى سفيه
السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك في كتابه العزيز فقال افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ام نجعل المتقين كالفجار انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لا انه يجب على الله تعالى اثابته فان الله تعالى منع
عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب
الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله وهو لا يستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرنا مرارا فلا يلزم السفه تعالى عنه
واقول ما ذكره هيهنا مدفوع بما ذكرنا مرارا سيما في الفصلين المتصلين بهذا وبالجملة ان العبد انما يستحق الثواب والعقاب بالكسب لو كان الكسب معقولا
الذي لا يرد امنه فعلا واثرا صادرا عن العبد وهم لا يقولون بذلك فيلزمهم الجبر المحض وما يلزم منه من عدم استحقاق الثواب والعقاب كما ذكره المصنف قدس سره
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه مخالفة الكتاب العزيز من نفي النعم على الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر في العبد الكافر لزم
ان يكون قد خلقه للعذاب في نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا لان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا يعد نعمة كمن جعل لغيره سما في حلواء واطعمه
فانه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقران قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا ولحسن الخسن الله
البالغة فنعلم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الكلام
من غرائب الاستدلال لانه ان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والعقل انه لعظم النعم وارسال الرسل وبعث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول

النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة
فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله له لكونه اثر الكفر ورجحه واختاره قلنا في مذهبنا ايضا كذلك ادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب
على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه
وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاسئلة لا اثر لها ومن خرافاته انتهى **واقول** قد مر ان الكسب غير معقول او غير مفيد في اثبات مدعاهم واما ما ذكره
من ان ما قاله المصنف من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار ففيه ان المصنف قد صرح بالتزام ذلك حيث قال ولو كان خلقه للعقاب في نار جهنم
لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الآخرة لا يعد نعمة اه فمع تصريح المصنف بالالتزام كيف يتجه ما ذكره الناصب من الالزام ولعل ما ذكره بقوله فان
قال ادخاله لكونه اثر الكفر اه فلا ارتباط له بما قبله من الالزام فلا يتوجه المصنف في هذا المقام وانما ذكره الناصب ليشتغل بجوابه صرفا لعنان الناظر في
كلام المصنف الى ما هو من الفضول وايقاعه في اذهانهم ان ما يتراءى فيه من الالتباس هو ما استند اليه هو بقوله فان قال الخ ولما اجاب عنه بقوله قلنا اه مع ان جوابه
هذا مبني على الكسب المهدم كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب الخ فدليل على
سوء فهمه وبعده عن مرتبة ذوي التحصيل اذ لا يلزم من كون وجوب العلم بشيء وبداهته ناشئة من الدين ان يكون ذلك الشيء المعلوم واجبا حتى يلزم من علمنا
بداهة او وجوبا بشمول نعمة الله تعالى للمؤمن والكافر ان يكون واجبا على الله تعالى انعامه للكافر على ان القول بوجوب ذلك على الله تعالى بالمعنى الذي عرفته سابقا
مما لا اشتباه فيه واما ما ذكره من انه لو كان الانعام واجبا على الكافر لكان الواجب عليه ان لا يدخله النار باي وصف كان الكافر اه ففيه ان المتكلم يدعي
وجوب تعلق كل نعمة بالكافر حتى يلزم ان لا يعذب بالنار مع كفرانه للنعمة بل انه قد علم بالضرورة من الدين انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة اه وذلك لا
يستلزم شمول جميع النعم لشيء من العباد فضلا عن الكافر ثم لعل ما ذكره من الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر
لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باي وصف كان الكافر غير مسلم لان هذا انما يجب ان لو لم يخلقه الله تعالى على الفطرة الصحيحة ولم ينعم عليه باصول النعم
السابقة على الاستحقاق والنعم اللاحقة من الالطاف المقربة لتحصيل الثواب في الآخرة وفعل فيه ما يلجئه الى الضلال ما يورث عذاب الآخرة كخلق الكفر والضلالة
فيه والله تعالى منزه عن هذا واذا كان العبد هو المفوت بكفره لنعم الآخرة يكون نعم الدنيا مختصة به فلا يلزم عدم كونه تعالى منعما عليه اصلا كما توهمه
الناصب الموجب للعذاب الواصب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يصح وصف الله تعالى بانه ظالم جائر ومفسد لانه لا معنى للظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر
الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لا يصح اثبات احدهما حال نفي الآخر ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما ويلزم
ان لا يسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لقد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره والفعل
قد يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعمال وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء
الذي خلقه ان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لا يقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا
انتهى **واقول** قد مر ان ذلك الفرق كالكسب اصطلاح منهم وان اطلاق الفعل على الكسب والمباشرة بالمعنى الذي قصدوه لم يقع لغة ولا عرفا ولا شرعا
واما ما ذكره من ان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء الذي خلقه فهو حقيقة منع للمقدمة التي استدل المصنف عليها بقوله ولهذا لا يصح اثبات احدهما
حال نفي الآخر وبقوله ولانه لما فعل العدل سمي عادلا فكذا لو فعل الظلم سمي ظالما فلا يلتفت اليه وانه يتوجه على ما قدمه ما قدمناه ونزيد عليه ههنا
ان نفيه لكون الخالق للشيء موصوفا بذلك مبني على ان الاوصاف انما يترتب على الكسب وهو اول المسألة وبالجملة من لم يثبت عنده وعند المصنف معنى سوى الخلق ينحصر عنده
ان يكون الاتصاف بالاوصاف المذكورة من جهة الخلق والمانع للحصر مكابر لا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه المحال
لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرنا ودواعينا او لا فان كانا باطلان اما الاول فلانه يلزم منه عجزه تعالى عما يريد عليه
العبد لانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والدواعي من العبد انه لو كان من الله تعالى كان الجميع من عنده ولا ان القدرة والداعي ان اثرا فهو
والا كان وجودهما كوجود اللون للانسان وطوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون والطول والقصر في الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنهم
جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا واما الثاني فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى خلق تلك الافعال من دون قدرهم ودواعيهم حتى يوجد الكتابة والنساجة
المحكمة ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ووقوع شرب الماء من المحتاج اليه في غاية العطش مع تمكنه من الاكل ويلزم تجويز ان ينقل
النملة الجبال وان لا يقوى الرجل الشديد القوة على دفع بقة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو وان يعجز القادر الصحيح من تحريك الانملة وفي هذا زوال
الفرق بين القوي والضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين لزوم القطع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نختار الشق الثاني وهو ان خلقه تعالى
الافعال لا يتوقف على دواعينا وقدرنا وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لا يقدح في الجواز
العقلي نعم عادة الله تعالى جرت على ايجاد الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصولها وجودا ووجودها عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية
كما مر غير مرة وما ذكر انه يلزم ان يكون القدرة والداعية اذا لم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق
بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة ولا يعني ان لا فرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لا يجري العادة
بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء ولكن لذلك لم يجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعية مع انهما غير مؤثرين انتهى

قيل وصب الماء وصبوا اي ذهب سفلا قاموس

واقول يتوجه عليه ان حاصل ما ذكره المصنف دعوى البداهة في امتناع وجود الكتابة ممن لا يد له ولا قلم لا مجرد الاستبعاد وما ذكره الناصب من جريان ما تعاده تشكيك في البديهي وسفسطة مبنية على نفي الاسباب الحقيقية فلا يستحق الجواب وقد كشفنا النقاب عن ذلك فيما سبق من الفصول والابواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لان الشاهد في محل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم في الحقيقة فلا ان يكون كذلك في الغائب الذي هو الفاعل في الحقيقة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول تقدم ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب المباشر وخالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا لانه لا قبح بالنسبة اليه كما في خلقه نعم لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج انتهى **واقول** قد سبق ان الفاعل بمعنى الكاسب بالمعنى الذي اخترعه الاشاعرة لم يجيء في اللغة فلا يتم الفرق واما قوله خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا لانه لا قبح بالنسبة اليه فكلام فاسد لتبجح ضرورة ان القبيح قبيح سواء صدر من الواجب او الممكن كما مر مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى او منهما معا بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل او من واحد منهما والاول هو المطلوب والثاني يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له في الايجاد وهو ابلغ انواع المظالم والثالث يلزم منه الظلم لانه شريك في الفعل وكيف يعذب شريكه على فعل فعله هو وايضا وكيف يبرئ نفسه من المؤاخذة مع قدرته وسلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله وايضا يلزم منه عجز الله تعالى اذ لا يتمكن منه الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد وايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير في الفعل واذا جاز استناد الاثر اليهما جاز استناد الجميع اليه فاي ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التي نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرء منها انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول نحن نختار ان الفعل بمعنى الخالق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولا تاثير لقدرته في الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قد سبق ان الظلم لا يلزم اصلا لانه متصرف في ما هو ملك له والتصرف في الملك كيف ما شاء المالك لا يسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فما نرى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول ان ضرورة ذلك بالذي دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذي لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق لافعاله مثل الرب هذا فيه خطر الشرك لهم ومن الشرك انتهى **واقول** قد مر ان ليس في القول بالكسب الا كسب خطيئة وان التصرف في الملك على الوجه القبيح قبيح وظلم وبهذا يعلم ايضا ما ذكره من ان تعذيب العاصي بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب وذلك لان حب العبد المحلية التي هو احد معاني الكسب على راي الاشاعرة لا يوجب استحقاق المدح والذم باعتبارها واما ما اخترعه الناصب من الامر الذي دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى فليس فيه عن الفهم خبر ولا عين ولا اثر اما ثانيا ان الشرك ومماثلة العبد للرب الخالقية انما يلزم اهل العدل لو لم يقولوا بان العبد انفسهم من مخلوقاته تعالى وان قدرتهم ومكنتهم منه تعالى وان ما يختص بخلقه تعالى له من الجواهر الملكوتية والاجرام السماوية والاجسام الارضية صنعا وابداعا اجل واعلى مما يختص العباد بخلقهم له من بعض الاعراض الذي اكثرها يليق بالنفي والاعراض والذم والاعتراض ولو كان مجرد مشاركة العبد مع الرب تعالى في خلق بعض الاعراض والافعال الضعيفة موجبا للشرك المهروب عنه لكان المشاركة في الوجود والشيئية والتعين والهوية والصفات الزائدة والرؤية على مذهب الخصم موجبا للشرك المهروب عنه فان المشاركة في هذه المذكورات اصرح من ذلك كما لا يخفى على المتامل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل واما الكتاب فانه مملو من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها وكيف يقول الله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ولا خالق سواه وقوله تعالى اني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى ولا يتحقق لهذا الشخص توبة وقوله من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ليبلوكم ايكم احسن عملا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه وقال النبي صلى الله عليه وآله اعملوا فكل ميسر لما خلق له نية المؤمن خير من عمله انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق جواب كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الايات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله تعالى وقدره وايجاده وخلقه نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم والله خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل والحاصل ان تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلالة والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل النقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغني في اثبات هذا المقصد واما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فالمراد بالخالقين هنا ما يدعي الكافرون من الاصنام فكانه يقول لهم تبارك الله الذي هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين بزعمكم فانهم لا يقدرون على خلق شيء والله خالق وشيء هذا الخالق البديع المعجب والمراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لا انه تعالى اثبت لنفسه شركاء في الخالقية لكن المفسرون من تابعهم بينا سابقا لهم ما قال تعالى واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالاخرة واذا ذكر الذين من دونه اذا هم يستبشرون **واقول**

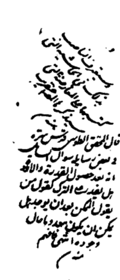
ان يجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات

قد سبق دفع اجوبة الناصب عن النص الذي يرد بعينه احتجاج المصنف عليه فليراجع اليه واما ما ذكره من معارضة تلك الآيات بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضائه وقدره فمردود بان الآيات التي ذكرها من قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ونحوها عام والتي استدل بها الاشاعرة عام فيجب حمل العام على الخاص كما تقرر في الاصول بان ترجيح الآيات لعامة احد اقسام الفعل فلا معارضة بينهما لما تقرر من الادلة العقلية للاشاعرة وقد تمما الدلائل العقلية الدالة على مذهب اهل العدل يجب حفظ ظواهر هذه الآيات بمطابقتها العقل وقصر الآيات التي تمسك بها الاشاعرة عن ظواهرها المخالفة لها اياه واما ما ذكره في تأويل قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فمردود بما ذكرنا من وجوه حفظ ظاهره مع ان كلام الله لنا وليلنا الذين ذكرها اوهن من نسج العنكبوت واسخف من تأويلات

الغالبية من الصوفية ملاحدة الخلافة واما ما ذكره بقوله ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ما قال الى آخره ففيه انه مما يخرج عن الانصاف لانه انما يناسب حال من يتعجب بالصفات الزائدة المشاركة لذاته تعالى في القدم واستغنائها عن خلق الله تعالى اياها ولا يناسب حال من سعى باهل العدل والتوحيد لنفيهم مشاركة تلك الصفات مع الله تعالى واما الشركة التي توهمها الناصب في القول بخلق العباد لافعالهم فقد عرفت انه مجرد توهم لا حقيقة له اصلا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الحادي عشر

في نقض شبههم اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن الجهد ويخرج من ذكرهما لو انصف لانهما على ما هو معلوم البطلان بالضرورة من دين النبي الاول لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا والثاني يلزم منه الجبر لان الفاعل الذي لا يتمكن من ترك ما يفعله موجب لا مختار كما يصدر عن النار الاحراق ولا يتمكن من تركه والاول اما ان يترجح الفعل على الترك او لا يحتاج الى مرجح اولا والثاني يلزم منه ترجيح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوي بغير مرجح حتى ترجح فان لم ينته الى الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهو محال اما اولا فلامتناع وقوع حالة الكافي في حالة المرجوحية اولى واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرض واقعا في وقت الراجح في الخوف رجح احد الامرين بلعد الامر لا بد له من مرجح غير المرجح الاول والا لزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهي الى الوجوب والا تسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الا مع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور دائما فيلزم الجبر والايجاب فلا يكون العبد مختارا الثاني ان كل ما يقع فان الله تعالى قد علم وقوعه قبل وقوعه وكل ما لم يقع فان الله تعالى قد علم في الازل عدمه ونوع ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع ولو لم يقع لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدمه فهو ممتنع اذ لو وقع انقلب علم الله جهلا وهو محال ايضا والواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكره من الدليلين للاشاعرة فقد استدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح يجمع مقدماته كما سنراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثاني مما ذكره من الدليلين فقد ذكره الامام الرازي على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الاشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض في شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير ثم ان هذا الدليل الذي ذكره في لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد ولا اختيار في الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا وقال الفاضل شارح المواقف كما سيرد عليك انتهى وا قول الدليل الثاني ايضا مما ذكره صاحب المواقف وشارح التجريد بعنوان الاستدلال لعلم نوه فيما وصل اليناس كيف فخر الرازي جعله على سبيل النقض ولعله ان صح انه جعله نقضا فهو جري منه على ما قبل من ان محصل المعارضة نقض بان يقال لو كان دليلكم صحيحا ما دل على صدقه ملا يكون صحيحا وعلى هذا فلا ينافي الاستدلال والظاهر ان الناصب عجز عن تمام ذلك الدليل الثاني في ذلك بتسميته نقضا لئلا يلزمه اثبات ما يتوجه على مقدماته من المنع والنقض ومثل هذه الحيلة لا يذهب الا على من هو مثله في الجهل باطراف كلام الاقوام واما ان ما الزم الاشاعرة يلزم مثله لاهل العدل في مسئلة علم الله تعالى فمدفوع بما سبق وسيجيء من ان هذا انما يلزم لو قلنا بان علمه تعالى علة للمعلوم واما اذا قلنا انه تابع له كما هو التحقيق فلا كما لا يخفى ثم لا يذهب عليك ان الناصب يدعي ان ما يلزم الاشاعرة يلزم اهل العدل من وجوه ولم يذكر الا وجها واحدا والقائم بها دار انها فقدرته او قدرته واضحا على ان الوجوه المتعددة في ذلك وان كان تلك الوجوه بعد في بطن العدم فهم قال المصنف رفع الله درجته والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففي الاول من وجوه الاول وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعي والارادة لا ينافي الامكان في نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده عنه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعي الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل الا غير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الوجه يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرجعها نفي الاختيار سواء كان متمكنا في نفس الامر او لا وكل من لا يتمكن من الفعل وتركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي للفعل او عدم حصول الشرائط ووجود الموانع فما ذكره من النقض ليس بصحيح انتهى واقول ما ذكره مدفوع بان نفي الاختيار على الوجه الاعم من الاختيار قبل الفعل بعد خروج عن المبحث لان الكلام في الاختيار والقدرة قبل الفعل واما عند اختيار الفعل فلا يقدح وجوبه بالاختيار المتنازع فيه لما تقرر من ان الوجوب بالاختيار يحقق الاختيار ولا ينافيه والوجوب الحاصل من

الدواعي



لدواعي والارادة الجازمة من هذا القبيل والحاصل انا نختار ان المرجح هو الارادة وان الفعل يجب بها وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار والتمكن من الترك بالنظر الى نفس القدرة بل يحققه لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك قبل تعلق الارادة الجازمة به وان وجب بعد تعلق الارادة به وبالجملة كون الفعل واجبا بالغير لا ينافي كونه اختياريا في نفسه وان لا يكون كحركة الجماد وهو المراد بما يقال من ان المقرر ان الشيء ما لم يجب لم يوجد ولا شبهة ان هذا الوجوب وجوب بالغير فلو كان منافيا للاختيار لما وجد قادر مختار اصلا لان هذا الوجوب لا ينفي التمكن من الفعل والترك كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب في الحاشية بقوله لما امتنع ان يكون الخ فهو اعتراض مذكور في شرحي المواقف والتجريد وقد اجيب عنه بان الفعل انما يجب بتعلق ارادة العبد به وهو انما يحصل بعد العلم بالنفع واختياره وهذا التعلق ايضا ارادي مسبوق بتعلق اخر منه الى هذا التعلق وهكذا لكن هذه التعلقات امور اعتبارية عقلية لا استحالة للتسلسل فيها والحاصل انا نريد فعلا واحدا والعقل يجد بعد التأمل والتفصيل ان قد صدر عنا تعلق الارادة بهذا الفعل وتعلقها بهذا التعلق وهكذا وبالجملة الداعي وهو تعلق الارادة الجازمة على ما في الشرح القديم للتجريد ويستفاد من كلام الشارح الجديد ايضا يوجب الفعل من حيث اختيار ان التعلق بالاختيار لا يلزم الاضطرار وكونه اعتباريا لا يلزم التسلسل المحال **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني** يجوز ان يترجح الفعل فيوجد المؤثر او العكس فيعدم ولا ينتهي الرجحان الى الوجوب على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح وقوله مع ذلك لو لا يمتنع النقيض فلينقض واما ان وقت فرجح الفعل في وقت وجوده يفتقر الى مرجح اخر فهذا ممنوع بل الرجحان الاول كان فلا يفتقر الى رجحان اخر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا يصح ان يكون المرجح في وقت رجحان الفعل هو المرجح الاول ولا بد ان يكون هذا المرجح الاول لان هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عنده وقوع الفعل مثلا في وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلا يكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين متساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد في وقت ويعدم في الاخر ولا بد من مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل في وقت وينتهي الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل ولا ورود نقض انتهى **واقول** ان ما صرح المص بان من وجوه النقض هو الحق اشارة الى ان الوجوه الاخر ليست كذلك لكنه ذكرها لتعجيز الاشاعرة وبالجملة هذا الوجه كما صرح به المص مبني على ما ذهب اليه جماعة من المتكلمين من جواز وجود الممكن بالاولوية الذاتية وما ذكره الناصب في دفعه ماخوذ من الوجوه التي ذكرها طائفة اخرى من المتكلمين والحكماء في نفي ذلك ولا يسلم شيء من ذلك عن مناقشة كما لا يخفى على من طالع هذا المقام من الشرح الجديد للتجريد وحواشيه القديمة والجديدة وكان بعض مشايخنا رحمهم الله يبالغ في ذلك ويقول ان هذا المطلب لا يتم بالاستدلال والمحقق قدس سره ايضا في التجريد بدعوى البداهة حيث قال ولا يتصور الاولوية الذاتية وغفل عن ذلك الشارحون وحملوا كلامه على ارادة الاستدلال وذكروا في تقريره ما استدل به من تقدمه من العلماء فتوجه عليه ما توجه عليهم ويتوجه عليه ايضا ان المفروض كفاية المرجح الاول لترجيح الوجود في جميع اوقات على العدم فيه ولم يلزم عن البيان الاحتياج الى مرجح اخر لهذا الترجيح بل انما يحتاج اليه لترجيح الوجود في بعض وقت المرجح الاول على الوجود في بعض اخر منها واين هذا من ذلك فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** لم لا يوقع القادر مع التساوي فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين ومثلوا في ذلك بصور وجدانية كالجائع يخير بين رغيفين متساويين من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح مرجح والعطشان يخير بين اناءين متساويين من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه الرابع ان هذا الدليل في منافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضد فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون في مناقضة اقوالهم ومعاندتها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اتفق العقلاء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اي تصور الموضوع الذي هو امكان الممكن وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محتاجا الى السبب ضروري يحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى ان كفتي الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احديهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الاخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز في طبايع البهائم ولهذا تراه ينفر من صوت الخشب وما ذكر من الامثلة كالجائع في اختيار احد الرغيفين وغيره فانهما خالف الحكم البديهي يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من الفاعل غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهي فدعوى باطلة كما يدعي به والله اعلم واما قوله في الوجه الرابع ان هذا الدليل في منافي مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين الخ فنقول في جوابه على اصطلاحه القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفي الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك وذلك يوجب نفي الاختيار فاذا كان للمذهب ان القدرة لا تصلح للضدين يبلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا وهذا هو المطلوب فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جملة وكونه لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وهو منافيها ثم ما ذكر انهم ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع النقيضين او تقدم القدرة على الفعل

والاشارة الى هذا البعض نسب القول بتلك المقدمة الى جماعة من المتكلمين وحيث كان قدس سره ههنا في مقام المنع يكفيه الاستناد بالمقدمة التي صارت مذهبا للبعض وان كان ضعيفا منه

الحاصل ان ما فرض من المرجح لما كان مشتركا بين وقتي وجود الفعل والترك فلا يكون وحده مرجحا للفعل والا لامتنع ان يجتمع مع الترك اذ الترجيح يكون في كلا الوقتين مرجوحا والمرجوح يمتنع ان يتحقق مع العلة المرجحة لجانب النقيض كما لا يخفى على احد منه

فهذا شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب فقالوا ان القدرة لا تصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون
صالحا للضدين والا لزم اجتماع النقيضين فانظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الحلي الذي عاش سارق الحطب من شاطئ الفرات حتى هذا الكلام حطب سرقه كيف
لا يفهم الدليل ويجعله اعتراضا الحمد لله الذي فضحه في اخر الزمان واظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان انتهى **واقول** نعم قد اتفق العقلاء على ذلك لكن وجه كلام
المص مع الاشاعرة المعزولين عن العقل وهم قد جوزوا ان يرجح القادر فعله لمجرد الارادة بلا داع يخصص احدهما ومثلوا بما ذكره المص من الامثلة الوجدانية وممن
صرح بنسبته ذلك الى الشيخ الاشعري ابو سيف الدين الابهري الاشعري في بحث الحسن والقبح من حاشيته على شرح المختصر وفي مطالع الحق الناصب سلك فيها من
المجتهد الناصب شيخ الفاضل بذلك ولم يعلم ان ذلك الشيخ يرجع الى شيخه وامامه ولم يتميز من غاية البلادة خلفه من امامه ويؤيد ذلك نسبة الحديث الذي وضعه
المحدثون من الاشاعرة في شأن ابي بكر وهو قولهم قال رسول الله وضع ابو بكر في كفة ميزان ووضع الناس في كفة اخرى فرجح الكفة التي كان فيها ابو بكر
ملتفت الى ما نقل عن بهلول في رده لذلك من انه لو صح هذا الحديث لكان في ذلك الميزان عيب لانه لانه كان راضيا لحقونا الا بصر كلامه حجة على الاشاعرة
ثم من هذا القبيل ايضا قولهم بجواز تفضيل المفضول في باب الامامة وتصريحهم بتفضيل ابي بكر على علي عليه السلام مع روايتهم عن النبي انه قال ضربة علي
يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين اللهم الا ان يقال ان ابا بكر ليس من الثقلين بل يسول ان يجوزهم بعد بيته ثم كلا ابنيا والاوليا المطيعين واكراهه
للفساق والاشرار العاصين ايضا من باب ترجيح المرجوح كما لا يخفى فكيف يستبعد منهم تجويز الترجيح بلا مرجح فانهم وبالجملة مخالفة صريح العقل شأن الاشعري
واصحابه المعزولين عن العقل الحق فلا وجه لاستدلال الناصب على نفي قولهم بجواز الترجيح بلا مرجح بكون ذلك مخالفا لاتفاق العقلاء ولما ما ذكره في جواب
الوجه الرابع فمدفوع بان المص قدس سره لم يمنع صحة سوق المقدمات المذكورة في الدليل وانتاج بعضها ببعض وتحقق شرائط صورتها واستلزامها لما
قصده من نفي الاختيار بل الترديد في مادة المقدمة المذكورة في الدليل بقولهم لو كان العبد فاعلا لشيء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه او لا بل يجب
على ما اصلوه من ان القدرة لا تصلح للضدين لان المتمكن من الفعل على هذا الاصل لا يقدر على الترك فيخرج عن ان يكون قادرا فلا يصح توصيفه بالعدل
واجرا الترديد بعينه بانه اما ان يتمكن من الترك او لا وهذا نظير ما قيل من ان على تقدير نظرية كل من التصورات والتصديقات لا يمكن الاستدلال على
بطلان نظريتها لان المستدل على الابطال ان سلم نظرية مقدمات دليله لا يحصل مطلوبه وان ادعى بداهة بعضها فهو في ابتداء النقد برد القول بان ما
ذكره الناصب لغرض والترديد يجوز ان يكون على جهة الزام اهل العدل لمخالفتها اشتهر بينهم من كون ذلك الدليل تحقيقيا ولما ذكره الناصب
سابقا من انه دليل صحيح يجمع مقدماته فتامل نعلم ان الناصب يجهله بقواعد المنطق بل بخروجه عن ذوي النطق وملكة المعقولات لم يفرق بين فساد
مادة القياس وفساد صورته ولم يفهم ان لزوم النتيجة المذكورة انما هو لتسليم الناصب المقدمة التي ذكرها في جانب الفاسد وان القياس ان كان فاسد
المقدمات اذا سلمت يلزم منها قول اخر ولم يعلم ان المص لا يسلم بعض المقدمات الا انه يسلم المقدمات ويمنع اللزوم واما ما ذكره من ان قول المص انهم خالفوا
مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اه شيء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا ففيه ان كلام المص هذا مع ما ذكره سابقا يرجع الى ايراد
ترديد على الدليل المذكور ولا يلزم ان يكون كل شق من الترديد ملزوما واقعا او مطابقا للمذهب المستدل به بل يكفي فيه الغرض لان الغرض من الترديد
حصر الشقوق الا ان الكلام والرد على كل منها لئلا يرجع الخصم ويقول لي احد معنى لم تذكره انه لا يتوجه عليه شيء مما ذكرت وهكذا الكلام فيما ذكره من
نفي الاشاعرة لذلك لمذهبهم فانظروا معاشر العقلاء المؤمنين الى هذا الفضولي المهان الزبال في اصبها انها العنا اصلاح نشا زرع شعر يحمل الزبل
من المزابل واشتغال في اصول السنابل حاول اصلاح ما زرعه شيخه في خبث ارض تقريره بكل ما خرج من مزبلة فهو بالوضع سميه وقد قيل **شعر** ولن يصلح
العطار ما افسد الدهر فكيف بالزبال الذي انتن منه السر والجهر وبالجملة اي ربط لسرقة الحطب باهل الحلة واي نسبة للحطب بالفرات الخالي عن الاجام
المضلة والظلة وانما يناسب ذلك بحالة الحطب التي هي من اثارها بعض خلفاء الناصب يحتطب حمالة الحطب من شوك المدينة لاضرام النار في باب بيت
صاحب السكينة وقصد احراق الذين هم لنجاتنا اكرم سفينة والحمد لله الذي فضح الناصب ودفع عنه الامان واوضح شوخا فيه على اهل الايمان
حيث طرد من ايران واما في التوران اعني خطة القهر من بلادها وراء النهر ووفقنا لدفع شر الذي اورثه لاهل النهر اعني لنسخ كتابه الذي يشهد
على امره بالعرها لا يخفى وفقه على علما الدهر **قال المصنف** رفع الله درجته ومن الثاني من الوجهين الاول العلم بالوقوع تبع الوقوع فلا
تؤثر فيه فان التابع انما يتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم الثاني ان الوجوب اللاحق لا يؤثر في الامكان الذاتي ويحصل الوجو
ب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان
ممتنع العدم كان واجبا مع انه ممكن بالنظر الى ذاته والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذ لا بد في العلم من المطابقة فالعلم والمعلوم متطابقان
والاصل في هيئة التطابق هو المعلوم فانه لولاه لم يكن علما ولا فرق بين فرض الشيء وفرض ما يطابقه بما هو حكاية عنه وفرض العلم
هو بعينه فرض المعلوم وقد عرفت ان مع فرض المعلوم يجب فكذا مع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لا يؤثر في الامكان الذاتي كذا هذا
الوجوب ولا يلزم من تعلق علم الله به وجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذه الحجة
اوردها الامام الرازي على سبيل النقض الاجمالي مبحثا للتكليف والبعثة وهذه صورة تقريره ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور
عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز انقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد

وانه مجمل

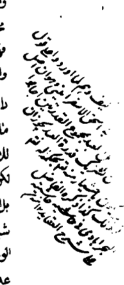
وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرنا مرة في
فمسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه
الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وقال شارح المواقف واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان و
الاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور
ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما انتهى كلام شارح المواقف وحاصله
ان الرجل السارق الجاهل سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم وجواب الاول من الوجهين انا لا ندعي تاثير العلم في الفعل كما
ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعي انقلاب العلم جهلا والتابعية لا تدفع هذا المحذور كما ستعلم وجواب الثاني من الوجهين
انا نسلم ان الفعل الذي تعلق به علم الواجب الازلي ممكن بالذات واجب بالغير والمراد بحصول الوجوب الذي ينفي الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا
وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير واما جواب شارح المواقف فنقول لا نسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالي الذي
يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم وان اراد بالتابعية التطابق فلا نسلم ان الاصل في المطابقة هو المعلوم في العلم الفعلي بل الامر بالعكس
عند التحقيق فان علم المهندس الذي يحصل به نقد يبنى البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت والبيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ما قدره
المهندس في علمه الفعلي لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالوجودات التي سيكون هو علم فعلي كعلم المهندس الذي يحصل من ذاته
ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الكائنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ما تقدر
علمه الفعلي في الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق انتهى **واقول** لا حجة فيما نقله الناصب لظهور خبائثه في مثل هذا المرام ووقوع
فلا في ايراد الامام الرازي لذلك على سبيل النقض ايراد غيره من الاشاعرة اياها على طريق الاستدلال كيف وقد صرح شارح الجديد للتجريد
في بحث العلم من الاعراض بان الاشاعرة استدلوا بذلك حيث قال ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم في
الازل بصدورها عنهم ويستحيل انفكاكها عنهم لامتناع خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون اختيارية واجاب المعتزلة بان العلم تابع
للمعلوم فلا يكون علة له قالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا بان التابعية معناه
هاهنا التاخر حتى يلزم الدور بل التساوي في التطابق اه وانما جعله الناصب نقضا ليصير قوله لا ورد نقضا البحث عليه فافهم ومما ذكرناه
من كلام شارح التجريد يظهر بطلان ما ذكره الناصب ان المص سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة اه واما ما ذكره في جواب الاول
من الوجهين فمردود بانه لما كان المفروض انه تعالى عالم بالمعلوم كالفعل مثلا على الوجه الذي يقع فمن ان يحصل في المعلوم خلاف يوجب
انقلاب علمه تعالى جهلا واما ما ذكره في جواب الثاني منهما فمزيف بانه لو كان الوجوب اللاحق منافيا لاختيار الفاعل لكان الله تعالى ايضا غير مختار فيما وجد
من افعاله لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وعند ذلك يجب لاحق فيكون الله تعالى مضطرا غير مختار فيه وبطلانه مما لا يخفى وتحقيق الكلام في ذلك ان مدار
معنى القدرة والاختيار على ان هذا الفعل بالنسبة الى ذات هذا الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ لم يفعله مع قطع النظر عن الامور الخارجة الموجبة
المحيلة لطرف لاحد طرفي الوجوب والامتناع الحاصل من علمه تعالى بالفعل والترك خارج عن ذات الفاعل لاحق للفعل غير مؤثر فيه فلا يوجب سلب
اختياره بالنظر الى اصل الفعل ولا عدم استحقاقه لشيء من الثواب والعقاب ويوضحه انه لو كان رجل حمال مثلا عادته في كل يوم ان ياخذ اجرة معينة
على حمل قدر معين من الحجر مثلا من مكان الى مكان فامره سلطان قاهر لا يعرفه هو بهذا الوصف ذات يوم بحمل شيء من ذلك بتلك الاجرة المقررة او
بدونها الى ذلك المكان المعهود بعينها فان قاهرية السلطان واقتداره في الواقع لا يوجب سلب اختيار المامور المذكور في ذلك الفعل لان الفرض انه كان
يفعل ذلك بطيب قلبه دائما ولم يقع لاجبار السلطان له فعلا في ذلك الفعل مع ظهور انه لم يمكنه التخلف عن امر ذلك السلطان فكما ان حصول القهر والقوة فيهما
لا يوجب سلب الاختيار لانه لاحق كذلك الايجاب الناشي من علمه تعالى بوقوع احد طرفي الفعل من المكلف لا يؤثر فيه ولا يوجب سلب اختياره وكونه معذورا في
ذلك الفعل الحرام فتدبر واما ما اورده على الجواب المذكور في شرح المواقف ايضا فكلام منتحل ماخوذ عن بعض المتاخرين وقد اطال الناصب فيه بالاطناب
نحته لئلا يظهر انتحاله انما لكل احد بل افسده حيث قرره بطريق المنع وخرج به عن قانون المناظرة كما لا يخفى على من تامل في المراتب التي نقلناها
من كلام شارح التجريد ومع هذا يمكن ان يدفع بان للامامية والمعتزلة ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي كعلم البناء بخصوص البناء
قبل ان يصنعه لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه بافعال العباد كذلك وانما يلزم ذلك ان لو ثبت انه فاعل لافعالهم ولم يثبت عندنا لاستقلال العبد واذا لم يكن
علمه تعالى بافعالهم فعليا فلا مدخل له في وجوب هذه الافعال وامتناعها كما توهم صاحب الشبهة وبهذا يندفع ما ذكرنا على ذوي الافهام لضعف الهمم
قال المصنف رفع الله درجته واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا
فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبورا على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الاخر او لا فان لم
يترجح لزم وجود الممكن المتساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فانا ننهي الى الوجوب لزم الجبر والا تسلسل

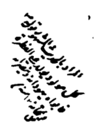
او وقع الشيء من غير مرجح فكلما تقولونه ههنا نقوله نحن في خلق العبد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لان الامكان في الدلالة بعينها قائم فيقال لو كان تعالى موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى اخر ما ذكره واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اي الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة الفعل يتوقف لكن ينتهي الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض **واقول** هذا الجواب من جملة ما تشبث به امام الناصبين الذي اوتي وقدمه سلفا المحققين قدس سره في التجريد بما فرع الشارح الجديد بان هذا الفرق لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح اشتغل الجائز عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي كونه في المدلول مع الاشتراك في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تم عدم جريان الدليل في صورة التخلف وقد اشار صاحب المواقف الى الجواب الذي ذكره في شرحه لمختصر ابن الحاجب حيث قال في مبحث الحسن والقبح منه ان تعلق ارادته تعالى قديم لا يحتاج الى مرجح متجدد ورد عليه سيد المحققين قدس سره في حاشيته بانه ان اراد بالتعلق التعلق الذي يترتب عليه الوجوب لم يكن قديما والا لزم قدم المراد وان اراد التعلق المعنوي فيحتاج الى مرجح متجدد وهو التعلق الحادث الذي به الحدوث ولو قيل بان ارادته تعالى تعلقت في الازل بوجود زيد في زمان مخصوص فوجد فيه ولا حاجة له الى تعلق اخر لم يتم ايضا لاحتياج وجوده في ذلك الزمان الى تعلق حادث للقدرة يترتب عليه حدوثه كما صرح به فيما نقل انتهى وايضا يتوجه عليه ما قيل من ان المقتضي ذات الفاعل مع هذا التعلق ان يحدث الحادث في زمان معين وذلك كان كافيا فيه يلزم وجود الحادث في هذا الوقت في الازل وايضا على هذا التقدير كان تحقق الحصول للترجيح ولم يكن كافيا في الاقتضاء فتامل هذا واما ما ذكره في حاشيته هذا المقام من ان الكلام الذي كره نقض شبيه معارضة فجهله باداب البحث فيه ان نسبة الجهل منعكسة فان التعبير عن النقض بالمعارضة اصطلاح لقوم من اهل المناظرة وقد استعمله المحقق الطوسي قدس سره ايضا المص رحمه الله في شرحه للاشارات فظهر انه جاهل بالاصطلاح غير مطالع لشرح الاشارات او قاصر عن فهم ما فيه من الاشارات **قال المصنف** رفع الله درجته ونقول في الثاني ان ما علم الله تعالى ان وجب لزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر عن قدرته واذا كان في الوجوب في حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين ان تما في حق الله تعالى وقالا لزم خروجه تعالى عن كونه قادرا ويكون موجبا وهذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة انما هو هذه المسألة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يفتخر به ويأخذ في الارعاد والابراق والطامات والجواب عما يرد على الدليل الاول انه فعل البارئ يحتاج الى مرجح قديم يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ولو قيل اذ لو وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا قلنا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة البارئ فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه اما عما يرد على الدليل الثاني فهو ان علم الله تعالى في ذاته مغاير لصفة القدرة والارادة فان العلم الشيء يتعلق بعلمه تعلق به الارادة والقدرة ووجوب وجوده وكل واحد من الصفات الثلاث يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ما يقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلا يلزم الوجوب لان صفة العلم لا تضاد صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم يخالفه ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة وهذا جار في الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس في شيء منها اتحاد فان هذا الجواب يتبع ويتأمل فيه حق واما ما ذكر من لزوم الكفر من باطاماته وترهاته وهذه من مسائل علمية يباحث الناس فيه فهو من ضعف ابنه ونسبه بين اهل الكفر والنفسق نعوذ بالله من جهد ذلك الفسق انتهى **واقول** من البين ان المصنف قدس سره مقدم على صاحب المواقف فذكر صاحب المواقف لذلك الدليل لا يدل على ان لا يكون ذلك النقض من خواص المص قدس سره فان في المواقف تصانيف القاضي العضد الايجي وانه تبعه فالتقطه من كلام من تقدمه ومنتهى عنه وليس له سوى الالتقاط والجمع فقد كان معروفا بعدم الفضل والتحقيق ان المص لم يشعر بان ذلك خواص تصانيفه والتحقيق في ذلك عن مفهوم من كلام المص والارعاد والابراق لا يتوقف على كون ذلك من خواصه بل يكفي فيه ان يكون من افادات امثاله واما ما اتى به الناصب من الجواب عما يرد على الدليل الاول فقد مر ما يرد عليه في الفصل السابق على هذا وزيد عليه ههنا ونقول ان ما ذكره في المرتبة الاخيرة المتعلقة بهذا الجواب من قوله قلت لا شك ان اختياره حادث له مردود بان كون اختيار العبد حادثا مسلم لكن حدوثه لكونه صادرا عنه باختياره غير مسلم ودعوى ان لا اختيار في الفعل عبارة عن تعلق ارادة العبد مثلا بالفعل وهذا التعلق اراد شيئا يتعلق لغيره متعلق لهذا التعلق وهكذا او هذه التعلقات امور انتزاعية اعتبارية لا استحالة للتسلسل فيها كما عرفت واما ما اتى به من الجواب عما يرد على الدليل الثاني فيتوجه عليه وجوه من الخلل منها منع قوله مقتضى العلم القديم يسلب القدرة عن ذي القدرة الحادثة فان ذلك انما يسلم لو كان العلم القديم علة للمعلوم المقدور وكان ما الفا

ذلك علاقه

على الله تعالى في الازل وكلنا المكتوبين ممنوعتان مقدمتان كما مرّ لا اشك انه مظهر مصادر عن الناصب لعزيقه من بيان الندفيق حيق باسم التزنيق وادل على كونه من الجهل في بحر عميق واما ما ذكره من ان لزوم الكفر من بيان اطلانه اختلاف يراد به ان اللزوم غير الالتزام فلا لزوم الكفر من الدليل يجيء لشعر المستدل لا يلزمه الكفر ولا يحكم بكفره وانت خبير بان مراد المصنف هؤلاء من بين الناصب اعترفوا بصحة الدليلين بعدما اوضح الملزوم منها يلزمهم الكفر اذ اللزوم مع تفطنهم الالتزام ولعمري انه يلزمهم ذلك مع عدم شعورهم به حتى يكون من بيان اللطالة انكارهم فغايته الاقراره بالخلاص من الكفر من لم يصل اليه كلام المصنف قدس سره وانضمامه للزوم في ذلك واما الناصب المتورد في العناد والعصبية فيلزمه التزام كفر اهل الجاهلية بعد الاطلاع على تلك الملازمة الجلية اعاذنا الله من تلك البلية قال المصنف رفع الله درجته فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستند الى الله تعالى القبائح بنفسه ويحتج به غدا يوم القيامة وهو يوجب الكفر والالحاد واي عذر لهم عن ذلك ومن الخروج عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا شاهدنا جماعة منهم ينطق بصريح الكفر على ما نرى وتلك الافاويل التي قد عرفت انه يلزم منها نسبة الله تعالى الى كل خسيسة رذيلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فلينظر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كانوا ممن قال الله تعالى لا وان رجعوا لعقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله تعالى لاصابة الصواب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت على ما فصلنا في دفع اعتراضات المسرقة المنسوبة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن ضلالات المعتزلة ومثله مع المعتزلة في تحصيل ضلالاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل كل بالليل بعض الاطعمة الوقيفة كالحمص فجرى في الطريق فجاء الزبال ولقط الحمص من نجاسته وجعل المجسد مد بيده بها ابن المطهر النجس كالزبال يمر على ضلالات المعتزلة ويلتقط منها الاعتراضات ويكفر بها سادات اهل السنة ما انولع الكفر بحسب انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادي وأقول الطلع المطلع على ما ذكرناه في دفع ما لفقه المدخولة الموهونة التي زينها له الشيطان انها مما بان ما انزل الله به من سلطان وان في اكثرها قد عدل العجز عن اتمام الكلام على وفق اصول الاشاعرة الى اختيار وضع الدعاوي الاخرى الفاجرة القاصرة عن مرتبة تلك الاصول الخاسرة وتقويته للمقصود على وجه جعل الصيبان عليه ساخرة وما اشبه في اختيار تلك الدعاوى المزيفة على تلك الاصول الموهونة الا بكلب خلى عن عظم في فيه حرصا على ما رآه من جانب الماء فضيع الموجود ولم ينل المقصود واما تمثيله للزبال فكما ذكرناه سابقا انسب بحال اهل السنة وحمله ما دائما للزبل الى الارض الخبيثة لهم واما الفضلاء فهي مشتقة من فضل من رووا بها عند الامتحان بكرم الرجل او لبها قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني عشر في ابطال الكسب اعلم ان ابا الحسن الاشعري واتباعه لما الزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفضيحة والاقوال الهائلة من انكار ما علم بالضرورة ثبوته وهو الفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وما شابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول لم يفهموه هو واتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهبا عجيبا لزم منه بسببه انكار العلوم الضرورية كما هو دأبه وعادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى موجد للفعل والعبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب ما هو واي وجه يقتضيه واي حاجة تدعو اليه اضطرب هو واصحابه في الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدم الفعل عقيب اختيار العدم فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله يخلق الفعل من غير ان يكون للعبد فيه اثر البتة لكن العبد يؤثر في وصف كون الفعل طاعة او معصية فاصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة او معصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معقول ولا معلوم مع انه صادر عن العبد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الذي ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له هذا مذهب الشيخ ولو رجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم في التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشركاء في الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى يكون قواعد الاسلام ورعاية احكام التكليف والبعثة والثواب والعقاب محفوظة مرعية من غير تكلف اثبات الشركاء في الخلق ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ ونكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه المنصف ويبقى التحمة المتعسف فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته وارادته تارة وفسره بكون العبد محلا للفعل تارة وتحقيقه ان الله تعالى خلق في العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يرجح بها الفعل والترك ومن انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات فعند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان في العبد حادثتان عند حدوث الفعل اذ لهما العبد متبوعا بين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لا محالة بتقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله تعالى ذلك الفعل لكونهما اتم من الارادة والقدرة الحادثة والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوي يقهر النور الضعيف ويغلبه فلما اوجد الله تعالى الفعل وكان يميل الى ايجاده اي صفة اختيار العبد الى ايجاد ذلك الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبعد الفعل نسبته الى العبد ومعنى ان الفعل كان مقارنا لاتجاه الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيبه فهو معنى الشيخ من هذه النسبة بالكسب لان الغالب في القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب والعقاب على فعل العبد ونسبته الى الله تعالى في انه كان مخلوق الله تعالى موجدا منه وهذا معنى كون الفعل مخلوق لله تعالى مكسوبا للعبد ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف محل

لصفته كالاسود فانه محل السواد فيجوز ان يقال لعبنا كونه للفعل صفة له انه كسبه ومعنى الكسب كونه محلا للمدح والذم والثواب والعقاب يترتب على المحلية
كالاحراق الذى يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا له لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب بسبب كونه محلا لليبوسة والحال
والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واى ذنب للحطب وما هذا الاحراق الا الظلم والجور والعدوان وان حسن قلنا يحسن ان يقال لم جعل الله تعم الكافر
محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لا يحسن بل لغا يحسن الثانى فرغ حجة لنا نبيها ما حققناه فى هذا المقام فى معنى الكسب الاشعرى لئلا يبقى لك
فهذا نهاية التوضيح ولكن المعترض اعمى بصيره فنظم ضرب القاء الشبهة فى مهواء ابله ولغا له الفولح مهمة ما بلد ونعم ما قلت شعر ظهر الحق من لا شعل
والنور جلى طلع الشمس ولكن عمى المعترض فانظر الى هذا الحلى الجاهل كيف افترى فى معنى الكسب وغلط المذاهب والا قوال كالحمار الراتع فى جنة عالية قطوفها
دانية والله تعم بحازيه انتهى **واقول** قد تبين ان الاشعرى فى ذلك على شفا جرف هار وسيظهر عند انكشاف الغبار انه على متن فرس ام حمار وقد سبق
ما يعهد ان الله تعم لا يقبل عن الاشاعرة منه هذا التجويز الذى سموه بالتنزيه وانه لا يلزم العدلية الشرك الذى توهمه الناصب السفيه وانه لا يبقى
للاشاعرة بذلك غاية احكام التكليف والترغيب والتخويف واما ما ذكره من التحقيق فهو بالاعراض حقيق لانا ان تم اصل الفاعل والارادة مخلوقتان فى العبد
لكن الفعل انما يتحقق بالارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع كما سبق وهى اختيارية بيان ذلك انه اذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلق به الارادة
بل الاختيار انا لكن تعلق الارادة به غير كاف فى تحققه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كفا لنفس عنه حتى يصير الارادة جازمة موجبة للفعل فانا قد نريد
شيئا ومع هذا نابى ونكف نفسنا عنه لحيا وحمية وذلك الكف اختيارى يستند وجوده على تقدير تحققه الى وجود الداعى اليه وعدمه
الوجود علة الكف وعدم الداعى الى هذا الداعى وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل فى العدميات ولا استحالة فيه وبالجملة الارادة الجازمة اختيارية لاستنادها
عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وان لم يكن نفسها ارادية ولا يلزم التسلسل المحال واما ما ذكره من ان الممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح
تقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية اه من قبيل الرجم بالغيب والرمى فى الظلام ومخالف لما يقتضيه عقلاء الانام وايضا يدل ذلك على ان ارادة الله تعم
اختيار الفعل من الافعال فجاز ان يتقدم على فعل العبد وليس كذلك لانك قد عرفت فيما سبق ان ارادته تعم عبارة عن العلم بما فى الفعل من المصلحة فلا معنى
لقوله يتعلق الارادة القديمة الى ايجاد الفعل وبهذا يندفع شبهة اخرى لهم فى هذا المقام وهو انه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصى وقد
صدر الكفر من الكافر والمعصية من العاصى لزم ان لا يحصل مراد الكافر والعاصى فيلزم ان يكون الله مغلوبا والكافر والعاصى غالبين عليه بل يلزم ان
يكون اكثر ما يقع من عباده خلاف مراده والظاهر انه لا يصبر على ذلك بئس قرية من عبيدها انتهى ووجه الدفع انه اذا كان ارادته تعم عبارة عن العلم بما فى الفعل
من المصلحة فلو علم الله ان فى الفعل الفلانى مصلحة ولم يختر العبد ذلك الفعل بل اختار نقيضه لم يلزم قدح مغلوبية ولا نقصه اذ ليس بين علمه تعم
بالمصلحة فى الفعل وبين عدم اختيار العبد اياه تناف وتعارض حتى يلزم هنا المغلوبية نعم لو اختاره تعم واختار العبد نقيضه وحصل مختار العبد دون
مختاره تعم للزم المغلوبية لكن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل واما ما ذكره من ان الغالب فى القران ذكر الكسب عند ارادة ترتيب الجزاء والثواب والعقاب على
فعل العبد فمدخول بانه كيف يحمل الكسب الواقع فى القران على المعنى الذى ذكره الاشاعرة مع انه لم يجئ فى اللغة التى نزل بها القران بشئ من المعانى التى
له وانما ذلك اختراع منهم من عند انفسهم فرارا عن الجبر المحض كما ولهذا قيل ان تفرد الاشعرى من الجبر المحض الى الكسب كالفار من المطر الى الميزاب فقوله
على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب امر غير معقول ثم اى دلالة لغلبة ذكر الكسب عند ارادة ترتيب الجزاء على كون المراد من الكسب المعنى الذى ذكره
الاشاعرة دون الفعل بمعنى الحقيقى المشاق للخلق وهل هذا الا وهما منهم على وهم والحق ان معنى الخلق والفعل واحد وهو الايجاد ما لم يكن غاية الامر انه
اذا كان ذلك الايجاد بلا الة كما فى فعل الله تعم يقال انه خلقه واذا كان بالة كما فى فعل العبد يقال فعله وكذا الكلام فى الكسب فانه انما يطلق على فعل
العبد لانه يقصد بفعله ايصال نفع اليه او دفع مضرة عنه ولما كان الله تعم منزها عن النفع والضر لا يطلق على فعله الكسب فاحفظ هذا واما ما ذكره
من ان الثواب والعقاب يترتب على المحلية فهو كترتب الذم على الجماد باعتبار كونه محلا اللون كدر وهو غير معقول كما لا يخفى والقياس على الحطب والظهور انتفاء
القدرة والارادة فيه قوله وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب قلنا نعم لا يحسن له وهل هذا الا الظلم والجور والعدوان قلنا فيهما امران
احدهما خلق قوة الاحراق فى الحطب نحو الاحراق بضم النار اليه الا وليس ظلم ولا عدوان لان نفعه اكثر من ضرره وخيره اعظم من شره كما لا يخفى
والثانى ظلم وعدوان لكنه فعل العبد دونه سبحانه واما قوله وان حسن قلنا يحسن ان يقال لم جعل الله الكافر محلا للكفر ثم احرقه بالنار فمدفوع بان الله
تعم لم يجعل الكافر محلا للكفر وانما جعله محلا للفطرة الصحيحة كما وقع فى الحديث المشهور وهو باختياره السوء جعل نفسه محلا للكفر فلهذا لا يحسن ان يقال
لم جعل الله الكافر محل الكفر كالقياس الفاسد الذى ذكره الناصب وخلاصة الكلام فى هذا المقام ان الكسب باى معنى يرام لا يوجب خلاصهم عن
الشناعة والكلام الملزم ويجئ اليه الاشارة فى كلام المص قدس سره من ان العبد ان استقل بايجاد الشئ فى الوجود بطل ما قالوا وان خلقه العبد
لا يؤثر وان لم يستقل فلا يكون كاسبا ويكون الكل بقدرة الله تعم وهو مخالف للمفروض والبرهان وقال البزدوى الحنفى فى اصوله وشارحه الهندى
افعال العباد وان كان بقضاء الله وقدرته ومشيته وارادته وخلقه وايجاده لكنه قضى وقدر ان يحصولها ووجود ها الى الاختيار لان الفاعل يعلم خلق
منهم وجعلهم فى صورة الفاعلين الكاسبين وهذا جبر بصورة الاختيار منهم وانقطاع صورة الفعل شعر فجبر بمعنى واختيار الحق فلا ترك المعنى ولا تهدد
من اهل الصورة فهو جبرى من ترك المعنى فهو قدرى والحق الجمع بينهما انتهى الا انصاف ان الاختيار الصورى والكسب المحلى على تقدير تحصيل معنا يصلح





المراد بالشارح الهندى الشيخ شهاب الدين الزاولى الدولتابادى صاحب الحاشية المشهورة على الكافية فى النحو ١٢ منه

بجعله

فجعله سبباً للثواب ثم تفضل في المآل كما اشرنا اليه سابقاً اما جعله سبباً للعقاب فمشكل جداً لانه اذا لم يكن فاعلاً وكان كسب فعله صورياً كان
جعله سبباً للعقاب بحتاً اشقا عليه بلا سبب حقيقة العقاب جوراً وظلماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً مع انه لا يظهر وجه خلق الاختيار في العبد وجعله كاسباً
صورة وما اخوذ بالاختيار مال واما ما وصفه الناصب المخاطب الشارح بتعريض جهدهم لنيل ما ذكره في تحقيق الكسب فهي كالكسب لا حقيقة له ولا محصله لا ينفك عن الجهد
في ايراد التمحل لترويج هذا المطلب المستعجب مساعرهم عاجز عن كسب شيء ولا يبلغ لحقيقته ولقد ما ذكره من البيت فما يليه بين ان يطلب في نظمها وهما الا
على الشعور بمعزل عن وجه مناسبة كما قال اعزل ما كسب عند الشاعر غير ما يوتي السخن لكن ابوات معزله خاطر واسماء الشعر الاخوان الى هذا الناصب الشقي
كيف بذل الجهد وقواه في ترويج فاسد الاشعري الذي وافق هو اسمعنا علم انه ذلك الشيخ المبهم الذي ورث الحماقة من جهد البوسي وكما على العقل
ثم ساق ما لم يكن له عن الحماقة خلاص الثاني لعب عمرو بن العاص واولده مورد طعن العام والخاص حتى حكى ان رجلا راى يخطر نحو واحد من اولاد موسى
يمشي في الارض مرحاً متبختراً فقال الرجل لصاحب كان معه انظر الى هذا الاحمق انه يتبختر في المشي على وجه كانه يظن ان اباه لعب بعمرو بن العاص وانا
اظن ان ذلك الماشي كان ابو الحسن شيخ هذه البهائم والمواشي والله كاشف الغواشي **قال المصنف** رفع الله درجته وهذه الاجوبة
فاسدة اما الاول فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فان كان صدورهما عن العبد بالجبر صدر اصل الفعل منه وان قصد بينهما واتى
وعدوان الى القبائح عدلاً وعدوان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان نسبت الى الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك ليس بعلوم والعصمة ليلهم
آتي في نفس هذا الاختيار فانه ان كان صحيحاً امتنع اسناده الى العبد وكان صادراً عن الله تعالى وان لم يكن صحيحاً امتنع الاحتجاج به وايضاً اذا كان الاختيار
الصادر عن العبد موجباً لوقوع الفعل كان الفعل مستنداً الى فاعل الاختيار اما العبد او الله فلا وجه للتخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجباً
لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه وايضاً العادة غير
واجبة الاستمرار فيجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فيح لا ينفي التخلص بهذا القدر
اقول قال الناصب (?) خفضه الله اقول قد علمت ان معنى الكسب كما ذكره الشيخ واما هذه الاقوال التي نقلها عن الاصحاب فابليس في كتبهم ولكن ما اورد على
تلك الاقوال نجيب واما ما اورد على القول الاول وهو ان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهو يدعي انهما من جملة
الافعال واصحابنا قائلون بان الارادة مما يخلقه الله تعالى في العبد والعبد بهما يرجح الفعل فالحمد لله الذي انطقه بالحق على زعم منه فانه صرح اولاً
بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى ولكن ربما يذهب الى انه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقول الاختيار فعل اضطراري ولما قوله
بل يلزم التي في نفس هذا الاختيار فنقول ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقاً لله لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدور لله تعالى فالاختيار مقدوره تعالى
فيكون مخلوقاً لله فكيف يقول ان الفعل يخلقه الله عقيب الاختيار فيجوز ان الاختيار من الصفات التي يخلقها الله تعالى وكالاكل في العبد كسائر صفاته النفسانية
وكيفياتها المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يلزم ما ذكره من المحذور ولانا نختار ان الدليل صحيح لكن هو مستند الى العبد وهو صادر عن الله تعالى
ولما قوله واذا كان الاختيار صادراً عن العبد موجباً لوقوع الفعل كان الفعل مستنداً الى فاعل الاختيار الى آخر الدليل فجوابه انا نختار ان الاختيار
صادر عن الله تعالى لا عن العبد ولا نفي انما ان العبد ليس موجباً للفعل قوله لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا في نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه
قلنا ممنوع لما مر من ان الاختيار صفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك
الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح ولما قوله العادة غير واجبة الاستمرار فيجاز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه فنقول هذا
المدعي والمراد بالجواز هو الامكان الذاتي وان خالفته العادة ونحن لا نريد تخلصاً باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار انتهى **واقول** انه لم
ابقاء معنى الكسب كما ذكره شيخنا الناصب لا محصل له واما الاقوال الباقية فهي مذكورة في كتاب الطوالع للبيضاوي وشرح المقاصد للتفتازاني وغيرهما
من كتب اهل السنة فليطالع ثمة وسيعترف الناصب ان القول الثاني من هذه الاقوال مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة فعلم ان انكاره لذلك
عناد واما ما ذكره من ان الارادة من جملة الصفات دون الافعال فمنقوض لان ما هو من جملة الصفات هو المريدية واطلاق الصفة على الارادة مسامحة
من باب اطلاق المصدر وارادة المشتق وكذا الكلام في الكلام بل العلم والقدرة والحياة ايضاً من طالع صحاح الزنجاني ونحوه يعلم ان الارادة بمعنى
خواستن وكذا العلم بمعنى دانستن من الافعال والمصادر فضلاً عمن يدعي صرف عمره في مداولات العلوم والنوادر واما ما زعمه الناصب من ان ترتب
المقصود بخلاف مذهبه في هذا الباب ارتاح مذ ذلك كانه وجد تمرة الغراب فمدفوع بانه لا ينفعه بما اوضحنا سابقاً من ان اصل الارادة
مخلوقة لله تعالى والارادة الجازمة فعل للعبد ثم القول بان الاختيار فعل اضطراري انما يكون مكابرة كما ذكره الناصب لو اريد بذلك ان اختيار العبد مثلاً
فعل اضطر العبد نفسه اليه ولما اذا اريد انه فعل اضطره الله تعالى او غير العبد اليه وان قال له على سبيل الجبر فليس خروجه عن ذلك والا انما نشأ هذا
التوهم من مقابلة الاختيار بالجبر والاضطرار بعلم ان احد المتقابلين ربما يتعلق بالمقابل الآخر كتعلق التصور بالتصديق مع كونهما قسمين متقابلين
للعلم واما ما ذكره من الوجهين لانه لا يتبادر في الجواب فمبناهما على فهم ان مراد المصنف من الاختيار والارادة الذي حكم بكونهما فعل العبد اصل الاختيار
والارادة وقد علمت ان المراد الاختيار الجازم والارادة الجازمة ولما قوله فنقول هذا هو المدعى والمراد بالجواز الامكان الذاتي الى آخره فظاهر انه اراد به
ان ما ذكره المصنف جواز ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه منافيا والمراد بالجواز المأخوذ في هذا المدعى والامكان الذاتي الذي يكفيه

العادة وانت خبير بانه اذا سلم امكان ان يوجد الاختيار ولا يخلق الله الفعل عقيبه وسلم ان العادة غير واجبة الاستمرار فما المانع من خروج الامكان الى
الفعل وكيف يحصل الامان من لو وقوع بان لا يخلق الله الفعل عقيب وجود الاختيار **قال المصنف** رفع الله درجته واما الثاني فلان كون
الفعل طاعة او معصية اما ان يكون نفس الفعل الخارج او امرا زائدا عليه فان كان الاول كان بقضاء من الله فلا يصدر عن العبد شيء البتة فيبطل العذر
وان كان الثاني كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد واذا جاز استناد هذا الفعل الى العبد فليجز استناد اصل الفعل واي ضرورة للتمحل بمثل هذه المغالطة
الفاسدة الذي لا تنهض عذرا لا عند الله ولا عند الخلق واي فرق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والاخر صادرا عن العبد وايضا دليلهم آت في
هذا الوصف فان كان حجة عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل
موافقا لاوامر الشريعة وكونه موافقا للامر الشرعي امر اعتباري انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل المطابق للامر فان كان طاعة والا فلا وحينئذ لا يكون للفعل مستند
الى العبد لا في ذاته ولا في شيء من صفاته فينتفي هذا العذر بالكلية كما انتفى عندهم الاول وايضا الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ولهذا ذم الله تعالى ابليس و
فرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا من الله
تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التي تصدر من العبد اذا كانت صادرة عنه تعالى امتنع وصفها بالقبح فلا يكون معصية فلا
يستحق فاعلها الذم والعقاب فلا يحسن من الله تعالى ذم ابليس ولعنه وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلا يتحقق معصية من العبد البتة
وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملوء من المناهي والتوعد عليها وكل ما نهى الله عنه فهو قبيح اذ لا معنى للقبيح عندهم الا
ما نهى الله تعالى عنه مع انها قد صدرت من ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ما صدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله تعالى
لا غير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا هف واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد
اعتذارهم بما لا يعلمونه وهل يجوز لعاقل منصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول في هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى
القول بما لا يفهمه القائل ولا السامع ولا بد لكل عاقل يدفع عنه ما التزم به واولا فان هذا الدفع وصف من اوصافه والوصف بما يعلم بعد العلم بالذات فاذا
لم يفهمه كيف يجوز لهم الاعتذار به فلينظر العاقل في نفسه قبل دخوله في رمسه ولا يبقى للقول مجال ولا يمكن الاعتذار بمثل هذا المحال انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول القول الثاني الذي ذكره في معنى الكسب مذهب القاضي ابي بكر الباقلاني من الاشاعرة وعنده ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة ب
مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله
تعالى كما في لطم اليتيم تأديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره وهذا
مذهب القاضي وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب من الاشاعرة لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد في التأثير في اصل الفعل ما اثره في الصفة بلا
فرق وهذا الابطال مشهور في كتب الاشاعرة فليس من خواصه اما ما قيل او ورد على معنى الكسب فيما هو مذهب القاضي فغير واردة عليه ونحن نبطله حرفا
بحرف فنقول ما قوله كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لاوامر الشريعة وكونه موافقا للامر الشرعي امر اعتباري انما هو شيء يرجع الى ذات الفعل الى اخر الدليل
فجوابه انا لا نسلم ان كونه موافقا لاوامر الشريعة شيء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه لا يبقى صفة للفعل بل هو ذات
الفعل فهو باطل وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لا نسلم عدم جواز استناده الى العبد والقائل بالصفة وهذا اول الكلام
ثم ما ذكره ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله تعالى فلو كان اصل الفعل صادرا
من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع
لا العقل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كما مر قوله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع
وصفه بالقبح قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكلما كان صادرا من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد
ويجوز وصفه بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله واما قوله واما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات ما لا يعقل غير معقول فنقول هذا القول
ان صدر عن الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيئا ينسب الى العبد اوصافا فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب والعقاب ولكنه
غير معلوم الحقيقة وعلى هذا لا وجه للاشكال في الكلام انتهى **واقول** لا يخفى ان القاضي انما عدل عن مذهب شيخه الاشعري الى هذا المذهب لما رأى فساد
ذلك فهو شاهد لنا على ان التعسف من مذهب كلام الاشعري واعتراض الناصب فيما كلام القاضي شهادة بانه لم يجد في الكسب تفسيرا له محصل ولهذا ادعى
بعضهم انه غير معقول ولا معلوم كما نقله المصنف قدس سره وكفى بذلك شناعة واما ما ذكره من ان هذا الابطال مشهور مذكور في كتب الاشاعرة آه
فنقول نعم مذكور في كتب متأخري الاشاعرة لكنه من مخترعات الامامية فهم واعتراض المعتزلة قبل ذلك بسبعمائة سنة تقريبا ووضوح ان الاشاعرة لا
يهتمون بابطال مطالب انفسهم بل هم مصرون على امثال هذا الدفع من الابطال [illegible] حتى يكون وجوده في كتب من تقدم
من الاشاعرة او الامامية ممكن بالله واما ما ذكره في اول الحرف من جوابه فمخرافة عن الحق لان غاية ما يلزم من جواز استناد صفة الفعل الى العبد ان يكون
وصف الفعل متعلقا بالحسن والاعلام وهو وصف محال [illegible] ثواب العبد وعقابه مثلا عليه واما ما ذكره بقوله فجوابه ان الطاعة حسنة آه
[illegible] من بطلان كون الحسن والقبح شرعيين [illegible] بانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى [illegible] مواخذة المحل بالقبح [illegible]

نوع

تعالى واما ما ذكره من ان مراد القائل ان صحة الشيء بحسب الحكمة او رضا الفاعل الخ فمنشؤه عدم التأمل لكلام القائل تعصبا اخرى ويتوجه عليه ما يتوجه على ذلك في
رده في الكلام فلا يصلح لبناء المذهب عليه والاحتجاج به على الاقوام وكفى بهذا خللا ونقصانا في الكلام **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الثالث**
عشر في ان القدرة متقدمة على الفعل ذهبت الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التي للعبد متقدمة على الفعل وقالت الاشاعرة هنا قولا عجيبا غريبا هو
ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات منها تكليف ما لا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان
اجماعا منا ومنهم فان كان قادرا عليه حال كفره فانقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف ما لا يطاق
وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والفعل ليس عليه وقد تقدم وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزمهم خرق الاجماع من ان الله
تعالى امره بالايمان عندهم انه امر في الازل بل نهى فكيف لا يكون مكلفا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الحادثة مع الفعل وانها
يوجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا يوجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه
وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هي حالة الفعل هذا خلف
محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا يستلزم اجتماع النقيضين اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا
اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة ح ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور
فتعين ان يكون موجودة معه وهو المطلوب هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى واما ما ذكره من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان
قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان يكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان لم يكن قادرا لزم تكليف ما لا يطاق فالجواب انا نختار
انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولا يلزم وقوع تكليف ما لا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة فهذا
او يكون ضده متعلقا للقدرة م
الشرط حاصل في الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذي هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا انتهى **واقول**
قد اجاب اصحابنا عن الدليل الذي نقله عن الاشاعرة اولا بالنقض بالقدرة القديمة فانه يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها
قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية الفعل انما يجب في زمان تعلق القدرة به قلنا فليجز مثله في القدرة الحادثة وقولهم يكون
نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق معنى قولهم حصول الفعل قبله وقت محال ان اريد به معنيان الاول
ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل مشروطا بشرط كونه قبله محال والثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصوله لكن غير مشروط بشرط كونه
قبله محال ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان هذا المحال لم يلزم من وجود الفعل
في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه قبله بل مع فرض كون ذلك الزمان قبل زمان الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا لا ذات
الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل الامتناع بالغير وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني غير محال فانه
يمكن ان يزول عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين في هذا
كما في قعود زيد محال بشرط قيامه اذ يمتنع كونه قائما قاعدا وليس بمحال في زمان قيامه اذ يمكن ان ينعدم القيام ويوجد بدله القعود هذا واما
ما ذكره في جواب لزوم المحالات من ان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة الخ فمردود
بانه مبني على ان القدرة متعلقة باحد الطرفين وقد مر ما فيه فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى
القدرة انما هي لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هي حالة الاستغناء عن القدرة لان الفعل حالة الوجود
يكون واجبا فلا حاجة الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة البتة لان المؤثر في الموجودات كلها هو الله تعالى فبحثهم عن القدرة ح يكون من
باب الفضول لا خلاف مذهبهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة يخرجه من الاضطرار حتى يصح كونه
محلا للثواب والعقاب اذ لو لم يكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لا يتحقق حصول الاختيار والله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ولا يلزم من عدم
كون القدرة مؤثرة في الفعل الاستغناء عنه من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنه فضولا انتهى **واقول** من البين ان الصفة التي تخرج الاتصاف
بها العبد من الاضطرار في الفعل يجب ان يكون مؤثرة في الفعل والا لكان لغوا ضائعا وايضا اذا لم يكن القدرة مؤثرة كيف يعلم حدوثها مع الفعل وكيف
يتحقق به حصول الاختيار مع ان القول بالصفة لا معنى له وايضا قد مر ان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة وقال شارح العقائد انها صفة ازلية تؤثر في
المقدورات عند تعلقها بها فاذا لم يكن قدرة العبد مؤثرة لم يكن قدرة واما ما ذكره من ان الله تعالى حكيم يخلق الاشياء لمصالح لا يحصى ففيه انه لم يرد
ان مصلحة خلق القدرة منحصرة في التأثير حتى يتجه ان يقال يحتمل ان يكون للحكيم في خلقه مصالح اخرى لا يحصى بل الكلام في ان المصلحة في خلق القدرة في
العبد كما يدل عليه مفهومها هو التأثير في الفعل فاذا لم يكن مؤثرة لم يكن حاجة في ذلك الى خلقه ويكون البحث عنه من هذه الجهة فضولا وهذا انما
لا يعتد البحث عنه من جهة اخرى ومصلحة اخرى ومثل الذي ذكره الناصب لا يمثل ان يقال مثلا ان الفرس مخلوق لمصلحة الكتابة فاذا قيل لان هذه المصلحة
لا يظهر في الفرس فيكون القول به عبثا مثلا اجيب بانه يجوز ان يكون في خلق الفرس مصالح اخرى لا يحصى وفيه مما لا يخفى هذا وتوهم
الناس تأثير القدرة في الفعل اكثر من تأثير الاله فلا بد من بيان قبح ذلك اذا كان فاقد الاله قوة تأثيرها عند كون يعلى في التراب

منكون الكافر مؤمنا ولي في قول الايمان وثوابهم في قولهم بتعذر تقدم القدرة على الفعل متى يعتقد واحد منا على الانتقال من الشمس الى الظل ان تعلم بهذا وهو في
الشمس حتى كنتم مذهبكم وان تعلم وهو في الظل فاي حاجة الى القدرة ح فان قالوا نعتقد حالة الانتقال قلنا الجسم بين كونه في الشمس وكونه في الظل حالة
حالة الانتقال لا يكون متقدما على احدهما متأخرا عن الاخر ويقال لهم لم تعتقدون في رجل قتل نفسه انه قدر على قتلها وهو حي فهو الذي نقول وهو ميت نكلف
بهذا المستحيل ان يقتل ثم اذا كان عند حصول الموت بالقتل فعلى اي شيء قدر قال **المصنف** رفع الله درجته ومنها الزام حدوث قدرة الله او قدم
العالم لان القدرة مقارنة للفعل فح يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله قديمة يستحيل ان يكون حادثة والعالم يمتنع ان يكون قديما لان القدم
مناف للقدرة لان القدرة انما تتوجه الى المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر ومن العجب انهم بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد
والكلام في احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة في الفعل البتة وانه لا مؤثر غير الله فاي فرق بين القدرة واللون والطعم وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا
كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتأثير وقال ابو علي بن سينا رادا عليهم لعل القائم لا يقدر على القعود انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حاصل هذا
الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره تعالى اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره وقدم
حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية لها تعلقات في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل
حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا في القديمة انتهى اجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة
في الماهية للقدرة الحادثة التي لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ثم ان القدرة القديمة متعلقة
في الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع
تعلقها المعنوي قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره واما ما ذكر من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة في الفعل
فبالحري ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة ثابتة في العبد وهي من الصفات الكمالية فيبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم
كونه مؤثرا في الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لم يباحث عنها واما قوله ان لا فرق بينها وبين اللون فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق
بان اللون لا نسبة له الى الفعل والقدرة تتعلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق ويترتب على فعله الثواب
والعقاب للتكليف والله اعلم قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي بحيث
متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي
قبل الفعل والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود بل هي الى كل مقدور غيرها
بالنسبة الى مقدور اخر وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ الاشعري
ارادوا بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية
فلذلك قالوا بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابي علي بن سينا من ان القائم لا يقدر على القعود فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى انه حصل له القوة العضلية انتهى
واقول وبالله التوفيق ان جواب شارح المواقف مما ذكره شارح التجريد الجديد بعينه من غير ان يعلم به وكنت اظنه واردا الى الان وما سنح
عند النظر في هذا المقام انه مردود لان كلام المصنف على الزام اخر للاشاعرة بناء على انهم لما ذهبوا الى ان صفاته تعالى موجودة زائدة على ذاته
فقد صرحوا بانها ليست جواهر بل اعراض فيلزمهم مثل ما لزم النصارى القائلين بالذوات القديمة فلا بد ان يكون اعراضا لا تختص الموجود في الجوهر والعرض
فالزام التفرقة بين القدرة الالهية وقدرة العبد بكون احدهما عرضا لا يجوز بقاؤه دون الاخر تحكم فقصد به الفرار عن الالزام فظهرت
اللازم لهم في الحقيقة امران احدهما ما ذكرناه من التحكم الباطل والاخر ما ذكره المصنف من الالزام الوارد في حال التأخي استفادته من كلام شارح
المواقف مع اداء ذلك الى تفويت مطلوبه فضحك منهم وبكى على الحمار الذي اشار اليه الشاعر بقوله **شعر** رب الحمار لا يستفيد لنفسه
وزمانه في ماله اذنان واما ما زعمه من ان كلام الرازي يصحح وجه الجمع بين المذهبين ففاسد اذ يتوجه عليه ما اعترض به صاحب المواقف ايضا
وحاصله ان الامام ان اراد بالقدرة القديمة فليست مستجمعة لشرائط التأثير وان اراد الحادثة فليست مؤثرة واما ما ذكره من انه يخرج بهذا
جواب ابي علي بن سينا فهو مدخول بما يتصل بذلك من كلام ابي علي لنصر جوابه بان القدرة ليست الا القوة التي يكون له التأثير بالقوة ورد
على من فسرها بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير فكيف يرد عليه بهذا التفسير وهو الحكيم الاستاذ المتقن للاوضاع والقوانين وقد بالغ في ذلك
حكم بانه على القائلين بهم من بعض الاوائل الذين وافقوهم من الاشاعرة حيث قال في فصل القوة والفعل والقدرة والعجز من الهيات الشفاء قد
بعض الاوائل كغاريقون منهم ان القوة يكون مع الفعل ولا يتقدم وقال بهذا ايضا قوم من اواخر بعيده بحين كثير فالقائل بهذا القول كانه
يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اي لا يمكن في جبلته ان يقوم ما لم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس في جبلته ان ينحت بابا فكيف ينحت فهذا القائل
لا محالة غير قوي على ان يرى ويبصر في اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى انتهى وايضا اشتهر من ان القدرة صفة يؤثر على وفق الارادة
وكذا التفسير الذي نقلنا سابقا عن شارح المقاصد يدفع وقوع اطلاقه على ما يستجمع الشرائط ويشعر بانه اصطلاح حديث وقطع بعبد كمال عرفي

القدرة

الفاصل ويكفي للخلاص عن تلك الجميع الخواص ولات حين مناص **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع عشر** في ان القدرة صالحة للضدين
ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين وهذا مما لم تعقلوا فان القادر هو الذي اذا شاء ان يفعل
فعل وان شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لا يكون الاخر مقدورا فلم يلزم من نفيه القادر لانه اذا شاء ان يترك لم يترك انتفى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله بل ان
القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق
الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك ان ما نجده عند صدور واحد من المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر ومذهب المعتزلة ومن
تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وانا اقول ولعل النزاع لفظي لا على الوجه الذي ذكره
الامام الرازي فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له تعلق
ذو تعلق واحد والمعتزلي لا يقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد له تعلق بضده بل يقول ان القدرة
الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين وهذا لا ينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظي فتامل واما ما ذكره من انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم يصلح القدرة
للضد لا يكون القادر قادرا على عدم الفعل وهو الترك فيكون مضطرا لا قادرا فالجواب عنه انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان
اريد ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه ونلتزمه ولا نسلم ان مثل هذا يسمى مضطرا فان الاضطرار
بمعنى امتناع الانفكاك لا يجامع القدرة الاترى ان من احاطه بنا من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون في مكانه بالاجماع
منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره انتهى **واقول** مراده القول بان القدرة مع الفعل يهدم ما بنا عليه من كون ملوما مذموما
واما ما اظهره التفرد به من جعل النزاع لفظيا فساقط جدا وهو دليل كونه منفردا بانه وذلك لانه مبني على ما خان الناصب فيه او لا حيث جعل القدرة بالواحدة
وبدل اصل صلاحيتها للضدين بتعلقها بهما فان المسألة على وجه عنون به المص ههنا وغيره في غيره هو ان القدرة صالحة للضدين وقال الناصب عند تقرير
المبحث اقول مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لا تتعلق بالضدين ويدل على ما ذكرنا من ان الكلام في اصل القدرة وبلا قيد الوحدة وفي صلاحيتها
دون تعلقها كلام شارح العقائد في مسألة الاستطاعة حيث قال ان القدرة صالحة للضدين عند ابي حنيفة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة انتهى وهذا موافقة من ابي حنيفة مع المعتزلة في موضعين
احدهما في المسألة التي نحن فيها وهو ظاهر والثاني مسألة بقاء الاعراض فان في قوله هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان تسليم لاستحالة بقاء الاعراض
كما ذهب اليه المعتزلة وهو معتزلي عند التحقيق ولهذا قالت المتاخرون من المعتزلة في الفروع الفقهية ومنهم الزمخشري الحنفي وبعد الاطلاع على هذه
الخيانة التي ارتكبها الناصب كما في مقام الاجماع يظهر للناظر فساد ما فرعه عليه في مقام التفصيل ولعله اخذ ذلك من كلام نقله شارح العقائد بعد الكلام
الذي نقلنا عنه قبيل ذلك ثم رد عليه الناصب عن ذلك الكلام بنحو تغيير على وفق هواه او نسبة ذلك لمخالفته لما هواه قال الشارح فان اجيب بان المراد ان
القدرة وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا يكون الا معه حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة بالفعل وما يلزم مقارنتها
للترك هي القدرة المتعلقة بالترك واما نفس القدرة فقد يكون متقدمة متعلقة بالضدين قلنا هذا مما لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو من الكلام انتهى
واما ما ذكره من الجواب عن الزام المص فمردود من وجهين احدهما ان المص قد تمسك على ما ذكره بما فات عنه وهو القدرة والناصب لم يتعرض له وحور كلام
المص على وجه آخر واعترض عليه بالترديد الذي ذكره وحيث كان الاعتراض على كلام نفسه فحصر الاعتراض فيما ذكره ممنوع بل يتوجه عليه من الفساد
والخلل ما لا يخفى وثانيهما ان ما ذكره من التنوير مظلم وذلك لان من احاط به البناء من جميع جوانبه ان كان لتلك الاحاطة المستلزمة لعدم الانفكاك بفعل نفسه
فيصدق عليه انه كان قادرا قبل ذلك على الانفكاك من ذلك المضيق فيكون قدرته صالحة للضدين وان كان باجبار غيره وادخاله اياه في ذلك المضيق بحيث
كان مسلوب القدرة عند الانتفاع في ذلك المضيق لا يصدق عليه انه كان قادرا على شيء فلا يصدق عليه انه قادر على الكون في ذلك المضيق لان العرف انما
يحكم على قدرته اذا كان قبل ذلك قادرا على الكون وعدمه المعروض خلافه فقوله انه قادر على الكون في مكانه كذب كما لا يخفى على ان دعوى الاجماع في ذلك
مردود بما ذكره الرازي في بعض كتبه حيث قال عند تحرير محل الخلاف الواقع بين المعتزلة والاشاعرة في هذه المسألة الاختلاف الثاني ان الممنوع من جميع
اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في
ذلك المكان فالذي يذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلاثة مسالك الاول انه لو لم يكن الحائط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا
منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا كان قادرا على السكون وقد عدم كل مانع فالتمكن لازم بالضرورة واما بيان انتفاء اللازم فهو ان المتمكن من
الشيء يشترط عندنا ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى انتهى **قال المصنف**
رفع الله درجته **المطلب الخامس عشر** في الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لان الارادة
صفة تقتضي التخصيص وانها نفس الداعي وخالفت الاشاعرة في ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله
ومستندا اليه وانه لا مؤثر الا الله فاي دليل يدل لهم على ثبوت الارادة وكيف يمكنهم ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل

كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما تختص باحد المقدورين بالوقوع دون الآخر بامر غير القدرة الموجبة وهو العلم التابع للمطلب الذي
اختاره لانفسهم بعد علمهم بما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات
ويجحد الوجدانيات وهل يشك عاقل في انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الاختيارية وحركته الجمادية وهل يسوغ للعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه
وبين ربه وهل يتم له الاحتجاج عند الله تعالى بانى اتبعت هؤلاء ولا يسئل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله وهل سمعت تحريم التقليد في الكتاب
العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فما يكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ وقد طولنا في هذا الكتاب ليرجع الضال عن ضلاله ويستمر المستقيم على
معتقده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا المطلب لا يتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لا يقدرون على اثبات
صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله وانه لا مؤثر الا هو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة والارادة
في العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرين في الفعل لا يوجب عدم ثبوتهما في العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات فذكره من كثرة
التطويل الذي كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت في تطويلاته **شعر** لقد طولت والتطويل حشو وفيما قلته نفع قليل وقالوا الحشو في التطويل لكن
كلامك كله حشو طويل **واقول** قد تبين سابقا بطلان ما ذكره الناصب فيما سلف على وجه لا مزيد عليه ولا يتوجه ما اتى به الناصب ذكر واما
نسبة المصنف الى الطامات وحبائل الحشو في العبارات فهو مما يليق بامثاله الحشوية الملقبين بالحشوية ان يودي كلام المصنف العلم العلامة حشوا وتطويلا لا
الى طائل كما لا يخفى على منصف عن التعصب متعمد وانما نسبه الناصب الى التطويل لبعده عن فهم كلام اهل التحصيل وكونه عن المصنف في فرسخ وعن ميل معاني
في شعر المسروق ما لا يخفى من الحشو المردود اما في البيت الاول فلان قوله الطويل حشو غير صحيح لان الحشو مغاير له كما في علم المعاني فيكون تطويلا لا
واما في البيت الثاني فلان قوله طويل حشو لا يناسب مقصوده لان المردود هو التطويل لا مطلق الكلام الطويل وها انا اقول تضمينا بلفظ انشد من شعره
الحشو الذي هم مخاطبا اياه بما يستحقه من الطعن والشتم الا انه **شعر** اراك على شفا حرف عظيم بما اهجيت من فضيم لعل الناس لم تونق ادبا لكي
هم كلهم كالادبم وانت الحشو تعزى الحشو جهلا الى العالي كلام من عليم برلعنه كوخى من كلام بر لعنه عصا لسيد الكليم اما انت الذي اكثرت حشيا
فقد تغوى بهما الى الجحيم وكم الغت من لفظ ركيك وكم دنست من قول عقيم لاوهن من بيوت العنكبوت واوهى من قوى لعظم الرميم لتبلغ دائما من جوع جهل
فضولا قد طبع اللئيم نقيد القول من سلف الى من مرادا رد المليم كذا بنيانه في سالف الدهر جرى مجرى الكلام المستقيم كمن ياكل خرى
من جانبه الحق لما قد كان خبزا في القديم لقد تشد وانشد ناجزا فذوقا منا العزيز الكريم جزاء عاجلا هذا ولكن ستصلى اجلا نار الجحيم
لقد ما جئت لدين الله نقضا فقد ذر واضح عند الكريم وماج الطبع مع حلمي وحيية معاذ الله من غضب الحليم **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب السادس عشر في المتولد ذهب الامامية الى ان المتولد من افعالنا مستند الينا وخالف اهل السنة في ذلك وتشعبوا في ذلك و
ذهبوا كل مذهب فمعمر ذهب الى انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا الفكر وقال
النظام لا فعل للعبد الا ما يوجد في محل قدرته وما تجاوزها فهو واقع بطبع المحل وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى وخالفوا الكل
ما هو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها فيحسن المدح والذم ونوبخ على القتل
بالضرورة عندنا ومن كابر في حسن مدح الكاتب والبناء المجيد في صنعتهما المبرعين بهما فقد كابر مقتضى عقله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ترتبا فاثبتوا التوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة
المفتاح وللمعتزلة في ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل
ومباشر وكاسب له وكذا ما يترتب على افعاله وان اوجده الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا انتهى **واقول** ما اعتمد عليه في ما
بيناه مرارا من استناد بعض الممكنات كصدور الافعال الى العبد دونه تعالى وبما اوضحنا من ابطال القول بالكسب وانه لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى
حاصل فتذكر واستقم كما امرت **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب السابع عشر** في التكليف لا خلاف بين المسلمين في ان الله تعالى كلف
عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصي وان التكليف سابق على الفعل وقالت الاشاعرة هنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة
الفعل لا قبله وهذا يلزم منه محالات انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لما ذهب الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لا يكون
الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء لزم من القول الاول انتهى **واقول** انت عرفت بطلان القول الاول فيلزم ابطال ما
ينشأ منه من القول الثاني والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وهذا يلزم منه محالات الاول انه يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل
حالة وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا نسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل لما اوجبه
القدرة الحادثة فهو مقدور لتلك القدرة التي اوجبها وكذا فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا له لانه صار مقدورا وتعلق به التكليف ولا
محذور فيه انتهى **واقول** هذا المنع مكابرة بل مخالف لاجماع العقلاء كيف ولو كان الواجب مقدورا لكان حركة المرتعش والساقط من المنارة مثلا
مقدورا ايضا وهو سفسطة لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته الثاني يلزم ان لا يكون احد عاصيا البتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا
لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحالة العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم

ومن الحشو

العصيان

العصيان ثابتاً بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى افعصيت امري ولا اعصي لك امرا لان وقوع عصيانك قبل يلزم انتفاء العصيان الذي هو المخرج عن الطاعة
اليه فلينظر العاقل لنفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذين طعنوا في الضروري فان كل عاقل يعلم بالضرورة من دين النبي ان الكافر مخاطب بالايمان
يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم فى ... الى هذا القول المخالف لنصوص القرآن انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول الامر عندنا قديم ازلي فكيف يتسبب العصيان الا عند ما لم يكن ثابتا الا حالة الفعل واما قوله حالة العصيان حال عدم الفعل
فنقول نعم لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المأمور او لا يفعل فان فعل المأمور فهو مطيع وان فعل غيره فهو عاص فالطاعة
والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يكون العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه والحاصل ان العصيان
الامر مخالفة واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا مع هذا
الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا واما قوله والعصيان ثابت واقامة الادلة على هذا المدعي فهو من باطلاته واقامة الدلالة بل الكثرة على مدعي
ضروري في الشرع متفق عليه انتهى واقول يظهر من كلام الناصب ههنا انه جاهل بمذهبه فان الامر الذي صرح به اهل مذهبه هو الامر
المعنوي الذي لا معنى له كما سيجيء تحقيقه في مسائل اصول الفقه دون الامر التنجيزي والتكليف انما هو بالامر التنجيزي لظهور ان المكلف لا اطلاع له على الامر
المعنوي الازلي واما ما ذكره من منع ما زعم قول المص وهو ان حالة العصيان حالة عدم الفعل فهو منع وارد لكن نعلم قطعا ان الناصب خان في النقل
وانما قول المص ان العصيان حال عدم الامر وهذا هو الذي يرتبط به ما في كلام المص ولم يقبل المنع كما لا يخفى وكيف يقول فاضل فضلا عن المص
العلامة ان العصيان حال عدم الفعل مع ان العصيان ليس الا فعل المعصية كما ذكره الناصب ايضا واما اقامة المص الادلة الكثيرة على المدعي
الضروري فضروري لانه لان الكلام مع من كان من شأنه المكابرة على الضروري فيلزم مسبوق الكلام على قدر فهمه والتكلم معه على مقدار عقله كما قال
شعر صد بره پیش کرده ام از عقل تو لحوش تا بو که این سخن بمذاق تو در شود قال المصنف رفع الله درجته الثالث لو كان التكليف
حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالي باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف
اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره والاول يستلزم تحصيل الحاصل والثاني يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض
وايضا هو المطلوب ويستلزم التكرار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف قوله يستلزم تحصيل
الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال بل هو ههنا كذلك لان التكليف وجد مع القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل
فلا محذور انتهى واقول يكفي في اظهار غباوة الناصب كلام الفاضل البدخشي الحنفي في شرح المنهاج حيث قال اقول والحق في هذه المسألة ان التكليف
قبل المباشرة والا لزم ان لا يكون الكافر حال كفره مكلفا بالايمان ولا تارك الصلوة بالصلوة بعد دخول الوقت وان لا يأثم تارك المأمور به اصلا
وقال الشارح العضدي اعلم ان هذا محل المناقشة لفظية لا خلاف في ثبوت التكليف بالفعل قبل حدوثه وينقطع بعد الفعل وانما الخلاف في انه
هل هو باق حال حدوثه لا ينقطع ام لا آه واما ما الزمه المص من لزوم تحصيل الحاصل فهو مما ذكره الشارح العضدي في هذا المقام بعبارة اخرى وهي
لزوم ايجاد الموجود واجاب عنه الفاضل التفتازاني والشارح البدخشي للمنهاج بما ذكره الناصب ههنا ظنا منه انه وجد تمرة الغراب وليس العرب
الامر اليه مع انه غير متوجه على عبارة الكتاب ايضا لان اللازم من كون التكليف بالفعل الثابت الموجود حال التكليف كما ذكره المص هو تحصيل
الحاصل الثابت بتحصيل سابق على هذا التحصيل لا بنفس هذا التحصيل كما لا يخفى وسيجيء لهذا مزيد ايضاح في المسائل الاصولية ان شاء الله تعالى قال المصنف
رفع الله درجته المطلب الثامن عشر في شرائط التكليف ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة الاول وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم
فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح من الرجل ان يقعد في داره عبيدا يريد ان يشتريهم وهو في منزله وحده ويقول يا سالم قم ويا غانم كل
كل عاقل يسفهه وهو الى الانسان الموجود اقرب وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا تكليف المعدوم ومخاطبته والاخبار عنه فيقول الله تعالى في الازل
يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولا شخص هناك ويقول انا ارسلنا نوحا ولا نوح هناك وهذه مكابرة في الضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت
جواب هذا في مبحث اثبات الكلام النفسي وان الخطاب موجود في الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسي ويحدث التعلق عند وجودهم ولا قبح في
هذا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الاشتراء لا يعد سفيها ثم ما ذكر ان الاشاعرة جوزوا
تكليف المعدوم فقد بينا ما اثبته في الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل
فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم واقول قد بينا عند ابطال الكلام النفسي ان الكلام النفسي يرجع الى العلم كما يدل عليه قول
الناصب ههنا فان من زور في نفسه كلاما يخاطب به آه والكلام ههنا في صحة الخطاب بالامر والنهي فاثبات الكلام النفسي على الوجه المذكور لا ينفع
في الامر والخطاب في الازل ولو اريد بالكلام النفسي الازلي ما يتحقق في ضمن الخطاب بالامر فهو كالخطاب بالامر تبع غير معقول ايضا كما لا يخفى ثم
ما ذكره من ان ما نسبه المص الى الاشاعرة من جواز تكليف المعدوم ينافي ما نسبه اليهم سابقا من ان التكليف مع الفعل مردود بان غايته ما يلزم من ذلك
توجه اعتراض اخر على الاشاعرة بتناقض اقوالهم لا على المص نعم لو لم يثبت النقل في احد الموضعين لتوجه على المص انه خان في النقل وهو بحمد الله تعالى برئ
عن ذلك كما لا يخفى على المتتبع والله اعلم قال المصنف رفع الله درجته الثاني كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الصبي ولا المجنون المطبق

خالفت الاشاعرة في ذلك وجوّزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلوة وتركها وترك الصوم والحج والزكوة

وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبي حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى

يفيق وما ذكره افتراء محض كما هو عادته في الافتراء والكذب في الاختراع انتهى **واقول** ما ذكره مضمون الحديث لا مذهب الاشاعرة والدليل عليه انهم جوّزوا

تكليف المعدوم كما مر فتبادر ذلك فلا يستبعد منهم القول بجواز تكليف الصبي والمجنون بل تكليفهما اولى بالجواز من تكليف المعدوم كما لا يخفى وكيف يكون ذلك مع

نص احتجاجهم والرد عليهم في كتب الاصول فانهم احتجوا بان الامر بالمعرفة ان توجه على العارف لزم تحصيل الحاصل والا ثبت المطلوب لاستحالة معرفة الامر ومثل

معرفة الامر وبان الغرامة تجب على الصبي والمجنون ولقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وانتم سكارى والجواب المعرفة واجبة عقلا لا بالامر وايجاب الغرامة لا

يستلزم الوجوب على المجنون والصبيان بل وجوب ضمانه على السالف وثبوت الزكوة في اموالهم لا تعلقات بافعالهم وليس ذلك تكليفا لهم بل هو من باب الاسباب

والتكاليف المتوجهة الى الولي وصلوة المميز وغير ما مر بها من جهة الشارع بل من جهة الولي وخطاب بمفهوم الصبي بخلاف خطاب الشارع وبان المراد بالسكارى

منهم من ظهر منه مبادي الطرب لم يزل عقله عنه وهو الثمل وايضا قال الشارح البدخشي للمنهاج عند قول المص المسئلة الثانية لا يجوز تكليف الغافل

من احال تكليف المحال واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور صاروا الى جوازه ومنعه بعضهم اه ولا ريب ان المجوزين للتكليف

بالمحال هم الاشاعرة وتكليف الغافل يشمل تكليف الصبي والمجنون فصح ما نسبه المص ههنا اليهم كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته

الثالث فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه وخالفت الاشاعرة في ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف فهمه

ومعرفة المراد منه مع انه لم يوضع لشيء البتة ولا يراد منه شيء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذا انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول مذهب الاشاعرة انه لا يصح خطاب المكلفين بما لا يفهمونه مما يتعلق بالامر والنهي وما لا يتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم

الى جواز المخاطبة بما لا يفهمه المكلف كالمقطعات في اوائل السور ولكن ليس هذا من مذهب العامة انتهى **واقول** يكفي في صدق كلام المص كون ذلك مذهبا

لجماعة من الاشاعرة كما اعترف الناصب واما التشنيع في ذلك فراجع الى الكل بدليل قول شاعرهم چو از قومی یکی بی‌دانشی کرد نه که را منزلت ماند نه مه را

قال المصنف رفع الله درجته **الرابع** امكان الفعل للمكلف فلا يصح التكليف بالمحال وخالفت الاشاعرة فيه فجوّزوا فيه تكليف الزمن

الطيران الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه وولد له وان يعاقبه على ذلك وتكليفه الصعود الى السطح العالي بان يضع رجلا في الارض

ورجلا على السطح وكيف من ذهب الى هذا نقصان في عقله وقلة في دينه وجرأة على الله تعالى حيث نسب اليه ايجاد ذلك بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا

الا بما لا يطاق وترى ما يكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدي الله تعالى وسأله لم ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وانه لا يكلف الله

نفسا الا وسعها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد عرفت في الفصل الذي ذكر فيه تكليف ما لا يطاق على ثلث مراتب ولا يجوز التكليف بالوسطى

دون الثالث والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابي جهل بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلي والاستقراء يحكم بان التكليف بما لا يطاق لم يقع ولقوله تعالى

لا يكلف الله نفسا الا وسعها هذا مذهب الاشاعرة والعجب من هذا الرجل انه يفتري الكذب ثم يعترض عليه فكانه لم يتفق له مطالعة كتاب في الكلام

على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة وتقريرهم انهم عقائد الاشاعرة فلم يستحي من الله ومن الناظرين في كتابه والله هو الهادي

والمرجو **واقول** قد سبق في الفصل الذي ذكره الناصب تفصيل المراتب على الوجه الذي ذكره لا يسمن ولا يغني من جوع وان ما ظنه افتراء

من المصنف عليهم من قبيل ان بعض الظن اثم لكن الناصب العاجز المسكين بحيث لا يقدر على اخراج نفسه من كيسه يرد للتشنيع تعبد المزخرفات من كلام

اسلافه وتارة ينكر مذهبا اخرى يطير من غصن الى غصن ولا يحصل له شيء من ذلك انشاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس**

ان يكون الفعل مما يستحق به الثواب والا لزم العبث والظلم على الله تعالى وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شيء من الافعال بل

جوزوا التكليف بما يستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق بفعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات فلزمهم من هذا ان يكون المطيع

المبالغ في الطاعة من اسفه الناس لتحمل الجهل حيث يتعب بما له ويبذر في فعل شيء مما يكون فعله كتركه وان يكون المبالغ في المعصية و

الفسق اعقل العقلاء حيث تعجل اللذة وربما كان تركها ان يكون سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان واضع المدارس والربط والمساجد من انقص

البنيات للبشرية حيث يخسر الاموال فيما لا نفع له فيه ولا فائدة عاجلة ولا آجلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول شرط الفعل

الذي يقع به التكليفات ان يكون مما يترتب عليه الثواب تفضلا من الله تعالى لا انه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لا يجب عليه شيء بل يجري عادة الله

باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله دين يجب عليه قضاؤه ولو كان كذلك لكان يلزم ان يكون العباد اجراء يعاملون مع

الله كالاجير الذين ياخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولو لم يعط اجرتهم لكان ظالما جائرا وهذا مذهب باطل لا يذهب اليه من يعرف

نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو شأن الالوهية وان الناس كلهم عبيد له يعطي من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب

تفضل وجري عادته ان يعطي العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز وهل يحسن ان يقال انه يجب على الله تعالى اعطاء الشبع

عقيب اكل الخبز ويموت الناس من الجوع كذلك لا يحسن ان يقال انه يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصي ولا يرتفع الفرق بين المطيع والعاصي كما لا يرتفع

الخبز واثارة المبرات فيما لهما الا انا نقول يجري عادة الله التي لا يختلف الا بسبيل الخرق على اعطاء الثواب المطيع من غير ان يجب عليه شيء فلم يرتفع

ان ما لا يطاق

انتهى

الشغب وتحرك وقيل لا تهيج للشر كالشغب وشغبهم وبهم عليهم كمنع وفرح هيج الشر عليهم وشغب عن الطريق كمنع مال ١٢ ق

الفرق بين المطيع والعاصي كاجراء عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فيشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع انتهى واقول قد بيّنا سابقا ان العقد
البناء على العادة فلا حاجة الى الاعادة وكذا سبق الكلام في ان الوجوب الذي يدعيه اهل العدل ليس معناه ما زعمه الاشاعرة وانما المعنى به ما يحكم به
صحيح العقل ويؤيده صريح النقل ومنه قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ولا يلزم
من الوجوب بالمعنى المشار اليه ان يكون الجزاء كالدين وان جاز ان يكون بعض العطايا في ذمة همة الجواد الحكيم كالدين واما لزوم كون العباد تجارا
معاملين فلا مانع من العقل والنقل في التزامه لان الله تعالى هو الذي ارشدهم الى التجارة والمعاملة والقرض ووعدهم الجزاء في يوم العرض بقوله جزاء
بما كانوا يعملون انما تجزون ما كنتم تعملون وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا انما عند الله هو
خير لكم ان كنتم تعلمون ما عندكم ينفد وما عند الله باق ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم
واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا
ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم الاية وقوله تعالى في سورة واحدة هي سورة الحديد فالذين آمنوا منكم وانفقوا لهم اجر كبير وكلا
وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله اجر كريم واقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم
اجر كريم فآتينا الذين آمنوا منهم اجرهم يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله
غفور رحيم الى غير ذلك من الآيات والروايات واما قول الناصب لو لم يعطهم لكان ظالما جائرا فيجاب بانا هكذا نقول ولا فساد فيه كما لا فساد في القول
فلا ينبغي من جوعه م
بانه تعالى لو ادخل الانبياء في النار والاشقياء في الجنة لكان ظالما جائرا فافهم واما ما ذكره من مثال الموت من الجوع لان ذلك انما لا يحسن لانه ليس واجبا
على الله تعالى عند اهل العدل وانما الذي وجب على الله تعالى الالطاف المقربة وما وعدهم الله تعالى من الثواب بازاء الطاعة والعقاب بازاء المعصية
ونحو ذلك واما اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فلم يقل احد بوجوبه على الله تعالى لجواز ان يكون ذلك ممن يبتلى بسائر الاسقام والالام الذي يجزي الله بكرمه
بر العبد فالذي يجب عليه تعالى عوض تلك الالام على التفصيل الذي سبق في كلام المصنف عن قريب وحينئذ ظهر بطلان ما ذكره بقوله وهل يحسن
ان يقول آه ظهر بطلان ما فرعه عليه بقوله لكن ذلك لا يحسن ان يقال آه فحسن ان يتأمل واما ما ذكره من ان عادة الله تعالى التي لا يتخلف قد جرت على اعطاء الثواب
آه ففيه ما مرّ من ان هذه العادة لما لم يكن واجبة الاستمرار ولو بطريق التفضل جاز ان ينعكس القضية فلا يحصل الفرق ويرتفع الامان عن الوعد
والوعيد كما مر غير بعيد وبالجملة ان اصحاب الناصب يقولون بالعبث من حيث الله وعدله بتجويزهم التخلف في ترتب الثواب والعقاب ان يعذب الله تعالى
من غير ذنب وانه خلق خلقا للنار لا ينفعهم الطاعة واخرى للجنة فلا يضرهم المعصية فلا تسكن نفس مطيع بطاعته ولا تخاف نفس عاص من معصيته
فلهم يغترون بالمعاصي ويتهاونون بها بقولهم ما قدره الله كان وما لم يقدره لم يكن فلا يبقى وجه للصبر عن المعصية والتحفظ عنها كما لا يخفى قال المصنف
رفع الله درجته المسألة السادسة في انه لا يكون حراما لامتناع كون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأمورا به منهيا عنه الا عند مجوزي التكليف بما لا يطاق وان
يكون الشيء مرادا ومكروها في وقت واحد من جهة واحدة وهو مما يستحيل عقلا وخالف اهل السنة في ذلك فجوزوا ان يكون الشيء الواحد مأمورا به
منهيا عنه لامكان تكليف ما لا يطاق عندهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا خلاف في ان المأمور به لا بد ان لا يكون حراما لان الحرام
ما نهى الله تعالى عنه ولا يكون الشيء الواحد مأمورا به منهيا عنه في وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلفت الوقت او الجهة والشرائط التي اعتبرت في
التناقض يجوز ان يتعلق به الامر في وقت وجهة والنهي في وقت اخر من جهة اخرى وهذا مذهب اهل السنة واما امكان التكليف بما لا يطاق فقد
سمعته غير مرة وانه لا يقع ولم يقع انتهى واقول سيجيء تحقيق هذه المسألة في الموضع اللائق به من مسائل اصول الفقه فانتظر قال المصنف
رفع الله درجته والعجب انهم حرموا الصلوة في الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر في نظر الشرع
وانما يطلق على المطلوب شرعا والحرام غير معتبر في نظر الشرع مطلوب الترك شرعا وهل هذا الا محض التناقض انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول الصلوة الصحيحة ما استجمع شرائط الصحة التي اعتبرت في الشرع فالصلوة في الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التي اعتبرت في الصلوة
في الشرع وليس وقوعها في مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلوة نعم من شرائطها ان يقع في مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط
الصحة وقوعها في مكان غير مغصوب لكان لو وقع في المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب القضاء فالكونها غير معتبرة في نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط
المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها يتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهي بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار اخر
فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدربة في المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض انتهى واقول سيجيء هذه المسألة ايضا في مسائل اصول الفقه لكن
نذكر هيهنا انموذجا لئلا يظن الناظر في اول النظر انه وعد بلا وفاء فنقول ان ما ذكره من ان وقوع الصلوة في مكان مملوك غير مغصوب ليس
من شرائط الصلوة آه مردود بان الكلام في الصلوة المشخصة في الدار المغصوبة وتحقق التلازم بين الغصب والصلوة فيها ظاهر والامر بالشيء امر
بلوازمه كما حقق في الاصول فلو كانت هذه الصلوة مأمورا بها لكان الغصب مأمورا به مع كونه منهيا عنه فقد التعجب الحاصل للناصب من كلام المصنف
انما نشأ من انه اكب تمام عمره على تقليد الاشعري البليد الذي به يسخر ولا يدري اي طرفيها اطول من الاخر فاذا ورد على سمعه قول يخالف قول الاشعري
مقلدة بليد م
يفزع ويتعجب منه ويرده ولا يقبله بكل حيلة ويتسبب في ذلك الى الجهل لجبلة طبعه وافتتانه في التقليد الذي من خواصه يكون في اضيق تقييد

وفي الرد على المحقق في الحكمة اليونانية ان من تعود ان يقصد من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية

المطلب التاسع عشر قال **المصنف** رفع الله درجته

في الاعواض ذهبت الامامية الى ان الالم الذي يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله او لا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون ولا عوض فيه واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين احدهما ان يشتمل على مصلحة اما للمتألم او لغيره وهو نوع من اللطف لانه لولا ذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه الثاني ان يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الالم بحيث لو عرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله تعالى على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله تعالى محال وخالفت الاشاعرة في ذلك فجوزوا ان يؤلم الله تعالى عبيده بانواع الالم من غير جرم ولا ذنب ولا لغرض وغاية ولا يوصل اليه العوض ويعذب الاطفال والانبياء من غير ذنب ولا يعوضه على ذلك بشيء البتة مع ان العلم الضروري حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز لهم ان ينسبوا الله سبحانه الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لا يخجل منه غدا يوم القيامة اذا سأله الملائكة يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق ولا تعوضه عن المه عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذي لا ترضاه لنفسك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله

اقول اعلم ان الاعواض من مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل اختلافات كثيرة تدل على فساد الاصل مذكورة في كتب القوم واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شيء لا عوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف في ملكه كما يشاء والعوض انما يجب على من يتصرف في غير ملكه نعم جرت عادة الله تعالى على ان المتألم بالآلام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجات ان لم يكن له السيئات ولكن لا على طريق الوجوب عليه واما حديث العوض في افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوائد يرجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه في الاحاديث الصحاح ولكن على سبيل جري العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم ثم ما ادعى من العلم الضروري بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف في الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء ونحن لا نمنع عدم وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الآلام اذا حضر يوم القيامة عند ربه ورأى الجلال الالهي والعظمة الربانية والتصرف المطلق الذي حاصل له في الملك والملكوت سبحانه موقفا في القيامة التي يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار اما آن ان يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد في الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر والعامل اعطى الاعمال وانه يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيقول عبد صلى الله تعالى في ذلك المشهد انا عبد فلان لا اخليك حتى آخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضني فيقول الله تعالى يا عبد السوء اما خلقتك سويا وانعمت عليك كثيرا وكنت تخبئني كنت ما جوله لمن علا لك حتى توجب على العوض ادخلوا العبد السوء النار فيقول هكذا علمني ابن المطهر الحلي وهو كان امامي وانا الآن بريء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار والله اعلم وهو لقصد القائلين انتهى **واقول**

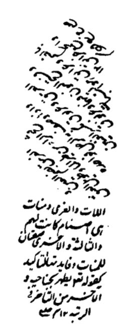
نعم الاعواض من مذهب المعتزلة لكن الاصل في ذلك الامامية ولا اختلاف بينهم والاختلاف المعتزلة انما وقع لعدم تحقيقهم حقيقة تلك الاصل على وجه حققه الامامية فاختلافهم في ذلك الاصل لا يدل على فساد اصله والا لكان الاختلاف في كل اصل من اصول الدين كصفات الله وافعاله المعاد والنبوة والامام عليهم السلام كذلك دليلا على فساده وهو ظاهر لمن يخفى ولو سلم فاختلاف المعتزلة لا يقدح في مذهب الامامية ولا يزيد ازدياد وزدلهوى واما ما ذهب اليه الاشاعرة من نفي الوجوب عليه تعالى فقد مر انه مبني على عدم فهمهم لمعنى الوجوب الذي اثبته العدلية واما ما احدث الناصب في المقام فيفهم ان التصرف في الملك كائنا من كان ان كان على وجه حسن يحسن وان كان على وجه قبيح فقبيح وما ذكره من جري العادة فدعوى جارية على رأس ماله تراب التراب واثبات الفوائد في تعذيب الاطفال ونحوه يقتضي تجويز ان يعذبهم من غير جرم كما نرى وفي حكمه نفسا فنفسا قياس الهم بناء على حديث التصرف في الملك فاسد لا يخفى على الوري وفي باب المقدمات ما يشير اليه كل الحري وبالجملة ان الله تعالى لما كتب على نفسه الرحمة والافضال واوجب في حكمته وجوده اعطاء جزاء الاعمال على ليس فقر وحاجة وكسالة وكلالة تدعوه الى التأخير والاهمال فلا يحصل للعبد في حضرته انتظار ولا يؤديه الى الطلب والدعوى اضطرار كما قال بعض الابرار نظم ارباب حاجتيم وزبان سؤال نيست در حضرت كريم تقاضا چه حاجت است وكما قلت في جملة قصيدة في مدح مولاي الرضا عليه السلام نظم سؤال از تو چه حاجت كه جود ذات ترا بود تقدم بالذات بر وجود سؤال **قال المصنف** رفع الله درجته

المسئلة الرابعة في النبوة وفيه مباحث **الاول** في نبوة محمد اعلم ان هذا اصل عظيم في الدين وبه يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به وان من البرهان عليه لا طريق في اثبات النبوة على العموم ولا على الخصوص الا بمقدمتين احداهما ان النبي ادعى رسالة رب العالمين الى الخلق كافة واظهر المعجز على وفق دعواه لغرض التصديق له والثانية ان كل من صدقه الله فهو صادق وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما الاولى فلانه يمتنع ان يفعل الله شيئا لغرض من الاغراض ولغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجز على يد مدعي الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصديق دعواه بل فعله مجانا ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبي لانا لو شككنا في ان الله تعالى لو فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال به على صدق مدعي النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق واما الثانية فانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا او مبطلا فان دعواه من فعل الله تعالى واثره وجميع انواع الشرك كما

وجه المثل زيد ان الالام كل واحد من تلك الآلام على تقدير عدم ايصال العوض يكون ظلما من غير مستحق لكونه ... فاعلها ابتداء ... من غير استحقاق ظلم ... الايلام ... اذا ثبت ان عدم ايصال العوض في تلك الآلام ... ان ايصال العوض ... الكلام في هذا المقام ... ان الفرق بين ... ابو الفتح

والضلال في العالم من عند الله تعالى فكيف يتضح مع هذا ان يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه انه جاز ان يكذب في دعواه ويكون هذا الاضلال من الله تعالى
كغيره من الاضاليل التي هو فعلها فلينظر العاقل هل يجوز ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبي من الانبياء البتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله
قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل واي حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واي عذر اعظم من ان يقول
العبد لربه تعالى انك اضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبايح وظهر جماعة خلقت فيهم كذب ادعى النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم يحصل للناظر طريق الى
العلم بصدقهم ولا سبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التي اتوا بها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم او من يخشى الله تعالى وعقابه او يطلب الخلاص
من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول في الشبهات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الكلام المموه الخارج عن طريق الفقهاء
قد ذكر مثل هذا بعينه في مسئلة خلق الاعمال وقد اجبنا هناك ولما القى الكلام في هذا المقام اردنا مؤنة الاعادة في الجواب فنقول اما المقدمة الاولى
من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهو ان النبي ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له فقد بينا ان
غاية اظهار المعجزة والحكمة والمصلحة فيه تصديق الله تعالى النبي فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله المعجزة مشتملا على الحكمة والمصلحة والغاية
لا على اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة المنفصلة الاحتياج فثبت المقدمة الاولى على رأي الاشاعرة وبطل ما اورد عليهم واما المقدمة الثانية
وهو ان كل من صدقه الله فهو صادق فهذا شيء تثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولا يلزم من خلق الله تعالى القبائح التي
ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدعي للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله تعالى وما ذكر به من ان دعوى المحق والمبطل من الشيطان
لو اراد انه من خلق الله تعالى فلا كلام في هذا لان كل فعل يخلقه الله تعالى وان اراد انه مرضي من الله تعالى والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فانه تعالى
لا يرضى لعباده الكفر والضلال وان كان يخلقه ويقدره كما سمعت مرارا وكل من يدعي النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرى عادة الله تعالى على اظهار المعجزة
بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرى عادته التي خلافه جار مجرى المحال بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب والحاصل ان الاشاعرة يقولون
بعدم وجوب شيء على الله تعالى لانه المالك المطلق ولا يجب عليه شيء وما ذكر من انه كيف يعرف ان هذا الذي صدقه صادق في دعواه فنقول بتصديق
المعجز يعرف هذا قوله يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلي فنقول يمكن هذا عقلا ام تريدون
انه يجوز الفعل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة وبهذا لنا العلم العادي بان هذا لا يجري في عادة الله تعالى كالجزم بان الجبل الذي لم يزل الان
ذهبا فلا يلزم ما ذكروا اما ما طال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى واعرض عن الجاهلين انتهى واقول اولا ان تخصيصه الاعادة
الكلام بهذا المقام مما لا وجه له لان جميع مراتب كلامه اعادة منه لما نقله المصنف من كلام اقوامه غاية الامر انه اعادة على طريق اعادة الثور
لما قضمه مرة بان زاده هضما ومضغه وثانيا ان ما ذكره في بيان اثبات المقدمة الاولى على رأي الاشاعرة غير موجه لان المصنف قد صرح في الكلام
وقال الغرض من الاغراض وغاية من الغايات بحيث يشمل الغاية التي اعترف الناصب بثبوتها في الافعال فكيف يصير قد حاد باداة الكلام المصنف نعم
في الجواب ان الاشعري لا ينفي مطلق الغاية لكان متجها لكنه ناف لذلك كما صرحوا به في كتبهم فالقول بالغاية مطلقا من قبل الاشعري لدفع الالزام
عنه يكون قولا له فضوليا والحاصل ان الاشعري ينفي مطلق الغاية والغرض سواء اخذ بمعنى العلة الغائية او الفائدة والمصلحة وكيف يكون قائلا
بذلك مع تصريحه بنفي ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته او في صفاته اللازمة والجهات والاعتبارات كما مر في بحث الحسن والقبح ولو كان
قائلا بما اعترف به الناصب من قبله لما اخذ ذلك على الفاضل التفتازاني من اتباعه المتعصبين له ولما قال في مقام الرد عليه من شرحه على شرح
المختصر الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا
شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين الاية ولهذا يكون القياس حجة الا عند شرذمة واما تعميمه ذلك فمحل بحث انتهى كلامه وبالجملة لو كان النزاع في التعبير عن منشأ
الحكم بالغرض والعلة الغائية دون المصلحة والغاية كما ذكره الناصب لما اضطر ذلك الفاضل الى المحاكمة بتخصيص البعض والمحض ان العلة الغائية
والغرض والمصلحة متغايرة في المعنى وتكلف الفرق بينهما والطرح من بعضها الى بعض كما ارتكبه بعض المتأخرين انما هو لتصحيح الخطأ الا بقصد
وعلى التقدير فنجابا بالوفاق ولبقي الدليل الذي قاد الاشعري الى نفي التعليل وهو لزوم تأثر الرب عن شعوره بخلافه كما ينفي التعليل
ينفي مراعاته للمصالح ايضا فلا وجه لتنبيه اثبات المصالح في الافعال اليه وقد ذكرنا هذا الدليل مع ما فيه في اوايل الكتاب والله الموفق للصواب
وثالثا ان ما ذكره في توجيه المقدمة الثانية من الترديد مردود وقوله في الشق الاول لا كلام في هذا قلنا فيه كلام من وجوه منها ما مر في
بحث خلق الافعال ومنها انه اذا كان دعوى المحق والمبطل من خلق الله تعالى ولم يكن شيء من القبائح قبيحا بالنسبة الى الله تعالى فمن اين يعلم ان هذا قبيح
عند خلقه الله تعالى لتهمد عي النبوة واجرى كسب القبيح على وفقه حتى لا يقبلها وحسن من فعله تعالى حتى فيتبعوه والاعتراف بكونه لا يرضى لعباده الكفر والضلال
انما يفيد لو كان هناك ما يتميز به عند العقل الكفر والضلال عن غيره واما اذا كان الافعال سواسية في عدم اتصافها بالحسن والقبح الذاتي والوصفي
والاعتباري كما ذهب اليه الاشعري فكيف يهتدي المكلف الى ان ذلك الخاطر فيه حسن عند الله تعالى او قبيح لئلا يرضى له واما ما ذكره من الترديد في الجواز
بقوله اتريد الامكان العقلي الخ ففيه من التمحل والتمويه ما لا يخفى لانه جعل الامكان العقلي مقابلا للتجويز العقلي بحسب العادة مع ان التقابل بين هذا

المقام مما لا امكان لفعله والامكان العادي وليت شعري ما معنى تجويز العقل بحسب العادة وبالجملة انا نختار الشق الاول ونقول المراد الامكان العقلي
بمعنى تجويز العقل وقوع الكذب فينتفي ما حاصله دليل المصنف انه على تقدير نفي القبح العقلي لا يمتنع الكذب عليه تعالى امتناعا عقليا بمعنى ان يجزم
العقل بسلب صدوره عنه تعالى اذ لا دليل على هذا الجزم الا انه يقبح عقلا صدور القبيح عنه واذا لم يجزم العقل بسلب صدور القبيح عنه تعالى فيجوز
اظهار المعجزة على يد الكاذب واذا جوز العقل ذلك انسد باب اثبات النبوة فلا يثبت نبوة نبي كما ذكره المصنف قدس سره والحاصل انهم اذا لم يعرفوا
تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب تصديقه تعالى اياه يجوز الدعوى في الجزم بعدم عجز كان ضروريا انه ليس ببديهي بل لا بد من اثباته حتى يثبت
به النبوة ولا دليل عليه على طريقة الاشعري لا شرعا فلعدم ثبوت الشرع قبل ثبوت النبوة واما عقلا فلفرض ان ليس في الافعال بحسب ذواتها
وصفاتها واعتبارها انها اما بحسنه او بقبحه كما زعم حتى يستدل به العقل على حالها من الحسن والقبح والرضا والسخط واما عادة فلانها كما عرفت
عن تكرار امر من غير علاقة عقلية فلا يجري في معجزة النبي الاول بل الثاني كما سبق بل بما لا يعهد في معجزة نبينا خاتم الانبياء فان من بعث
نبينا اليهم من اهل الجاهلية الذين نشاوا الذين في ايام فترة من الرسل ربما لا يكون لهم اطلاع على احوال الانبياء السابقين ومعجزاتهم
وكيفية جري العادة فيها فكيف يحصل لهم العلم العادي بصدق مدعي النبوة وكذبه فلا محالة يلزم الافحام وسد باب اثبات النبوة وقد ظهر
بما قررناه الدليل واوضحناه ان السبيل ان تشبيه ما في كلام المصنف من حقايق الالهامات بالترهات والطامات تعصب فاسد وتمويه كاسد لا يروج الا على
من حرم التوفيق ولم ينعم النظر في اول ما يجوز من تزوير الشهيق والنهيق المشتبه بالنديق وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته
البحث الثاني في ان الانبياء معصومون ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصي قبل النبوة وبعدها
على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة في ذلك وجوزوا عليهم المعاصي وبعضهم جوزوا
الكفر عليهم قبل النبوة وبعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله صلى الله عليه وآله الى السهو في القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى
يوما الصبح وقرأ في سورة النجم عند قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وهذا اعتراف
منه عم بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منهم نعوذ بالله من هذه المقالة التي نسبت النبي الى انها هي توجب الشرك لنعاة عدهم غدا عند رسول الله
وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقدم على عبادة الاصنام ولم ياخذه في الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو في مقام
انشاء العالم لم وهل هذا الا ابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وهل ابلغ من هذه الحجة
وهو ان يقول العبد تلك رسلك لنا رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولا ريب ان قائل هذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى
وما قدروا الله حق قدره انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اهل الملل والشرايع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد
الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى
ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة
المعجزة على صدقهم في الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع واما سائر الذنوب فهي اما كفر او غيره اما الكفر فاجمعت الامة على
عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك يفضي الى اخفاء
الدعوة بالكلية وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين
انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على
الانبياء عليهم السلام واما الصغائر والكبائر فكل منهما اما ان يصدر عمدا او سهوا اما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا قال القاضي
والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع والاجماع
قبل ظهور المخالفين في ذلك واما صدورها سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فالمختار عدم جوازه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا
بين اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة او لقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة والخسة والرذالة وقالت الشيعة لا يجوز عليهم صغيرة ولا
كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطاء في التاويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحي فكيف بعد الوحي ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكباير سهوا وعمدا
من وجوه ونحن نذكر بعد الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة بل لرفع افترائه على الاشاعرة في تجويز الكباير على الانبياء الاول
لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واتباعهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
يحببكم الله وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكباير وذكره الاشاعرة وهذا موافق للشيعة فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء
من الصغاير والكباير لكن في الصغاير يجوز عقلا هذا الدليل الذي ذكره كما سيأتي في تحقيق العصمة الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع
واللازم باطل بالاجماع لان من لا يقبل شهادته في القليل الزايل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى يوم القيمة وهذا الدليل يدل
على وجوب عصمتهم من الكباير والاصرار على الصغاير لانها توجب الرد لا نفس صدور الصغيرة الثالث ان صدر عنهم الذنب وجب زجرهم وتعنيفهم
لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا ولقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ودعتو قوله تعالى



اللات والعزى ومنات
هي اصنام كانت لهم
واللات والاخرى صفتان
للمنات وفايدتهما التأكيد
كقوله تعالى يطير بجناحيه و
الاخيرى من الاخر في
الرتبة ١٢ منه

اقول سيذكر هذا الناصب
في مناقب عمر بن الخطاب حديثا
عن رسول الله صلى الله عليه وآله
وهو لو كان بعدي نبي لكان
عمر بن الخطاب وذا كان الامر
كما ذكر هنا من ان الامة
اجمعت على عصمة الانبياء
من الكفر قبل النبوة وبعدها
فكيف يجوز لعمر بن الخطاب
النبوة مع سبق كفره وشركه
اربعين سنة قبل اسلامه
فتبين قوليه تدافع الصدر
من اوفى طلبه وهو بيت
بارع في العلوم كلها وقد علم
من هذا ايضا ان الحديث موضوع
لا اصل له ولا يجوز لمن تم
الاسلام وافضل المرسلين
ان يتكلم به لا شاعة نعوذ بالله
من الحمية الجاهلية والاصرار
على باطل العقايد الدينية الزايفة

الا لعنة الله

الا لعنة الله على الظالمين و تحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعودين بعذاب
جهنم وملعونين ومكذبين ويبين كذلك ان اهل الاجماع وهذا الدليل يصلح دليلا على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التي ذكرها الامام الرازي والغرض
كلما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من انه مبطل لحجة الله ثم مذهب الاشاعرة بريء عنه وعمم ذكر هذه الدلالة بل الحق انما يجوز الصغائر
التي لا يدل على الخسة فلا اذ الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبي بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا ثم اعلم ان تحقيق هذا البحث
يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهي عند الاشاعرة على ما تقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنب
فهذا يكون الانبياء معصومين من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها
معفو بنص الكتاب من تارك الكبائر ان الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة هو اعلم بكم اذ انشأكم من الارض واذ انتم اجنة في
بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى دلت الاية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ما صدر من الصغائر وفي الاية اشارة الى
ان الانسان انما خلق من الارض ونشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التي تقتضي الذنب والغفلة فكان بعض الذنوب تصدر بحسب مقتضى الطبع
لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به واما العصمة عند الحكماء فهي ملكة تمنع الفجور ويحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
ويتأكد في الانبياء بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي ولا اعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهوا او عمدا
عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فانها لا تمنع العصمة التي هي الملكة فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير
ملكات بالتدريج ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا
ثواب عليه وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على انما تلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب
عنهم كما في سائر البشر هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكلما ذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع
فلا يأتي عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله وما ذكره من قصة سورة النجم وقرائة النبي ما لم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر في
الصحاح بل هو مما ذكره في بعض التفاسير وذكروا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان ياتيه من الله تعالى ما يقربهم اليه ويتميل قلوبهم
فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقرائتها فقرأ بعد قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة
ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت على الناس ما لم آتك به فحزن النبي
لذلك حزنا شديدا وخاف من الله تعالى خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية هذا ما ذكره بعض المفسرين واستدل به من جوز
الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير تحقق التمني على القراءة هو من القاء الشيطان بعد ان الشيطان قرأ هذه الآية المنقولة وخلط
صوته بصوت النبي حتى ظن انه صلى الله عليه وسلم قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبي صلى الله عليه وسلم قرأها لما كان ذلك كفرا صادرا عنه ولبس يجابر لجماعة اولا
ربما كان ما ذكر من الغرانيق قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملئكة فنسخ تلاوته للايهام ومن قرأ سورة النجم وتأمل في تتابع آياتها علم ان هذه
الكلمات لا تلتئم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا في اثنائها ولا يمكن ان ينطبق بفوه به مدح الاصنام عند ذكرها ثم يليهم بذكر ما عند ذكر الملئكة
وهو قوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئا الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى فههنا يناسب ان يقرأ تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فعلم انه لو صح هذا لكان في وصف الملئكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل
فهو من باب المفتريات ثم اعلم ان المعاندين منهم يشنعون بهذا على اهله وذكر الشيخ الامام القاضي ابو الفضل موسى عياض اليحصبي المغربي في كتاب الشفاء بتعريف
حقوق المصطفى ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ في هذا كل المبالغة انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب
من الملام اما اولا فلان قوله فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لا يخلو عن تمويه اذ جوزه القاضي ابو بكر كما ذكر في المواقف وهو من اعاظم
الاشاعرة واما ثانيا فلان من ادعوا الاجماع على عصمة الانبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها كاذب لان ابن فورك من الاشاعرة يخالف في ذلك وجعل بعثة
من كان كافرا ويدل عليه ايضا ما سنذكره من كلام الغزالي في المنخول وقال بعض الحشوية ان نبينا كان كذلك لقوله تعالى ووجدك ضالا فهدى اذ لا
الضلال ههنا ضد الرشد فيما يتعلق بالامور الشرعية قبل النبوة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز الشيعة اظهار الكفر تقية شيء لم يوجد في كتب
المواقف وهو فرية بلا مرية وقد خاب من افترى ويدل على ذلك كلام الفاضل البدخشي الحنفي في بحث الافعال من شرح منهاج الاصول حيث قال
الاكثر من المحققين على انه لا يمتنع عقلا قبل النبوة ذنب من كبيرة او صغيرة خلافا للروافض مطلقا وللمعتزلة في الكبائر ولا خلاف لاحد في امتناع الكفر
عليهم الا الفضيلية من الخوارج بناء على اصلهم من ان كل معصية كفر وقد ثبت لهم وعصى آدم وجوز البعض عليهم عند خوف تلف المهجة اظهار الكفر وما
بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم عن تعمد الكذب في الاحكام لدلالة المعجزة على صدقهم واما الكذب غلطا فجوزه القاضي ومنعه الباقون الخ وقد علم
من هذا امران احدهما ان من جوز اظهار الكفر على الانبياء خوفا جماعة مجهولة غير الشيعة والاصرح بهم كما في الثاني بقاخلافا للروافض وثانيهما ان
من جوز ذلك انما جوزه قبل النبوة لا بعدها حتى يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان ذلك يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وفيما صح في ذلك
ان الامامية قالوا ان اظهار البشر عن الائمة ما هي معنا التقية كما اسند لو اصليه في قول امير المؤمنين اما السب فسبوني فانه لي زكوة ولكم نجاة

ولما البرهمة هذه الاعتقاد ومن النبيين ثم انهم اذا لم يجوزوا الانقياد لهم لضعفة اظهار البراءة عن انهم نقية فكيف يجوزون اظهار الكفر للانبياء والائمة
مع ما ايدهم بالنفوس القوية القدسية والقوى الربانية ثم لا يخفى ان في كلام الناصب من سماجة تكرار قوله يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية من
غير طائل اصلا واما رابعا فلان ما ذكره بقوله واما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين منهم انما منعوا ذلك في زمان نبوتهم لا قبلها فظهر التفاوت
بين مذهبهم ومذهب الشيعة تفاوت ما بين الارض والسماء وقد صرح في المواقف وشرحه بما ذكرنا حيث قال فمنهما الناعلى ما هو المختار
عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا او جوه الاول الى آخره والظاهر انهم انما جوزوا ذلك على الانبياء
لئلا يفعوا استبعاد خلافة خلفائهم الثلاثة مع سبق كفرهم فكيف يرجع محققوهم عن ذلك واما خامسا فلان قوله فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من
السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك لا يدفع تشنيع المصنف عليهم لان المخالفين في ذلك انما هم جماعة من اهل السنة والجماعة فيرجع وباله اليهم
واما سادسا فلان قوله ونحن نذكر بعض الادلة للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق في هذه المسألة مدخول بان الاشاعرة لم يوافقوا الخصم من المعتزلة
والاشاعرة الا فيما بعد النبوة واما قبلها فقد قال الاشاعرة بجواز صدور الكبائر عنهم دون الشيعة والمعتزلة كما مر فكلامه هذا ايضا تمويه
وتلبيس كما لا يخفى وكذا الكلام فيما ذكره عند تقرير الدليل الاول بقوله فعلم ان الاشاعرة يوافقون في وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر الخ
والحاصل ان الدلائل التي ذكرها انما استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر والصغائر بعد البعثة وهذا هو الذي ادعاه الاشاعرة كما
صرح به السيد قدس سره في هذا المقام في شرح المواقف وفخر الدين الرازي في تفسير سورة يوسف حيث قال المعتبر عندنا عصمة الانبياء
في وقت حصول النبوة فاما قبلها فذلك غير واجب انتهى فما ذكره الناصب من موافقة الاشاعرة مع الامامية والمعتزلة في ذلك لا يصح على اطلاقه
وانما الموافقة في الحكم ما بعد البعثة فقط كما عرفت وما ذكره من ان نسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء لا يصح مطلقا اذ التجويز منهم واقع
قبل البعثة وبعدها كما دل عليه كلام المواقف على انه قد هدم صاحب المواقف دعوى العصمة على اسه حيث قال عند منع عصمة الفاطمة المعصومة
عليها السلام ان قوله تبضعة مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وايضا عصمة النبي تقدم ما فيه انتهى وقد سبقه في ذلك الغزالي بل القاضي ابو بكر
قال الغزالي في بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنخول في الاصول والمختار ما ذكره القاضي وهو انه لا يجب عقلا عصمتهم اذ لا يستبان استحالة
وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره وليس هو مناقضا لمدلول المعجزة فان مدلوله صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لا عمدا ولا سهوا ومعنى التنفير
باطل فانا نجوز ان يبعث الله تعالى كافرا ويؤيده بالمعجزة انتهى وفي ظني ان هذا الاضطراب والاختلاف منهم انما هو لانهم اذا نظروا الى علو شأن الانبياء
قالوا بعصمتهم في الجملة واذا نظروا الى حال ابي بكر وعمر وعثمان وانه يلزم من عدم العصمة في الواقع عدم صلاحيتهم لان يكون خليفة ونايبا عن رسول الله
منعوها قالوا ولا تقولوا لحفظها لهم وخلافتهم ان الانبياء انهم ليسوا معصومين ويحتمل ان يكون الاختلاف لاختلاف طباعهم في الاتصاف بالحياء
الخالق والخلائق وعدمه فما وقع من الفكر فيهم طويل واما سابعا فلان ما ذكره بقوله والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب
الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة عنه بريء وهم ذكروا هذا الدلائل الخ مدفوع بان غرضه هذا مستوفى بالجملة والتلبيس
كغيره من المقدمات السابقة فان المهاجرين يبطلا حجة الله تعالى على ما نسبوا الى النبي من اعراضه بحجته الاصنام وكون صدره مشتاقا للدعوة يبطل حجته
مما لا يمكن انكاره وقد عرفت مما اسبقنا اشتمالها التمويه والتلبيس بكرر في قوله وهم ذكروا هذه الدلائل لما ذكرنا من انهم انما اقاموا هذه الدلائل
على عصمة الانبياء بعد البعثة لا قبلها ولا نم حجة من صدر عنه الكفر وغيره من الكبائر قبل البعثة كما سنبينه انشاء الله تعالى واما ثامنا فلان ما ذكره
من ان الاشاعرة يقولون لا يجب عصمة الانبياء عن الصغائر لانها معفو عنها بنص الكتاب الخ مردود بان استثناء بعض الذنوب للعفو لا يدفع النفرة عن
صاحبه وقوة الاعتقاد به فيسقط محله وعن تبعيته عند العوام فلا ينقادون الى الطاعة فينتفي فائدة البعثة كما سيأتي في كلام المصنف قدس سره
فلا تغفل قوله وفي الاية اشارة الى ان الانسان المخلوق من الارض الخ كلام سنشير اليه انشاء الله تعالى عن قريب واما تاسعا فلان قوله ومما لا يكون
خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة عليه فيه مؤاخذة ثان ظاهر ان احدهما ان الاشياء المخالفة ملكة العصمة وعدمها غير مفهوم من صريح القرآن
ولا من اشارته بل هو صريح البطلان وكيف يقول عاقل ان صدور الذنب لا ينافي ملكة العصمة وثانيهما ان العصمة بمعنى الملكة من اصطلاحات الحكماء
فتمسكه بها في هذا المعنى لا يصير حجة على اهل الحق كما سنوضحه عن قريب انشاء الله تعالى واما الحادي عشر فلان قوله واما العصمة عند الحكماء الخ
من الكلام كما اشرنا اليه ويرجع حاصله الى الاشياء بكلام الفلاسفة وتحسين لآرائهم وبالجملة تشبثه بكلام الحكماء ههنا لدفع كلام اهل
الطائفتين من المسلمين تلبيس وتمويه لا يخفى على المتأمل فظهر لما رأى ان صدور الصغائر عن الانبياء مخالف للعصمة بمعنى عدم خلق الله فيهم ذنبا
كما ذهب اليه الاشاعرة وكذا بمعنى اللطف الذي يفعله الله فيهم بحيث لا يصدر عنهم ذنب لا يبلغ الى حد الالجاء كما ذهب اليه اهل العدل خلط البحث
الى التشبث بمذهب الفلاسفة ومع ذلك لا يسمن ولا يغني من جوع كما سنطلع عليه واما الثاني عشر فلان قوله ولا اعتراض على ما صدر عنهم من الصغائر سهوا
او عمدا عند من يجوز تعمدها من ترك الاولى والافضل فيه خلط وخبط لا يخفى لان ترك الافضل والاولى لا يسمى صغيرة حقيقة ولا يعد من الذنوب التي
وقع النزاع في نفيها واثباتها وانما هو صغيرة بحسب الحقيقة سيما اذا وقع عمدا فهو في معرض الاعتراض بل الاعتراض عليهم ايضا قوله فانها لا تمنع العصمة التي هي
الملكة قلنا عدم المنع ممنوع قوله فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا ثم تصير بالتدريج ملكة قلنا نعم لكن ما لم يصر ملكة لا يسمى صاحبها

مرزوق باك المحققين ومن سر والفضائل من المعدودين من اكابر اهل السنة في الحكم بعصمة الانبياء قبل البعثة وبعدها الشيخ الفاضل الموحد ابن العربي في كتابه المسمى بالفتوحات المكية وذلك لانه حكم بعصمة عموم آل النبي من الائمة الاثني عشر وغيرهم من السادات بل حكم بعصمة سلمان لقوله واولاده والحاقه في اهل البيت بمقتضى الحديث المشهور فيكون سادات بعصمة من قبل الائمة من جملة آل معصومين من اول العمر الى آخره اذ لا مجال ههنا للتخصيص بما قبل البعثة وبعدها فمن حكم بعصمة من عدا الانبياء والائمة في جميع العمر يلزم حكمه بعصمتهم في الوجه بطريق الاولى وقد ذكرنا كلام الشيخ في اثبات في شرح كلام التصنيف من كلام للمصنف في توضيح الآية الثانية والعشرون في مناقب امير المؤمنين فارجع اليه منه نور الله مرقده

معصوماً فثبت المنع وسيجيء مزيد توضيح لذلك في مسئلة عصمة الامام فانتظر واما الثالث عشر فلان ما ذكره من ان الاية تدل على انه مثلهم لكنه انسان وبما
يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فيه ان الدلالة على المماثلة في نفي الاوصاف البشرية ممنوعة وانما المراد المماثلة في القدرة على الذنوب لاستحقاق
المدح والثواب على تركه لكن تجنبهم الله تعالى عن المعصية بلطفه ورحمته على ان القول بمثل هذه المماثلة يستلزم مع ما ذكره الناصب الشاكر في الحصر بقوله
لا غير يخالف تصريحهم بنبوة النبي صلى الله عليه وآله على سائر الانبياء وتفضيلهم على الملائكة في الصفات الفاضلة وقال القاضي عياض في كتاب الشفا ان النبي وان كان من
البشر ويجوز على جبلته ما يجوز على جبلة البشر فهذا قد قامت البراهين القاطعة وتمت كلمة الاجماع على خروجه عنهم وتنزيهه عن كثير من الآفات التي تقع
على الاختيار وعلى غير الاختيار كما سنذكره ان شاء الله تعالى انتهى واما الرابع عشر فلان ما ذكره من ان قصة سورة النجم لم يذكر في الصحاح الخ ففيه ان عدم
ذكره في الجوامع التي سموها بالصحاح لا يقتضي بطلانه باسم صحته لكن قال الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني في كتاب المواهب اللدنية ان للقصة
اصلاً فقد خرجها ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طرق وكذا ابن مردويه والبزار وابن اسحق في السيرة وموسى بن عقبة في المغازي وابو معشر في السيرة كما نبه
عليه الحافظ عماد الدين ابن كثير وغيره وكذا نبه على ثبوت اصلها شيخ الاسلام والحافظ ابو الفضل العسقلاني فقال اخرج ابن ابي حاتم والطبري وابن المنذر من طريق
عن شعبة عن ابي بشر عن سعيد بن جبير قال واخرجه البزار وابن مردويه من طريق امية بن خالد عن شعبة فقال في اسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فيما احسب
ثم ساق الحديث قال البزار لا يروى متصلاً الا بهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خالد وهو ثقة مشهور قال وانما يروى هذا من طريق الكلبي عن ابي
صالح عن ابن عباس انتهى والكلبي متروك لا يعتمد عليه وكذا اخرجه النحاس بسند آخر فيه الواقدي وذكرها ابن اسحق في السيرة مطولة واسندها عن
محمد بن كعب وكذا موسى بن عقبة في المغازي عن ابن شهاب الزهري وكذا ابو معشر في السيرة له عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس واورده من طريق
الطبري واورده ابن ابي حاتم من طريق اسباط عن السدي ورواه ابن مردويه من طريق عباد بن صهيب عن يحيى بن كثير عن الكلبي عن ابي صالح وعن ابي بكر الهذلي وايوب
عن عكرمة وسليمان التيمي عمن حدثه ثلاثتهم عن ابن عباس واورده الطبري ايضاً من طريق العوفي عن ابن عباس معناه وكلها سوى طريق
سعيد بن جبير اما ضعيف واما منقطع لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلاً مع ان لها طريقين مرسلين رجالهما على شرط الصحيح احدهما ما اخرجه الطبري
من طريق يونس بن يزيد عن ابن شهاب والثاني ما اخرجه ايضاً من طريق المعتمر بن سليمان قال الحافظ ابن حجر وقد تجرأ ابن العربي كعادته فقال ذكر الطبري في ذلك روايات
كثيرة لا اصل لها وهو اطلاق مردود عليه وكذا قول القاضي عياض هذا الحديث لم يخرجه اهل الصحة ولا رواه ثقة بسند سليم متصل مع ضعف نقلته
واضطراب رواياته وانقطاع اسناده وكذا قوله ومن حملت عنه هذه القصة من التابعين والمفسرين لم يسندها احد منهم ولا رفعها الى صاحب واكثر الطرق عنهم في
ذلك ضعيفة واهية قال وقد بين البزار انه لا يعرف من طريق يجوز ذكره الا طريق ابي بشر عن سعيد بن جبير مع الشك الذي وقع في وصله واما الكلبي فلا
يجوز الرواية عنه لقوة ضعفه ثم رده من طريق النظر بان ذلك لو وقع لارتد كثير ممن اسلم ولم ينقل ذلك انتهى وجميع ذلك لا يتمشى على القواعد فان الطرق
اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلاً وقد ذكرنا ان ثلثة اسانيد منها على شرط الصحيح وهي مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا
يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض انتهى كلامه ثم اقول ان من اللطائف التي ينبغي ان يذكر في هذا المقام ما رواه في كتاب عيون اخبار الرضا عن المأمون العباسي انه
مخاطباً لواحد من علماء اهل السنة الا تعجب من روايتكم ان النبي قال دخلت الجنة فسمعت خشخشة فاذا بلال مولى ابي بكر قد سبقني الى الجنة وذلك لان
الشيعة قالت علي خير من ابي بكر فقلتم في روايتكم هذه ان عبد ابي بكر خير من الرسول لان السابق افضل من المسبوق وهذا نظير ما رويتم ان الشيطان
يهرب من حس عمر والقى على لسان رسول الله وانهن لهن الغرانيق العلى ففر من عمر والقى على لسان رسول الله الكفر انتهى اقول لا ادري ان من قال بصحة هذه القصة
ووقوع كلمة الكفر على لسان النبي كيف يجمع بينه وبين قوله تعالى في شأنه صلى الله عليه وآله في هذه السورة وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الا ان
يقال ان هذه الاية نزلت بعد وقوع تلك القصة وحينئذ تصدر كلمة الكفر عنه قبل ذلك وليس ببعيد منهم القول به اذ قالوا بوقوع الكفر قبل
الوحي افسد واشنع كما لا يخفى واما الخامس عشر فلان الجواب الذي نسبه الى الاشاعرة اجابوا الخ فقد نقل القاضي عياض في الشفا اصله عن الكلبي حيث قال
قال ان النبي حدث نفسه فقال ذلك الشيطان على لسانه واوضح منه ما نقله عن موسى بن عقبة حيث قال حكي عن موسى بن عقبة في مغازيه انه قال ان
المسلمين لم يسمعوها وانما القى الشيطان ذلك في اسماع المشركين وقلوبهم انتهى وكل من الكلبي وصاحب المغازي متقدم على وجود شيخ الاشاعرة
بمائة سنة او اكثر فكيف ينسب الناصب هذا الجواب الى الاشاعرة نعم قلدوا وفضحوا من تاخر عنهما بما ذكر في كتب الاشاعرة كالمواقف وغيره من غير نسبته
الى الاشاعرة ومن جملة الاغلاط ان الناصب في تحكم معرفته باساليب الكلام ان الجواب لمن كور فقد وقع في المواقف بقوله والجواب على تقدير الحمل التمني على
القراءة هو انه من القاء الشيطان الخ ولم يعلم الناصب اذ غير لفظ الجواب بقوله اجابوا لغو قوله هو انه وهذا دليل على انه انما وقع في هذه
الاغلاط لو باحرصه على الكذب والتعصب بنسبة الجواب الى الاشاعرة وكسب فضيلة لهم حيث قال والاشاعرة اجابوا الخ فافهم واما السادس عشر
فلان قوله نعلم انه لو صح هذا لكان قد وصف الملائكة ثم نسخ للايهام ولغيره ان اراد بانه لو صح وقوع تلك الكلمات بعد ذكر الاصنام وفي
اثنائها لكان ذلك وصفاً للملائكة فهذا بما ظهر واقرب ببطلانه الذي رد الجواب المحصل بقوله وايضاً الخ من بطلان كونه في وصف الملائكة وعدم
مناسبته وان اراد انه لو صح وقوع ذكرها عقيب ذكر الملائكة بعد ذلك بقوله تعالى وكم من ملك في السموات لا تغني شفاعتهم شيئاً الاية كما احتمله
فهو مع ان احتماله بعيد غير مناسب مردود بانه على هذا الاظهر حاجة الى نسخه اذ لا ايهام عند ذكر ذلك في هذا الموضع حتى يجوز النسخ لاجله ولما

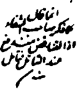
ان له

اخبار

بقوله والاشاعرة

ع

نه ابع عشر فلان ما نسبه القاضي عياض من انه قال في كتاب الشفا ان هذا من مفتريات الملاحدة افتراء على الفاضل المذكور لانه لم يقل ان ذلك من
مفتريات الملاحدة بل ما ذكره المفسرون يتعلق به الملحدون الخ ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة فهذا يوجب مزيد الشناعة على طائفة من اهل السنة ذكروا
هذه القصة في كتبهم ولم يفهموا فساد استناده حتى شنع به غيرهم عليهم فاضطروا الى التفصي عنه بما لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل **قال المصنف**
رفع الله درجته وروي عنه انه صلى الظهر ركعتين فقال الصحابة اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد
على ذلك رجلين فلما شهدا بذلك قام فاتم الصلاة وروي في الصحيحين انه صلى بالناس صلاة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض الصحابة
فتمها اي نسبة انقص من هذا وابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي من عبادة ربه واهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلاة وصدور
السهو من نفسه لو كان نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما رووا من سهو رسول الله في الصلاة حتى قال له ذو اليدين
اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فلما علم وقوع السهو عنه تدارك واي نقص يرد بانه في السهو وقد قال الله تعالى في القران واما ينسينك الشيطان
وهذا صريح بجواز السهو والنسيان عليه في الشرع والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلاة وان الكلام القليل الذي يتعلق بامر الصلاة لا يضر وكذا
الحركة المتعلقة بالصلاة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو ليشرع هذه الاحكام لذكرها ولا يقدح السهو الذي ذكرنا ويؤيد
في العصمة واي نقص في هذا فان الله تعالى انسى لوقوع التشريع وقد قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها فلا تشك احد ان المنسي هو ايقاع النسيان
عليه وقد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين فانساه الشيطان ذكر ربه وكانه يعجب ان يقدر الله تعالى حق قدره لقوله تعالى وما قدروا الله
حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء لكن لا يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم وما لا يجوز وقد قال تعالى انما انا بشر مثلكم وقد
عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن صفات البشر بقوله وقالوا ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق وقال تعالى سبحان ربي هل كنت
الا بشرا رسولا انتهى **واقول** قد وقع في رواية مسلم عن ابي سفيان عن ابي هريرة صلى بنا رسول الله في ركعتين فقام ذو اليدين فقال اقصرت الصلاة
ام نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك يا رسول الله وفي رواية بل قد نسيت وقد يقدح في صحة هذه الرواية اولا كون راويها
ابو هريرة والله اعلم بحال الاوطاء ويجيء في بحث الخامس من مباحث الامامة وجه القدح في رواية ابي هريرة ان شاء الله تعالى وثانيا انها تنافي ما علم من اخلاص ذي
الشهادتين واعتقاده كون النبي منزها عن الجور والبهتان والسهو والنسيان حتى شهد للنبي في قضية دعوى الاعرابي بمجرد علمه بعصمة النبي وصدقه من غير
ان يكون له اطلاع على اصل القضية ومن غير ان يحتمل في شانه شيئا من السهو والنسيان في ذلك وثالثا انه لما كان ذو الشهادتين عدلا بل حكم النبي
بعدالته بانه مقام شاهدين عدلين كيف لم يقبل النبي خبره بانفراده واحتاج معه الى اعتضاد بغيره من رجلين في الكلام رفع الله درجته في كتاب تذكرة الفقهاء
خبر ذي اليدين عندنا باطل لان النبي لا يجوز عليه السهو مع ان جماعة من اصحاب الحديث طعنوا فيه لان راويه ابو هريرة وكان اسلامه بعد موت
ذي اليدين بسنتين فان ذا اليدين قتل يوم بدر وذلك بعد الهجرة بسنتين واسلم ابو هريرة بعد الهجرة بسبع سنين قال المحتجون به ان المقتول يوم بدر هو
ذو الشمالين واسمه عبد الله عمر بن نضلة الخزاعي وذو اليدين عاش بعد النبي ومات في ايام معاوية وقبره بذي خشب واسمه
الخرباق لان عمران بن الحصين روى هذا الحديث فقال فيه فقام الخرباق فقال اقصرت الصلاة واجيب بان الاوزاعي قال فقام ذو الشمالين فقال اقصرت الصلاة وذو
الشمالين قتل يوم بدر لا محالة وروي في هذا الخبر ان ذا اليدين قال اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كل ذلك لم يكن وروي انه قال انما اسهو لابين
لكم وروي انه قال لم انس ولم تقصر الصلاة وروي من طريق الخاصة ان ذا اليدين كان يقال له ذو الشمالين عن الصادق انتهى ولما استدل به على عدم
النقص في السهو والنسيان بقوله تعالى واما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين فمردود بتصريح المحققين من المفسرين بان المراد
ان انساك الشيطان قبل النهي عن مجالستهم فلا تقعد معهم بعد ان ذكرناك قبحها ونبهناك عليه وكيف لا يكون السهو نقصا مع ما يحصل منه
الوهن في الاسلام والتنفير عن اتباع النبي وايضا في جواز مثل هذا السهو على النبي ما رواه البخاري من قوله اسووا صفوفكم فاني اراكم من وراء
كما اراكم من امامي فافهم وقد فهم هذا بعض المتاخرين من اهل السنة على ما ذكره ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة فمنع السهو على النبي وصرح بان سلامه
على الركعتين في حديث ذي اليدين كان قصدا منه واتى به ذلك ليبين للناس حكم السهو انتهى لكن يتوجه عليه وعلى ما ذكره الناصب ان السلام الذي ليس
منه بوان هذا يحتمل الرجم بالغيب او رمي في الظلام واي حديث صحيح او صريح دل على تعليل ذلك بما ذكره من التشريع والتحاشي عن شناعة الاثام
واي ضرورة دعت في اظهار التشريع ذلك الى ايقاع مثل هذه البلية على النبي مع وقوع حديث رفع القلم عن السهو والنسيان وما الذي منع من التصريح على
تخصيص النبي بالتنزه عن السهو والنسيان دونهم كما في سائر خواص النبي مع ان ما ذكره في المسايرة مشتمل على المفاسد لا يخلو منه بطائل كما ذكره صاحب
الشفا لاستلزامه اجتماع العمد والسهو في حال كما لا يخفى واما ما استدل به من ان سورة يوسف فمغلوط لان تمام الاية هكذا وقال للذي ظن انه ناج
منهما اذكرني عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه الاية والغلط الظاهر الذي اختاره ان ما التزم به هو ان ضمير انساه راجع الى الشاب والحاصل انه انسى الشاب
ان يذكر لربه وعلى هذا يكون الاية عليه لا له لعلم الناصب بالعكس حيث ظن تمسكهم بالانبياء بما يوافق مذهبهم وقالوا المراد انه انسى الشيطان يوسف
ذكر ربه في تلك الحال حين وكل امره الى غيره حيث استغاث بمخلوق واما ما تمسك به من قوله تعالى انما انا بشر مثلكم فقد مر ان المراد بالمماثلة في النوع والصنف
كما صرح به المفسرون والمماثلة في القدرة على الذنوب لكن منعهم الله تعالى عن ذلك بان نبههم على العصمة بلطفه وفضله وقد وقع النص على



ذلك في سنة أبرههم حيث قال لهم إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من يشاء من عباده الآية وقال النيشابوري في تفسيره إنه تعالى رتبه أن يسلك
سبيل التواضع وهو أن حاله مقصور على البشرية لا انحطاطها إلى الملكية إلا أنه امتاز عنهم بالإيحاء وكفى به نوماً وملامة قال المصنف رفع الله
درجته ونسبوا إلى النبي صلى الله عليه وآله كثيراً من النقص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت ألعب بالبنات عند النبي صلى الله عليه وآله وكانت لي صواحب يلعبن معي
وكان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل ينقمعن منه فيسربهن إلي فيلعبن معي وفي الحديث عن الحميدي أيضاً كنت ألعب بالبنات في بيته وهي اللعب مع أنهم رووا في الصحاح
الأخبار بأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صورة مجسمة أو تمثال وتواتر النقل عنه بإنكار الصورة والتماثيل فكيف يجوز نسبة هذا إلى النبي وأي
من عمل الصورة في بيته الذي قد أسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الأمين في كل وقت ولما رأى النبي الصور في الكعبة لم يدخلها حتى محي ما في الكعبة
بيت الله فإذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ في بيته وهو أدنى من الكعبة صوراً أو يجعلها محلاً لها انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول قد صح أن عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح أنه دخل عليها رسول الله صلى الله عليه وآله وهي بنت تسع سنين وهذه اللعب
ما كانت مصورة بصورة الإنسان بل كانت على صورة الفرس لما روي أنه رأى عند عائشة فرساً لها أجنحة فقال الفرس يكون له أجنحة فقالت عائشة أما
سمعت أن خيل سليمان كانت لها أجنحة فتبسم رسول الله وهيئة الفرس لا يتم صورة لأن الأطفال لا يقدرون على تصوير الصورة وإنما يكون شبهاً
للصورة ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا في الإنسان أو فيما عبد من الحيوانات فالملائكة والإنسان وأيضاً يحتمل أن يكون هذا قبل تحريم
الصور فإن تحريم الصورة كان عام الفتح على ما ثبت ولعب عائشة كانت في أوائل الهجرة والتصوير شرائط إنما يحرم عند وجودها وبالجملة لم يكن شرط التحريم
موجودة وما صح من الأخبار وجب تأويله والجمع لتلك الأخبار الصحاح الستة مثل أخبار الروافض فقد قطع إجماع الأئمة على صحتها انتهى وأقول
قد يتوجه عليه أن كلام المصنف إنما هو في تجويز تمكين النبي للعب باللعب المصورة والإشارة إلى الإتيان بها دون المنع عنها لا في تجويز لعب عائشة بها
حتى يجاب بأنها كانت حينئذ صغيرة غير مكلفة مع ظهور الكذب فيه وأما ما ذكره من أن هذه اللعب ما كانت مصورة بصورة الإنسان إلخ ففيه أن البنات لا يطلق إلا على
ما يعملونه من اللعب بصورة البنات من الإنسان وهو المتبادر الظاهر من لفظ البنات دون الأفراس ومن جملتها ما رواه الظاهرة المنشئ في كتابه ما أسند
به إلى أن لعب عائشة كانت مختصة بالأفراس ومن الروايات التي وضعها ما ذكره في جامع الأصول بلفظ يصير بعيد إلى أن عائشة كانت تلعب بالبنات
المصورة بصورة الإنسان أو بينها ما هو صورة فرس له جناحان لأبي داود وفي رواية أخرى أن رسول الله صلى الله عليه وآله قدم من غزوة تبوك أو حنين وفي
سهوتها ستر فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب فقال ما هذا يا عائشة قلت بناتي ورأى وسطهن فرساً له جناحان من رقاع فقال
وما هذا الذي أرى وسطهن قالت فرس قال وما هذا الذي عليه قلت جناحان قال فرس له جناحان قلت أما سمعت أن لسليمان خيلاً لها أجنحة فضحك
حتى رأيت نواجذه انتهى ومن البين أن هذا لا يدل على الجزم بأن عائشة ما كانت تلعب بالبنات المصورة بصورة الإنسان والرواية الدالة على أنها قد لعبت مرة بها
في صورة الأفراس وأيضاً حكم الفقهاء ههنا بعد حرمة اللعب بالشطرنج عند الشافعي مشروط بشروط أربعة منها أن لا يكون أشياء مصورة بصورة الحيوانات
ثم ما ذكره من أن هيئة الفرس لا يتم صورة ففيه مكابرة على العرف واللغة قال في القاموس الصورة بالضم الشكل ج صور وصور وصور وتصور من
المضحكات استدلاله على ذلك بقوله لأن الأطفال لا يقدرون على تصوير الصورة فإن لعب الأطفال بها لا يستلزم أن يقدروا على تصوير الصورة
بأنفسهم بل ربما يعملها للأطفال غيرهم من أمهاتهم وأخواتهم وخالاتهم وأمثالهن مع أن عائشة لم تكن طفلاً عند اللعب فقد بلغ عمرها تسع سنين
كما اعترف به الناصب فيبعد ذلك الطفل لا يطلق إلا على الولد الرضيع ثم إذا عظم يقال له فطيم وفطيمة أو وليد ووليدة كما ذكره الثعالبي في فقه
اللغة وسر العربية بل كانت بالغة على مذهب بعض الفقهاء كما لا يخفى ثم قوله ولا حرمة في عمل اللعبة على هيئة الخيل ممنوع بل الظاهر من الصور
والتماثيل المذكورة في حديث التحريم ما يعم كل صورة لإطلاق الحديث وقد صرح بذلك البغوي في المصابيح والبيضاوي في شرحه وأما ما ذكره من
التاريخ المنقول فلعله مأخوذ من تاريخ الفارسي المشتمل على الأكاذيب فالأولى أن يدعه في محلات نجهلها لا إنه وأما ما ذكره من أخبار الصحاح
الستة ليست مثل أخبار الروافض فهو مسلم وكيف يكون أخبار أهل سنة معوية وجماعة يزيد مثل أخبار الروافض الباطل المتمسكين بالكتاب والعترة
وأما قوله فقد وقع إجماع الأئمة على صحتها فمردود بأن مراده من الأئمة الذين إلى أن اجتماعهم خارج عن درجة الاعتبار وسائر التفصيل كان
في أخبار الفريقين فهو متعه للأبواب إن شاء الله تعالى قال المصنف رفع الله درجته وذكر الحميدي أيضاً في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت رأيت النبي
يسترني بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم وذكر الحميدي عن عائشة قالت دخل علي رسول الله وعندي جاريتان تغنيان بغناء
بعاث فاضطجع على الفراش وحول وجهه ودخل أبو بكر فانتهرني وقال مزمارة الشيطان عند النبي فأقبل عليه رسول الله وقال دعهما فلما غفل
غمزتهما فخرجتا وكيف يجوز للنبي الصبر على هذا مع أن الله تعالى نص على تحريم اللعب واللهو والغناء خصوصاً مع زوجته ومدخلته الجمة
والفقراء مع أنه أغير الناس كيف أنكر أبو بكر وعمر وعثمان فهل كانا أفضل منه وأكمل وقد رووا عنه أنه لما قدم إلى المدينة من سفر خرجن بنات
المدينة يلعبن بالدف فرحاً بقدومه وهو يرقص وكلما سهل يصدر مثل هذا عن رئيس ومن له أدنى وقار ونعوذ بالله من هذه السقطات مع أنه
لو نسب الشخص أحدهم إلى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي إلى مثل هذه الأشياء التي يبرأ منها انتهى وقال الناصب
خفضه الله أقول صوت الدف ليس بحرام مطلقاً وكذا اللهو كما ذكر في موضعه وما ذكر من قصة الجاريتين بالدف عند عائشة كان أيام العيد

عليه على جواز اللهو وضرب الدف في اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك واما منع ابي بكر عنه فانه كان لا يعلم جواز ذلك [illegible] بتتمة الحديث
النبي قال لابي بكر دعهما فانها ايام عيد فعلم ابو بكر ان ضرب الدف والغناء مباح في ايام العيد واما ذكر ان ذلك حين خرج
اليه من عوده من السفر فذلك كان من [illegible] لانها كانت قبل نزول الحجاب لا يمكن ان تظهر السرور بمقدم رسول الله
وهو عبادة وان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر وتشريح المسائل جائز ولكن نعم ما قيل شعر وعين الرضا
عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا اقول [illegible] الناصب [illegible] على عدم الحرمة حصر في هذه الرواية وما يشاكلها مما شنع على اهل الخصم
واستند في الحكم بعدم الحرمة بهذه الرواية كان مصيبا وان كان له دليل آخر من القرآن والاجماع فليذكره حتى ينظر في دلالته على ان قول ابي بكر مزمارة
الشيطان صريح في انه فعل الشيطان ولم ينكر عليه النبي [illegible] ولعله اراد بجواز اللعب ان كونه في موضع قوله تعالى انما الدنيا لهو ولعب [illegible]
[illegible] في رسالة الاخلاق [illegible] جواز ذلك في العيد فكون
نقصا للحديث [illegible] طفله الصغيرة والجاريتين [illegible] من تتمة الحديث فهو من اضافاته [illegible] جاهل مثله معه
من لزوم [illegible] بالاطفال والسوقية كما ترى ولما ذكر من انه يمكن ان يظهر السرور بمقدم رسول الله وهو عبادة مدفوع بان السرور عبادة لكن لا يخرج
بحدود الشرع مع الدف معصية والكلام فيه في [illegible] النبوة واما ما ذكره من ان ترك المروة في امثال هذه الامور التي توجب الالفة والموافقة وتطييب الخواطر
وتشريح المسائل جائز مردود بان كثيرا ما لا يعد من ترك المروة ويقدح في العدالة اتفاقا مما يوجب الالفة والموافقة مع جماعة لا يبالون بترك المروة
والتقوى فلو قياس ما ذكره يلزم ان يكون جائزا وهو مما لا يقول به عاقل مسلم واما ارادة تشريح المسائل فقد علمت ما فيه **قال المصنف** رفع الله
درجته وفي الصحيحين ان ملك الموت لما جاء ليقبض روح موسى لطمه موسى ففقأ عينه فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه
من الله تعالى الفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله قول الموت والطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء في الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وعدم [illegible]
لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه هذا الاعتراض وارد على ضرب هارون وكسر الواح التوراة التي اعطاه الله تعالى اياها فهذا
وجهه ويمكن ان نرى كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الواح الله وطرح كتاب الله تعالى وكسر لوحه انما نزل كتاب الله وكيف يجوز له ضرب هارون وهو نبي مرسل
وكل هذا عند اهل الحق محمول على ما يعرض للبشر من صفات البشرية ولا يقدح في ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب
الانبياء ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر الحلي ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذا الاعتراض
فلو انه نصف من نفسه يعلم ان ما يقوله في تعصبه حق انتهى **واقول** قد حكم القاضي عياض المالكي [illegible] بصحة الحديث لانه مذكور في كتابين سماهما
مؤلفاهما بالصحيح واجاب عما [illegible] من نسبة الذنب الى موسى بان الحديث ليس فيه ما يحكم على موسى بالتعدي وفعل ما لا يجب له اذ هو ظاهر الامر [illegible]
جائز الفعل لان موسى انتصر لنفسه من معتد عليه لانه اتاه [illegible] وقد تصور له في صورة آدمي ولا يمكن انه علم انه ملك الموت فدافع عن نفسه مدافعة الى
ان [illegible] تلك الصورة التي تصور له فيها الملك امتحانا من الله تعالى فلما جاءه بعد [illegible] واعلم الله انه رسوله اليه استسلم انتهى وفيه ما فيه اما اولا فلان علمه [illegible] بان
الاستعلام ممنوع [illegible] وانما اشتهر الملائكة للانبياء [illegible] ويعلمونهم على ان في الحديث ان ملك الموت لما رجع الى ربه قال ارسلتني الى عبد لا يريد
الموت فقال ارجع اليه وقل له يضع يده على [illegible] وهذا صريح في انه عرفه الملك واما ثانيا فلانه لا وجه للاختبار والامتحان بعد القول بانه فعل الواجب [illegible]
عن نفسه وقد [illegible] ان يحمل [illegible] على المجاز من [illegible] ولطمه بالحجة وفقاء عين حجته [illegible] وفي الحديث
بقوله فرد الله عليه عينه واتفق [illegible] الواقعة مع ملك الموت عند قبض روحه حتى يحتاج الى ابراد حجة [illegible] والجواب [illegible] بانه يحتمل
ان يكون [illegible] الفعل وقع منه من غير اختيار لان للموت سكرات انتهى واقول هذا الجواب الخارج عن الصواب ماخوذ مما سبق من قول عمر بن الخطاب في
شأن النبي ان الرجل ليهجر [illegible] فانظروا ايها الاخوان بنظر الانصاف والعيان ان سخف هذه القوالة الى اي غاية ثم انه لا يخلو الكلام
في تجويز نسبة الذنب الى موسى [illegible] ان ملك الموت مع تلك القدرة والقوة [illegible] من الله تعالى [illegible] عن دفاع موسى [illegible]
بحيث [illegible] عينه ويحتاج الى الشكاية [illegible] الكثير [illegible] طويل ولقد [illegible] ما ذكره
من المعارضة بقصة موسى في القاء الالواح وجر راس اخيه فلا يصلح للمعارضة اصلا لان له محامل صحيحة وفوائد جليلة قد ذكرها السيد الشريف المرتضى
علم الهدى رضي الله عنه [illegible] وذكر في تفسيره الكبير [illegible] بني اسرائيل كانوا في نهاية سوء الظن بموسى حتى ان [illegible]
[illegible] فلما وعد الله موسى ثلاثين ليلة واتمها بعشر وكتب له في الالواح من كل شيء رجع فرأى في قومه ما رأى فاخذ براس
اخيه [illegible] عن كيفية الواقعة [illegible] ان يسبق الى قلوبهم ما لا اصل له فقال [illegible] على موسى لا تاخذ بلحيتي ولا براسي
لئلا يظن القوم [illegible]
ولو كان [illegible] للاهانة لظهر [illegible] اقول يجوز ان يكون [illegible] الاعتراض [illegible]
من اكثر [illegible] المتوجهة الى الانبياء [illegible] علينا [illegible] القاء الالواح

[illegible]

كان للمصلحة اظهار الغضب على القوم وانزجارهم عما صدر عنهم من العبادة لا مصلحة دينية في إلقاء الالواح وما يلزمه بل كان المصلحة في تمكينه
كما مر ولقا ما ذكره من كسر الالواح ونقصه فانه كتاب منعم فذلك من منافات الناصب عند الله وعدو انبيائه واوليائه كما لا يخفى ومن اين علم ان سيد
موسى من القاء الالواح كان اهانة كتاب الله تعالى دون ما ذكرنا من المصلحة ولو صح نقصه لذلك لكفى في رجاء عصمة سواء عاد الحد الى ذاك او غيره او
وكل هذه عند اهل الحق محمول على ما يعرض البشر الخ فتوجيه خروج اما فخر الدين الرازي وشيخ صاحب المواقف عن اهل الحق حملوا ذلك على ما حمله
عليه ابن المطهر طهر الله رمسه مما لا ينافي طهارة الانبياء عليهم السلام فيجب ان الناصب يحملوا الابيات التي ظاهرها نقص الانبياء على ترك الاولى والافضل
على ظواهرها او يحكمون عليهم بالمعاصي والخطاء مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم عن ذلك ومع جواز الحمل لظواهر تلك الابيات ويحملون هذا بامات
الخطاب وكلماته التي ظاهرها منكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء بمراتب فلا يجوزوا على خلاف ظاهرها ويمنعون من جواز حملها على ظواهرها مع ان كلامه
لا محمل له ويتركون الحمل بظاهره بغير تاويل واضح وتوجيه بين وهلا ساووا بينه وبين الانبياء الذين هم في محل التعظيم ومنازل الاسنية الاقصى
وشدة العصبية والاعتساف واما قوله ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل بن المطهر ان موسى القى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا الخ
فرجم بالغيب ورمي في الظلام كما لا يخفى ومن اين علم انه لم يكن يحمله على ما ذكرناه من المحمل الذي اختاره من قضى الشيعة ووافق فيه فخر الدين الرازي
وغيره قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال يجمع الخلق يوم القيمة وانهم يأتون آدم ويسئلونه
الشفاعة فيعتذر اليهم فيأتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابرهيم فيقولون يا ابرهيم انت نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك
اما ترى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب غضبا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده مثله واني قد كذبت ثلث كذبات نفسي نفسي اذهبوا الى غيري
وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله قال لم يكذب ابرهيم النبي قط الا ثلث كذبات كيف يجل لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف لو ثوق بشرايعهم
مع الاعتراف بتعمد كذبهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت فيما سبق ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب واما
الكذب بان المنسوب الى ابرهيم في صحيح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكان مراده
الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذي كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام فالكذب بالمجاز والمجاز كذب في الحقيقة بل هو صورة
الكذب التي كان التأويل ظاهرا وهذا لا بأس به عند وقوع الضرورة انتهى واقول قد مر ان الاجماع لم ينعقد على العصمة عن الكذب على
الاطلاق بل خصها الاشاعرة بما بعد النبوة واما ما ذكره من ان المراد بكذبات ابرهيم ما كان في صورة الكذب لا حقيقته فيما يلاحظه استعفاء ابرهيم
عن شفاعة الناس بانه كذب ثلث كذبات فلا يليق بطلب الشفاعة من الله تعالى وانه يأبى عنه قوله في الرواية الثانية ان ابرهيم لم يكذب قط الا
ثلث كذبات فان ما يفيده سوق الكلام من الحصر والتأكيد بقوله قط يدل على انه اراد حقيقة الكذب كما لا يخفى والحاصل انا نعلم ان الكذب الذي
نسب الى الانبياء ليس بكذب بل هو من المعاريض الذي يقصد بها الحق وهو الزام الخصم وتبكيته كما وقع لصاحب وقد كتبت كتابا بخط في غاية
الحسن فكتب هذا وصاحب الى لا يحسن الخط فقلت له لم لا تكتب انت كانت كتبته بذلك الخطاب تقريره فثلج الاستهزاء لا نفيه عنه واثباته للاولى لكن
الكلام في الكذب الذي لهد كونه في الحديث المنقول فانه اذا لم يكن ذلك الكذب كذبا حقيقة كما ذكرنا اولا ولم يكن به باس كما ذكره ثانيا فما وجه ما وصف
من الحديث من شدة غضبه في ذلك حتى ياس ابرهيم عن قبول شفاعته وعد ذلك الاعتذار قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين ان النبي قال نحن احق بالشك من ابرهيم اذ قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ويرحم الله لوطا لقد كان
يأوي الى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعي كيف يجوز لهؤلاء القوم الاجتراء على النبي بالشك في العقيدة
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول كان من عادة النبي التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلوني على موسى وقد ذكر في هذا الحديث
فضائل الانبياء فذكر ثبات ابرهيم في الايمان والمراد من الحديث ان ابرهيم مع ثباته في الايمان وكمال اسفاه في اثبات الصانع والحشر كان
يريد الاطمينان ويقول ولكن ليطمئن قلبي فنحن احق بهذا التردد الذي يوجب الاطمينان ولما الرحم على لوط وهو امر واقع فان لوطا كان يأوي
الى ركن شديد كما قال او آوي الى ركن شديد فترحم له رسول الله لانه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه عاب لوطا في اويه الى ركن شديد
واما قوله لو لبثت في السجن طول ما لبث يوسف لاجبت الداعي فيعنيه وصف يوسف بالصبر والتثبت في الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين
امره فانظروا معاشر الناظرين هل في هذه الامور يرجع عيب وشين الى الانبياء مع ان الحديث صحيح وهو طعن في قول النبي نعوذ بالله من سوء الفهم
انتهى واقول لا دلالة للجملة الاولى من الحديث على ارادة نبينا التواضع مع ابرهيم واي تواضع في اثباته له الشك الذي هما بريئان عنه في الواقع
مع صراحة كلامه المحكي في القرآن على انه لم يرد الشك بل اراد الزيادة الاطمينان والاعتضاد النقل بالعقل وبهذا ظهر ان ما ذكره الناصب من ان المراد
بالحديث لا يرتبط بالشك قطعا هذا وقد نقل القسطلاني شارح البخاري عن الشافعي انه قال معنى الحديث ان الشك يستحيل في حق ابرهيم ولو كان الشك
متطرقا الى الانبياء لكنت احق به من ابرهيم وقد علمتم اني لم اشك فاعلموا ان ابرهيم لم يشك وانما خص ابرهيم لكون الآية قد يسبق الى بعض الاذهان الفاسدة منها احتمال الشك انتهى
واقول هذا التاويل الطويل العليل المشتمل على التمويه والتسويل يوجب الحاق الحديث بالتعمية والالغاز فكان يجب على الشافعي ان يسأل
اشتراط الله لتصحيح هذا الحديث ... لا انكار ونقل عن الزركشي انه قال ... الانساب ... ان اغلب

يونس بن متى و قال لا تفضلوني على

في اللغة لنفي المعنى عن الشيئين نحو الشيطان خير من زيد اي لا خير فيهما وكقوله تعالى اهم خير ام قوم تبع اي لا خير في الفريقين وعلى هذا معنى قوله نحن
احق بالشك من ابرهيم لا شك عندنا جميعا وهو احسن ما يخرج عليه هذا الحديث انتهى واقول الحق ظاهر اذ قياس ما نحن فيه على الآيتين انما يقتضي
ان يكون معناها نفي الاحقية بالشك لا نفي الشك وهذا لا اشتباه فيه لمن تأمل واما ما ذكره من ان في الجملة الثالثة وصف يوسف بالصبر
والتثبت في الامور الخ فمدفوع بانه مع ذلك يتضمن انه النبي ص عدم صبره على ذلك في سبيل الله وانه لو كان في مقام يوسف لاجاب دعوة الملك وهذا
هو محط التشنيع الذي ينبغي براءة النبي ص عنه وهذا ما اراده المص قدس سره واما الجملة الثانية فهي وان كانت في نفسها ظاهرة فيما ذكره
الناصب لكن مجموع ما ذكر من الجمل الثلثة حديث واحد مذكور في صحيح البخاري والاولى والثالثة صريحتان في الشك وعدم الصبر فلزم ان يكون
الثانية ايضا واقعة على ما يناسبهما فيهما بان فهم النبي ص منها ان الباعث للوط على الالتجاء الى ركن شديد ضعف اعتقاده وقصور اعتماده واتكاله
على الله تعالى ولهذا اوله القسطلاني بان المعنى لو اراد لاوى اليه لكن اوى الى الله انتهى ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره البخاري بعد ذلك من قوله
باب قصة لوط حدثنا ابو اليمان انا شعيب نا ابو الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان النبي ص قال يغفر الله للوط ان كان ليأوي الى ركن شديد
انتهى فان فيه دلالة على ان لوطا يحتاج ان يستغفر له ان قال ذلك وفضح الصبر على اذى القوم والله المستعان **قال المصنف**
رفع الله درجته وفي الصحيحين وقال بينما الحبشة يلعبون عند النبي ص بحرابهم فدخل عمر فاهوى الى الحصى يحصبهم بها فقال له رسول الله ص
دعهم يا عمر وروى الغزالي في احياء علوم الدين ان النبي ص كان جالسا وعنده جوار يتغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبي ص للجواري اسكتن فسكتن فدخل
عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يا رسول الله من هذا الذي كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء فقال هذا
رجل لا يؤثر سماع الباطل كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك عن النبي ص يرى عمر اشرف من النبي حيث لا يؤثر سماع الباطل والنبي يؤثره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم العيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز
ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب وفيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليمه الفلوة في الحرب وكل ما كان من آلة الحرب فلا باس به ويمكن ان يكون عمر لم يعلم
جوازه فعلمه النبي ص واما ما روى الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا وفي ايام الاعياد وكان النبي ص يستمع لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس
بحرام وربما كان عمر يمنع منه ومكنه رسول الله ص على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون
عمر اشرف من النبي ص وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة انتهى **واقول** ما ذكره من ان ذلك اللعب كان يوم العيد رجم بالغيب كما ربما ذكره من انه يجوز
اللهو يوم العيد دعوى من غير دليل ودعوى الاتفاق على جواز ذلك ممنوع لظهور مخالفة الشيعة ومن وافقهم في ذلك اللهم الا ان يريد اتفاق الفساق
من اهل النصب والنفاق عليه ولا يبعد ان اتفاقهم رواج ونفاق كما لا يخفى ومن هذا يعلم ايضا بطلان قوله ويمكن ان يكون تجويز ذلك الخ وقد علم
بطلان قوله ويمكن ان يكون عمر الخ بما ذكرنا في بعض الفصول السابقة فتذكر واما قوله وكان النبي ص يستمع لضرورة التشريع الخ فيقال في جوابه
ثبت العرش ثم انقش وهل كون ذلك شرعيا الا اول البحث والنزاع وكذا الكلام في توجيهه لما رواه الغزالي وبالجملة ما ذكره الناصب من التأويلات الباردة
الشبيهة بتأويلات الباطنية من الملاحدة الملاعين مما يأبى عنها ما في رواية البخاري ورواية الغزالي من قوله هذا الرجل لا يؤثر سماع الباطل فان ما هو جائز او مكروه لا يوصف
بالباطل فيلزم منه ان النبي ص يريد السماع الباطل دون عمر وهذا كفر محض ممن يعتقده كما لا يخفى على من آمن بالله ورسوله فضلا عن ان يسلم امر شرفية
عمر عن النبي ص وينبه على ان ما يكون تشريعه ضروريا لا يكون تركه اولى فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال اقيمت الصلوة
وعدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله ص فخرج الينا رسول الله ص فلما قام في مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا
قياما ثم رجع فاغتسل ثم خرج الينا ورأسه يقطر فكبر فصلينا فلينظر العاقل هل يحسن وصف ادنى الناس بانه يحضر في الصلوة ويقوم في الصف وهو جنب
وهل ذلك الا من تقصيره في عبادة ربه وعدم المسارعة اليها وقد قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات فاي مكلف يجد يفعل هذا الامر
النبي ص وفي الصحيحين عن ابي هريرة قال صلى بنا رسول الله ص احدى صلوتي العشي واكثر ظني انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة في مقدم المسجد فوضع
يديه عليها وفيهم ابو بكر وعمر فهابا ان يكلماه وخرج سرعان الناس فقالوا اقصرت الصلوة ورجل يدعوه ذو اليدين فقال يا نبي الله انسيت ام قصرت الصلوة
فقال لم انس ولم اقصر قال بلى قد نسيت قال صدق ذو اليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله ص وكيف
يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو في سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسي رسول الله ص مع انهما لم يذكرا ذلك للنبي انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول قد مر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع في الاعمال الفعلية آكد واثبت
من القول فما ذكر من حديث تذكر الجنابة من باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخاري الباب الذي ذكر فيه هذا الحديث بقوله
باب من تذكر انه جنب يرجع ويغتسل ولا يلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله ص في الصلوة فهو سهو يتضمن التشريع فلا باس به وما ذكر من نسيان
السهو فهذا ايضا يتضمن التشريع لانه شرع بذلك للناس جواز وقوع الفعل المخالف للصلوة في اثناء الصلوة وكذا الكلام القليل والجواب عن قوله
كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسي رسول الله ص واي عجب في هذا فان الامام كثيرا ما يسهو والمأموم لا يسهو فلا يلزم من هذا تفضيل المأموم على
الامام وما هذه الكلمات الا ترهات ومزخرفات انتهى **واقول** قد سبق الكلام منا ايضا على ما اشتمل عليه من الجواب وعلى ما اشتمل عليه من ان النبي

هيئتنا

الجنب

وعلى حمل السهو والنسيان او الميل الى التشريع واما ما حضر هذا المقام بدون التشريع في الاعمال الفعلية اكد فممنوع بل القضية منعكسة لجواز ان يكون
التشريع الفعلي مختصا به بخلاف الامر القولي العام وبهذا يعلم ضعف ما التزم بعضهم من التشريع في الافعال الفعلية المنسية له واما قوله لانه شرع بذلك للنسيان
جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلوة في اثناء الصلوة فقد سقط لان ظهور تشريع النسيان لم يكن متوقفا على ان يقف النبي بعد الصلوة فقام الى خشبة في المسجد
واضعا يديه عليها ثم يدخل الحجرة ثم يخرج فيسئل عنه فيجيب بانه نسي كما لا ... فيسئل عنه فيجيب بمثل الاوامر المتكلم بكلام الادميين والفعل الكثير المنافي
للصلوة فعند الفقهاء الاربعة ايضا اما الاول فقال في كتاب الينابيع ان مما يتوقف عليه صحة الصلوة ترك الكلام لقوله لا يصلح فيها شيء من كلام
الناس قال الشارح الانصاف المراد بكلام الناس ما يخاطب الناس بما هو من جنسه وفي التقة وغيره هو المسموع المنبهي سوا كان مفهما ام لا هذا هو
مذهب الفقيه وعليه اللغوي والاصولي واما النحوي فلا يطلق الكلام الا على المفهم فلما اشترط فيها ترك الكلام فيبطل بالنطق بحرفين وحرف مفهم ثم قال ولو
اذا المدخر انتهى ثم قال الشافعي انه لا يبطل الصلوة بالكلام القليل نسيانا او جهلا ان لم يكثر ذلك الكلام بحسب العادة على الصحيح الذي في الام وقطع به جمهور
الشافعية وعند ابي حنيفة على ما في الهداية وغيرها يبطل بالنسيان والجهل لعموم ما مر من الحديث وبهذا ظهر ان ما زعمه الناصب من ان مما نسب الى الشيعة
من ايجاب الجواب في الكلام القليل باطل مخالف لمذهب اصحابه انتهى واما الثاني فلما في الينابيع وشرحها انه انما يبطل الصلوة بغير فعل مجانس لافعال
الصلوة ان يحصل بذلك الفعل كوثبة المصلي وان لم يكن كثيرا او فعل غير مجانس عامد للعبث مثل ضرب احدى الراحتين بالاخرى او ان يفعل غير مجانس كثيرا في
الفعل بحسب العادة فيبطل الصلوة على الظاهر او هو الوجه الذي عليه الاكثرون والفعل الكثير مثل ضربات ثلث وخطوات ثلث متوالية كل واحدة فلا يبطل
باقل من ثلث ولا بثلث واكثر عن غير متوالية والقلة والكثرة بحسب العرف والعادة على الاصح الذي عليه الجمهور انتهى واما ما ذكره في مقام دفع
التعجب من ان الامام كثيرا ما يسهو والماموم لا يسهون الخ فقد سهى فيه حيث غفل عن شان النبي فان الكلام في سهو النبي في امام الصلوة الذي جوز اهل
السنة ان يكون غائبا حاملا فجوابه ان الامام النبي المعصوم المؤيد بالنفس القدسي والوحي الالهي الذي يتوقع ببركته صيانة المامومين من
السهو والنسيان والخطاء والغفلة كما قال مداح ائمة اهل البيت عليهم السلام بالفارسية نظم زهى امام كه پاسبان ... بوقت نيت
انديشه خاطر ماموم مكر ... ولقد علم بما قررناه واوضحنا ان ما ذكره المصنف من خوف
بمعنى العبرة والتوبيخ وبالمعنى الاخر لا بقصد الاعلى امثال ما اتى به الناصب ركيك المعنون قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين عن عبد الله بن
عمر انه كان يحدث عن رسول الله انه لقي زيد بن عمرو بن نفيل في ذلك قبل ان ينزل الوحي على رسول الله فقدم اليه رسول الله سفرة
فيها لحم فابى ان ياكل منها ثم قال اني لا اكل مما تذبحون على انصابكم ولا اكل الا ما ذكر اسم الله عليه فلينظر العاقل هل يجوز ان
ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب والاكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية لجانب
الله نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة انتهى قال الناصب خفضه الله اقول من غرائب ما يستدل به على ترك امانة هذا الرجل
وعدم الاعتماد والوثوق على نقله رواية هذا الحديث فقد ذكر بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن في رواية الصحاح وما ذكر تمام
الحديث ان رسول الله لما قال لزيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا اكل من ذبيحتهم عما لم يذكر عليه اسم الله ثم اكلا معا فهذا
الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتمكن من الطعن في الرواية نسئل الله العصمة من التعصب فانه يجعل الصحيح انتهى واقول من بدايع هذا الناصب الفاجر
الكاذب انه اتى في ... المراد التفصي عن التشنيع المتوجه على اصحابه في هذا ... واتبعه بعض ما اخترعه من العبارات ...
اظهار النبي في لغزاته وتسننه المصنف قدس سره الى الخيانة والتقصير وختم ذلك بسؤال العصمة عن التعصب ليستدل بذلك رجوع الناظرين الى ما
الرواية فلا يظهر جهالته فيها بان ما نقلها من اصل ما قد اجتنا صحيح البخاري فكان الحديث كما نقله المصنف قدس سره ولم يكن من الاضافة التي
ذكرها هذا الناصب الخائن الشقي عين ولا اثر ومن اراد التحقيق في هذا الشيء السقيم فليراجع ذلك الصحيح لينفع لما اتى به من الكذب الصريح
ههنا انه يظهر مما اشرنا اليه بعض المراتب من ان اصحاب الناصب يعلمون انهم ... على شناعة بعض احاديثهم يزيدون على ذلك وينقصون
عنه على حسب ما يلوم من حسن الحديث فلا يعتد بما يرويه اهل الشقاق قال المصنف رفع الله درجته وفي الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال كنت
مع النبي فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادن فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضا ومسح على خفيه فكيف يجوز ان ينسب الى رسول الله
البول قائما مع انه ارذل الناس لو نسب اليه هذا تبرا عنه ثم المسح على الخفين والله يقول وارجلكم فانظروا الى هؤلاء القوم كيف يجوزون الخطاء
والغلط على الانبياء وان النبي يجوز ان يسرق درهما ويكذب في نفس الانبياء والعصمة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الخلاف في جواز
قائما فالذي يجوز مستند لهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والخصر فالنبي عمل هكذا لتشريع جواز البول قائما وانه ينقصه
يتصور من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب لدنو من حذيفة ربما يكون للتشريع جواز البول بقرب من الناس بخلاف الغائط
لغلظته ولتعذر مطلقا كان يبعد من الناس في الغائط دون البول واما المسح على الخفين فهو ثابت بالاجماع من اهل السنة كما سياتي في مباحث الفقه
ان شاء الله تعالى والله اعلم ثم ما ذكر انهم جوزوا الخطاء والغلط على الانبياء والنبي يجوز ان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ويجب
تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة انتهى واقول لا يخفى ان نفع الكلية عند الاطباء لا ينحصر في البول قائما ولا هو من العلاجات التي

التتمة

نفي

حيلة

يحصل بها سرعة البرء حتى يعارض هذا فيحتاط ويضطر معه الى التشريع ولو تنزلنا عن ذلك نقول يرد عليهم مثل ما اورده القفال الشاشي على الحنفية من انا
نعلم ببديهة العقل ان الله سبحانه لم يرسل رسولا لاجل تشريع مثل هذا الحكم وتحقيق وجه ابتلاء القوم به ان الروايات الموضوعة انما اتت لتخليفهم
الثاني وبعض الصحابة ان البول قائما احصن للدبر وضعفوه لكن كما ذكره النووي في شرح هذا الحديث من صحيح مسلم وروي ان بعضهم فيما اخرجوه اعتذر
شركوا معه النبي في وضع هذا الحديث لئلا يجترئ احد على تشنيعه ويؤيد هذا ما نقل عن عايشة في هذا المقام انها قالت من حدثكم ان رسول الله
كان يبول قائما فلا تصدقوه ما كان يبول الا قاعدا ثم نقل عن ابن المنذر في الاشراف انه ثبت عن الخلفاء في البول قائما فقيل عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت
وابن عمر وسهل بن سعد انهم بالوا قياما انتهى هذا واقول لعل الناصب انما استدل على جواز البول قائما بما في كتب الطبية من نفعه للكلية ولم يتنبه
بما نقله النووي عن شيخهم وخليفتهم عمر من نفعه لحصانة الدبر حذرا عن انتقال الذهن الشعر المشتهر من احتياج الدبر الى ما اشتهر من ابتلاء ذلك الشيخ
الجليل بعلة المشايخ وبعد احتياجه لدبره معلية كما قال شاعرهم في اثبات استحقاق امير المؤمنين عليه السلام للامامة ونفيها عنه **نظم** امام اوست
كه در كشتن پاى كرد درست نه آنكه دوخت بضد حيله وصد مله براندام امام اوست كه خلق جهان غلام ويند نه آنكه از هوس افتد بزير بالاى
ان قلت ذكر الكلية ايضا كما وقع في نقل الناصب عن الاطبا يوجب انتقال الذهن الى ما اشتهر من ان ذلك الشيخ ربما كان يعالج تلك العلة باستعمال
كلية الحيوانات على ما اشار اليه ذلك الشاعر في بيت اخر فقال **نظم** بگو دخوان سر وچگونه يابد سگ كه آرد تو نفس كرد ذكر وخيا
قلت نعم يمكن الانتقال من هذا ايضا الى ما ذكر لكن الانتقال من كلام نقل الشيخ الى علته اظهر فبالاحتراز اولى واحق فتدبر واما ما ذكره من
تشنيعه بجوز نسبة الذنوب على الانبيا الى اهل السنة افتراء ومكابرة فرد لما سيجي في مباحث الحدود والجنايات من المسائل الفقهية انهم قالوا
ان الذين لم يبيحوا الا انه لا قطع فيه ضربته لا يكون كبيرة وقد مر ان الصغيرة جايزة على الانبيا عند جماعة من اهل السنة فظهر تجويزهم لسرقة
الدراهم عليهم كما ذكره المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته وقد لزمهم من ذلك محالات منها جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق
بها فان المبلغ اذا جوزنا عليه الكذب وساير المعاصي جاز ان يكذب عمدا او نسيانا او يترك شيئا مما اوحي اليه او يامر من عنده فكيف يبقى
اعتماد على اقوالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لا يجوزون الكذب عمدا على الانبيا
ولا سهوا وهذا مذهبهم واما السهو في غير الكذب فيجوزونه ولا باس فيه لان الله تعالى هو الذي يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع انتهى
واقول الكلام مع من جاء من اهل السنة وقوع الكذب وغيره من المعاصي عن ابرهيم وغيره من الانبيا في حال النبوة كما مر ولا يدفع ذلك
القول بان خصوص الاشاعرة منهم لا يجوزون الكذب مع ان الاشاعرة حيث يجوزون عليهم الكذب وساير الكباير قبل البعثة فلا يبقى
اعتماد على اقوالهم بعدها ايضا كما سيتضح انشاء الله تعالى واما ما ذكره من ان الله تعالى يجعل السهو على النبي سببا للتشريع فقد مر ان الله تعالى
مستغن عن هذا التشريع الشنيع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اذا فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون
قد وجب علينا فعل ما وجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا
هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصي على الانبيا وهذا ليس من مذهب الاشاعرة والصغاير التي يجوزونها على الانبيا
ما يقع على سبيل الندرة ولا يقدح هذا في ملكة العصمة كما قد قدمنا ويجب ان يكون في محل يعلم انه واقع منها على سبيل الندرة والنبي يبين انه هذا
ليس محل المتابعة وبالجملة قد قدمنا ان تجويز المعصية على الانبيا مطلقا محل تامل لهذا البرهان والله اعلم **واقول** ما ذكره ههنا مدفوع
بمثل ما دفعنا جوابه عن الفصل السابق فعليك التامل في التطبيق وبالله التوفيق **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه لو جاز
ان يعصي لوجب ايذاؤه والتبري منه لانه من باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذا النبي فقال ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على
من يجوز الكباير واما الصغاير فمن ارتكب الصغيرة فهي معفوة عنه فلا زجر ولا تعنيف ولا ايذا انتهى **واقول** يندفع هذا ايضا بمثل ما ذكرنا في
الفصل السابق وقد مر ان الاشاعرة يجوزون الكذب في غير ما يتعلق بالرسالة وغيرها من الكباير فهذا الدليل حجة على الاشاعرة ايضا **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فينتفي فائدة البعثة ومنها انه يلزم ان يكون ادون حالا من احاد
الامة لان درجات الانبيا في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره يجلد وحد العبد نصف حد الحر وانما كان كذلك لان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه ومنازل
ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته والخضوع والخشوع فينافي صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبي لا يجوز ان يكون اقل حالا من
احاد الامة ومنها انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فكيف يقبل عموم شهادته في الوحي ويلزم ان يكون
ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع ومنها انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول لقد كان لكم
في رسول الله اسوة حسنة فاتبعوني والتالي باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد سبق ان هذا
الدليل حجة على من قال بجواز صدور الكباير عنهم والاكثار من الصغاير حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للابتذال والتعنيف وتوجه الاهانة

عليه واما صدور الصغائر عنهم رضي الله عنهم اذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع ولا يبطل المعجز فيصح جوابنا بشأنهم بكل هذه الدلائل التي ذكرناها
فيما سلف وان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاسناد الى عقل من يقول بتجويز الكبائر فقد غلطنا ان بعض ذلك لا كثر يدل على تجويز الذنب عن الانبياء مطلقا
والله تعالى اعلم انتهى **واقول** ما ذكره الناصب هنا مبني على هذيان واضطراب واشتباه حيث عقبه بما لا ذكره سابقا من انهم يقولون بامتناعها عقلا
الدلائل بل يجب على مرتبة التجوز صدور الكبائر على الانبياء ولو اعترف بذلك فقد تم لنا المدعى الان مثل المعجز عليه وقد اعتمد الان النزاع بين الفريقين انما كان في
ان المخل بالنبوة والمانع من امتثال الامر لانبياء هل هو وقوع الكبائر والصغائر او جواز وقوعهما فالاشاعرة كانوا يقولون ان مجرد تجويز الاعقل لذلك لا
كانوا قائلين بعدم اخلاله وبالجملة الاشاعرة قائلون بجواز وقوع الكبائر منهم فانهم لا يقولون ان العقل والسمع دل على عدم وقوع بعض الكبائر
بالمعجزة كالكذب كيف يمكن هذا وهم قالوا ذلك لنا ثم صرح به هنا وحيث قال اولا ان الذنب ان صدر عنهم الذنب الخ والثاني انهم لو اذنبوا الخ والثالث
انه ان صدر عنهم ذنب الخ وحاصل اللوازم التي ذكرها المصنف الا فرع في غالب الدلائل تصريح بان لو جاز صدور الذنب عنهم لكان كذا ولو جاز وقوع الكبائر عنهم لكان كذا
والفرق بين العنوانين لفظا ومعنى ظاهر جدا وقد سبق منا ان هذه اللوازم التي سماها الناصب لاهل غلا وفي العصمة على قول
بجواز صدور الكبائر والصغائر عن الانبياء عليهم السلام مطلقا قبل البعثة وصدور بعض منها بعد ما لا يلحق خصوص الاشاعرة فلا يفيد في دفعها انهما
تنزيه الاشاعرة من تلك مع ان الاشاعرة باجمعهم ليسوا على ما بين لك كما مر بيانه نعم حاصل ما ذكر في المقام من الدليلين الاولين ان تجويز صدور
المعاصي عن الانبياء والائمة يقدح فيما هو الغرض من بعثة الانبياء ونصب الامام اعني قبول اقوالهم وامتثال اوامرهم ونواهيهم وقد بينوا لنا وجه
القدح في ذلك سقوط مرتبتهم عند الناس انه من خفي جدا وقد طال الكلام في المسئلة بين الفريقين فلنذكر وجهه ان من يجوز عليه الكبائر لا يحصل
فان النفس لا تسكن ولا تطمئن الى قبول قوله مثل ما تطمئن الى قول من لا يجوز عليه شيء من ذلك على ما قال الشريف المرتضى ره وهذا معنى قولنا
ان وقوع الكبائر والمعاصي منفر عن القبول والامتثال والمرجع فيما ينفر ولا ينفر الى العادات واعتبار ما تقتضيه ويخرج بالدليل ومن رجع الى العادة علم صدق
ما ذكرنا فان الكبائر في باب التنفير لا تنحط عن الهيئات التي يدل على خسة صاحبها من المجون والسخافة والاخلاق الدنية انها ممنوعة عنهم فان قيل اوليس قد يوجد
كثير من الناس يجوز الكبائر على الانبياء والائمة ومع ذلك لم ينفر ولعل يقبل اقوالهم وامتثال اوامرهم وهذا يناقض قولكم ان الكبائر منفرة قلنا هذا كلام
من لا يعرف معنى التنفير انا لم نرد بالتنفير ارتفاع التصديق والامتثال رأسا بل ما ذكرناه من عدم سكون النفس وحصول الاطمينان والاتيان لا يبطل حال في
النفس حال عدم تجويز الكبائر اقرب بينهما الى ذلك عند تجويزها وقد يبعد الاسر عند الشيء ولا يرتفع كما يقرب من الشيء ولا يقع عنده الا ترى
ان عبوس الداعي الى طعامه وتضجره منفر في العادة عن حضور دعوته وتناول طعامه وقد يقع معه ما ذكرناه الحضور والتناول ولا يخرج من ان
يكون منفرا وكذلك طلاقة الوجه واستبشاره وتبسمه يقرب من الحضور والتناول وقد يرتفع عند ذلك لا يقال هذا يقتضي ان لا يقع الكبائر منهم حال
النبوة والامامة ولما قبلها فلا لزوال حكمها بالتوبة المسقطة للعقاب والذم ولم يبق وجه يقتضي التنفير لانا نقول انا لم نجعل المانع من ذلك الا
العقاب والذم فقط بل ولزوم التنفير وذلك الحاصل بعد التوبة وهذا يجده كل من حال لو الطالب لذكر الى الله وقد عهد فاسد الاقدام على كبائر
الذنوب وان تاب عنها بخلاف من لم يعهد منه ذلك ولا ضرورة بالفارقة بين الرجلين فيما يقتضي القبول والنفور وكثيرا ما نشاهد ان الناس
يعيرون من عهد منه القبايح المتقدمة وان حصلت منه التوبة والنزاهة ويجعلونها نقصا وعيبا وقد علمنا ان ما الثابت الكبائر بعد التوبة
الى التنفير انهما قبل التوبة ولا يخرج بذلك عن كونها منفرة فتحققت ملخصا ان الصغائر لا تجوز عليهم مطلقا لا تنفير فيها قلت بل التنفير حاصل منها
ايضا عند التأمل لان طمأنينة النفس وسكونها انما هو مع الامن عن ذلك لا مع تجويزها والفرق بان الصغائر لا توجب عقابا ولا ذما ساقط لان
المعتبر التنفير كما ذكرنا الا ترى ان كثيرا من المباحات منفرة ولا ذم ولا عقاب فيها بل نقول التنفير يحصل المنفر عما يورث لفاعله ثوابا ان عرف
الخصم فانهم اجمعوا بما حكموا على بعض الاجتهادات البعيدة عن قانون العقل والنقل بكونه منفرا للعوام مع حكمهم بان المجتهد المخطي مثاب كما قال ابو
الجويني الملقب بامام الحرمين في رسالته المعمولة في ترجيح مذهب الشافعي فان قيل قد اتفق للشافعي اصل مقطوع ببطلانه وعليه العمل الا يمنه
شاقه وفارقه ابرز ضنا فرضا الحول ولا فرضا على بطلان ذلك الاصل وهو انه لم يجوز نسخ السنة بالكتاب فلم يجوز نسخ الكتاب بالسنة وهذا من اعظم
المحالات العامي اذا سمع هذا ينفر طبعه ويزري من تقليده والاقتداء به الجواب قلنا هذا الاصل غير مقطوع ببطلانه فانه انما لم يجوز نسخ السنة
المتواترة بالكتاب لانه لاحتمال تعميم والتغير الكلام على هذا التعصب الذي هو من غاية هذا التعليق مخجلة فانه بين البطلان **قال المصنف** رفع الله درجته
المبحث الثالث في انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات ذهبت الامامية الى ان النبي يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات
بريا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد
له غير من العلوم بالضرورة الذي لا يقبل الشك والارتياب وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفي الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا
الى جواز بعثة من ولد من الزنا المعلوم لكل احد ان يكون ابوه فاعلا لجميع الفواحش والملاعب امه الشارعة ومع ذلك يتحدث عليه ويصفع
في الاسواق ويجتمع عليه ويكون فعله بعد النبوة يتقاد اي يكون امه في خانة الزنا والقيادة والانفتاح بين لا ترتد بالا من يكون منحطا

الدناءة والسفاهة ممن قد لبط بطول عمره حال النبوة قبلها وبعدها وبصغائر الاشياء وبعصمة الانبياء عن الكبائر ويكون قوله ابطالا انهم هؤلاء يلزمهم القول بان
جنت نفوسهم التقية عن النقيصة بان ذلك يكون فيجوز وقوعه من الله تعالى والبرهان هذا ابلغ من تمكن بها من لا يستحق الهداية بل يستحق النار طول
طول الابد انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول نعوذ بالله من هذه الخرافات والترهات فانه ذكر هذه الفواحش عند ذكر الانبياء والذي
في زمان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة وكفى بها اساءة ادب ان يذكر عند ذكر الانبياء
امثال هذه الترهات ثم يفتري على مشايخ السنة وعلماء الاسلام ما لا يلزم من قولهم شيء منه وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعنى صفة الكمال وصفة
النقص والكمال والثاني الملائمة والمنافرة وهذا القسم عقلي بلا اشتباه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون
صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح التي ذكرها هذا الرجل السوء الفحاش وكانه حسب الانبياء امثاله من رعاع الحلة الذين يسكنون
على شاطئ الفرات بكل ما ذكره نعوذ بالله من التعصب وما اورده الى الدار انتهى **واقول** الخرافة الظاهرة ما ظهر عن هذا الناصب الفاجر الذي نسج
عليه هو واضرابه كنسج العنكبوت فقصور المصنف [illegible] بعضهم مقصور المصنف قدس سره ومعظم بعده كالنوم على شاطئ الطوفان لا يماشي من
القصور والغفلة وذلك لان كلام المصنف قدس سره في فعل الله وهو البعثة كما صرح به بقوله فلزمهم ان يكون من قبول الجواز بعثة من كان من الزناة
ولزومه ما ذكره مع القول بالحسن والقبح بالمعنيين المذكورين وبجواز صدور القبائح عنه تعالى ظاهر لا خفاء فيه اما بالنظر الى المعنى الاول فلان الكمال
والنقص مخصوصان بالصفات كما صرحوا به فيما نقلنا سابقا والبعثة من الافعال فلا يجريان فيه واما بمعنى الملائمة والمنافرة فلان بعثة من يتصف به
كل شنيع قد يلائم غرض الفاعل فيجوز ان يبعث الله تعالى مثل هذا الشخص لانه يعترض هؤلاء الذين ما كوحى الا طلاق ولا يجب عليه شيء
ولا يقبح منه شيء بل كل ما يفعله حسن فعله كما قال به الاشعري فكيف يحكم العقل بامتناع البعثة على عدم جواز ذلك على الله تعالى وقد اشار المصنف
الى ما فصلناه من المعنيين الذين ذكرناهما بقوله وان ذلك يكون فيجوز وقوعه من الله تعالى وليس هذا ابلغ من تمكين الله تعالى من لا يستحق الهداية بل يستحق النار بل يقصر
ذلك فيما سيجيء بعيد ذلك مفصلا في بحث الكلام على المعتزلة فلا نعيد ولقد اتضح بما ذكرناه انه لا يرتبط بما ذكره المصنف قدس سره ما ذكره هذا
الناصب بقوله فان كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاي نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة الالهية موصوفا بهذه القبائح لانه لا يلزم من جواز
[illegible] بذلك الفعل احد المعنيين قبح اتصاف صاحب الدعوة بتلك الرذائل حتى يحتاج الى ان يسأل الله تعالى عن مثل هذا الشخص وكيف يرتبط ذلك مع انه على مذهب
القوم لا يقبح شيء عن الله تعالى فيجوز عليه بعث مثل ذلك الشخص كما جوزوا عليه صدور غيره من القبائح والظلم حسبما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله
ملك المواقف وشرحه مباحث النبوة عند اهل الحق من الاشاعرة من قال الله تعالى ارسلتك الى قوم كذا ولا يشترط في الارسال شرط من الاعراض والاحوال
المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله تعالى يختص برحمته
من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيئته فقط انتهى هذا واما الآيات التي توجه للمصنف قدس سره فانما يناسب بحال [illegible]
الناصب حيث اشاعوا الفاحشة وذكروها في صحاحهم وعزوها الى جماعة من الانبياء في اثباتهم ونظم السهم من ذرية
فان كون قضاياهم ذلك تشييع الفاحشة في الاعصار كالشمس فيه واما المصنف فليس غرضه في هذا المقام الا استقباح اهل السنة في اشاعة تلك الفواحش
لينبه الخلف على بطلانهم بل التحصيلات من قبيل الجرح والتعديل الذي فعلوه في كتب الرجال ويسهل في تعيين الاشياء وكان بعضهم حمل الفاحشة على
الزنا وخصص مرتبة الشيوع بتبكيت الصحابة على هذا لا يرتبط الاية بما نقله القوم انهم فضلا عن المصنف قدس سره واما ما ذكره من ان من اساءة الادب ان يذكر
تلك القبائح والفواحش عند ذكر الانبياء عليهم السلام فهذا ايضا من بركة البرامكة فان الاشاعرة وهم الذين قالوا بجواز صدور الفواحش عنهم
فيلزم الناقل لكلامهم ما الزمهم من المقارنة في الذكر ونقل الكفر ليس بكفر بالاتفاق لانهم كثيرا ما يعرضون الحكماء والمتكلمين عند الاستدلال على
وجود الواجب على نحلته مثلا عدمه او تعدده المستلزم للكفر بالله او شركه ولم يتوجه عليهم الى الآن مؤاخذة عن فاضل فضلا عن افضل بان ذلك
اساءة ادب وكفر او شرك فكذا فيما نحن فيه بل المصنف منهما الاتحاد اسلوب الكلام بين وانما الذي حمل الناصب على هذا التشنيع عجزه عن الجواب والتحريف
عن سمت الحق والصواب كما حكي ان رجلا راى فقيها ناقصا كان في مسجد فسأله عن مسئلة من مسائل الحيض او الاستحاضة ولما لم يكن الفقيه عالما
عن جواب المسئلة اضطرب في السخط عليه واخرجه عن المسجد فانظر الى هذا الناصب من بيت الله تعالى وطلبه بجعل نفسه فانظر اولا في الناصب هذه الجهالة
والتمويهات الفاسدة وما يصدر من رعاع الحلة على شاطئ الفرات **قال المصنف** رفع الله درجته وقالت [illegible] فانهم جوزوا وصدور الذنب
عنهم لزمهم القول بجواز ذلك لقيهم واتفقوا على وقوع الكبائر منهم قبل البعثة كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف هل يجوز
المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والآراء الرديئة وهل يبقى كلفة في شيء الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته
يشفع وبنسبه الى بمحال النبوة وهل يثبت بقوله مثل هذه الحجة على الخلق واعلم ان البحث مع الاشاعرة في هذا الباب ساقط لانهم لا يجوزون
فقد استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب بلا لكلفة على انهم يفعلون ما امر الله تعالى به من عبادات يعلمهم ما امر ولا ارسل الله رسولا اليهم على
المسائل ما امر وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ظاهرة واقع في الوجود فانه من فعله تعالى وحكى ان الحسن هو الواقع والقبيح هو الذي لم يقع فهل
اقتضاء المذكور في الخصفة في النبي او بوجه يكون حسنه لو وقعها من الله تعالى فاي فرق بين البعثة مطلقا فاكيف عكس الاشاعرة منع كونها بعد

وهو من الله وكل ما يفعله تعالى فهو حسن وكذا انواع المعاصي فكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدي الى تحسين الكفر

وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعرة في هذا الباب قد انكروا الضروريات انتهى **وقال**

الناصب خفضه الله اقول المسند الا المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال لا يقوى لان الاجماع واقع على ان اخوة

يوسف صاروا انبياء بعد القاء يوسف في الجب وغيره من الذنوب التي لا شك انها كبائر وهذا الرجل ما تعرض بجواب الا بالفحش والتحكم جبله الله وجبلة كل من طبع

والاجلاف السوقية والمعتزلة يجوزون الوقوع وهو لا يقدر على الدفع ويبحث معهم في الجواب وهذا من غرائب اطواره في البحث ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة

ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف عن غيره من الطاعات وقد عرفت فيما سبق جواب كل ما ذكر وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليان بمعنيين اخرين

علمت ان كل ما ذكره ليس بمذهبهم ولا يرد عليهم شيء وانهم لا يخالفون ضرورة العقل انتهى **واقول** دعوى الاجماع ثم وانما ذهب من ذهب الى كونهم

انبياء من تفسير الاجتباء بالنبوة في قوله تعالى وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما اتمها على

ابويك من قبل ابرهيم واسحق الاية وليس الاجتباء صريحا ولا ظاهرا في هذا المعنى كما يشعر به قوله تعالى وكذلك يجتبيك فان معناه على ما ذكره فخر

الدين الرازي في تفسيره كما اجتباك بمثل هذه الرؤيا العظيمة الدالة على شرف وعز وكبر شان كذلك يجتبيك لامور عظام وقال الزجاج الاجتباء مشتق

من جبيت الشيء اذا خلصته لنفسك ومنه جبيت الماء في الحوض وايضا قال الرازي واختلفوا في المراد بهذا الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال اخرون المراد منه

اعلاء الدرجة وتعظيم المرتبة فاما تعيين النبوة فلا دلالة في اللفظ عليه ثم قال واعلم انا لما فسرنا هذه الاية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم

كانوا انبياء وذلك لانه قال ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة هو النبوة لزم حصولها

لآل يعقوب ترك العمل به في حق من عدا من ابنائه وجب ان يبقى معمولا به في حق اولاده انتهى وكل ذلك صريح في عدم الاجماع واصرح من ذلك ما ذكره القاضي

عياض حيث قال واما قصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب اما اخوته فلم يثبت نبوتهم فيلزم الكلام على افعالهم وذكر الاسباط

وعدهم في القرآن عند ذكر الانبياء قال المفسرون يريد من نبي من ابناء الاسباط انتهى وكيف ينعقد الاجماع في ذلك مع اتفاق اهل البيت عليهم السلام وشيعتهم

على خلاف ذلك وانهم لم ينالوا عهد النبوة والامامة على ان الشارح الجديد للتجريد ذكر ان كثيرا من المعتزلة ذهبوا الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وكيف

يمكن بالنظر اليهم دعوى الاجماع على اخوة يوسف مع ان قولهم فيما حكى الله عنهم في كتابه ليوسف واخوه احب الى ابينا منا محض الحسد الذي هو من امهات

الكبائر لا سيما وقد اقدموا بسبب ذلك الحسد على تضييع ذلك الاخ الصالح والقائه في غيابة الجب وتخليته وتبعيده عن الاب المشفق والقوا اباهم

في الحزن الدائم والاسف العظيم واقدموا على الكذب بحيث لم تبق خصلة مذمومة ولا طريقة في الشر والفساد الا وقد اتوا بها وكل ذلك يقدح في العصمة

والنبوة واما قول الناصب المصر ما تعرض بجواب سند المعتزلة الا بالفحش فمجاب بان من يكابر ضرورة العقل لا يستحق من الجواب الا مثل ذلك كما قيل واما

قوله والمعتزلة يجوزون الوقوع فهذه انا نبهت وقوع نبوة اخوة يوسف مما دونه خرط القتاد لان هذا الناصب زعم ثبوته بالاجماع وقد اوضحنا بطلانه

ونعم ما قيل من جعل الطامات بما فلذا ذهب الشيعة الاشاعرة في قوله ثم ما ذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب المكلف عن غيره من الطاعات

او فهمهم لها فاما ما اجاب به عما ذكره بما سبق فقد دمرنا عليه فيما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **المسألة الخامسة**

في الامامة وفيها مباحث **الاول** في ان الامام يجب ان يكون معصوما ذهبت الامامية الى ان الائمة كالانبياء في وجوب عصمتهم عن جميع القبائح والفواحش

من الصغر الى الموت عمدا وسهوا لانهم حفظة الشرع والقوامون به حالهم في ذلك كحال النبي ولان الحاجة الى الامام انما هي للانتصاف من المظلوم عن

الظالم ورفع الفساد وحسم مادة الفتن وان الامام لطف يمنع القاهر من التعدي ويحمل الناس على فعل الطاعات واجتناب المحرمات ويقيم الحدود والفرائض

ويؤاخذ الفساق ويعزر من يستحق التعزير فلو جازت عليه المعصية وصدرت عنه انتفت هذه الفوائد وافتقر الى امام اخر وتسلسل وخالفت

السنة في ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفساق والعصاة والسراق كما قال الزمخشري وهو من افاضل علمائهم لا كالدوانيقي المتلصص يشير به الى المنصور

فاي عاقل يرضى لنفسه الانقياد الى من لا يتقرب الى الله تعالى بامتثال الواجبات من كان يستغل وقته وهو منهمك في العبادة مع انواع الفواحش ويعرض

عن المطيعين المبالغين في الزهد والعبادة وقد انكر الله تعالى بقوله امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقائما يحذر الاخرة ويرجو رحمة ربه قل هل

يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فالاشاعرة لا يمشي هذا على قواعدهم حيث جوزوا صدور القبائح عنه تعالى ومن جملتها

الكذب فجاز الكذب في هذا القول تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الباقون فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل فلا يمشي هذا الانكار على قولهم

ايضا فقد ظهر ان الفريقين خالفوا الكتاب العزيز انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات

والعقائد بل هو عند الاشاعرة من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين والامامة عند الاشاعرة هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث

يجب اتباعه على كافة الامة وشروط الامام الذي هو اهل للامامة ومستحقها ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين ذا راي وبصارة

في تدبير الحرب وترتيب الجيوش شجاعا قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة عدلا لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه والعدل

هذا من لم يباشر الكبائر ولم يصر على الصغائر عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات العقل والدين حرا

من جمع هذه الصفات فهو اهل للامامة والزعامة الكبرى واما العصمة فقد شرطها الشيعة الامامية والاسماعيلية واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة

الى الامام الامور المذكورة ولو جاز نصب المعصوم عليه وصدر عنه انتفت هذه الفوائد ونقول ماذا يريد من العصمة ان اراد وجوب الاجتناب عن جميع احواله من الصغائر والكبائر فلا نسلم لزوم ذلك لان صدور بعض الصغائر المعفو عنه لاجتنابه عن الكبائر لا يوجب ان لا يكون منتصفا من الظالم للمظلوم وفي باقي الامور

المذكورة وان اراد وجود ملكة مانعة من الفجور فنقول لهذه العصمة وجوبها للامام لانا شرطنا ان يكون عدلا والعدل من له ملكة العصمة المانعة من الفجور وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة لان الملكة كيفية راسخة في النفس متى اراد صدور الفعل عنه صدر بلا مشقة

وروية وكلفة وصدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود الملكة لعوارض لا يخلو الانسان عنه كصاحب الملكة الخلقية من العفة والشجاعة قد يعرض لما يعرضه الصدور خلاف الملكة ومع ذلك لا يزول عنه الملكة فالعصمة بمعنى الملكة حاصلة للمجتنب عن الكبائر المصر في تركها وان صدر عنه نادرا بعض

الصغائر فلا يلزم من الاشكال لعدم لزوم التسلسل كما ذكروا اما ما قال ان اهل السنة خالفوا ذلك وذهبوا الى جواز امامة الفاسق والفاسق فلعل ان هذا من مفترياته لان كتب اهل السنة مشحونة بالقول بوجوب عدالة الائمة فالفاسق كيف يجوز عندهم ان يكون اماما والحال انه ضد العدل فعلم

انه مفتر كذاب في غم ما فلت منه شعر العمارة وجنس الكلام بما ذكروا لكن قد لبسه يخلط بالطهر النجاسة فابن المطهر ما اتجه والنجاسة من الكل فعلم اجوبته غير مرة انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان مبحث الامامة عند الاشاعرة ليس من اصول الديانات بل من

الفروع المتعلقة بافعال المكلفين الخ دليل على عدم ديانتهم او عدم اطلاعهم على حقائق اصول الدين فان انكارهم لاصالته مكابرة مردودة بما ذكره المعصومون من الائمة حفظة الشرع والقوامون بمحافظتهم كما قال النبي ع ولقوة هذا الدليل لم يعترضه الناصب بل لم يتعرض له بل تعرض لما ذكره المصنف بعد

ذلك بقوله ولان الحاجة الى الامام الخ حيث قال واستدل عليه هذا الرجل بان الحاجة الى الامام الخ فانهم ومن العجب انهم بالقول بفرعية هذه المسألة حتى قالوا لا يجب البحث عنها ولا طلب الحق فيها بل يكفي فيها التقليد لهذا لا يكفر مخالفها بل لا يفسق في ظاهر اقوالهم وانما التزموا ذلك للتحصيل

عما افرجوه من ثبوت الامامة بالاختيار دون النص والاعتبار ولئلا يحصل الظفر بفساد ما انتحله خلفاءهم من حقوق الائمة الاعلام والخلفاء من الاحاديث التي اسندها الى النبي ع ثم ان اتصوا ذلك صرحوا بان حقوق النبوة من حماية بيضة الاسلام وحفظ الشرع ونصب الولاة والاعلام وجهاد

الكفار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وازالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوة ثابتة للامامة لانها خلافة عنها ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهو الامام بالاتفاق فيجب معرفته اصالة لان الامر باب المقدمة على ما دونه في كتبهم كالحميدي في الجمع

بين الصحيحين ان النبي ع قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية وهو نص صريح في ان الامامة من الاصول للعلم الضروري بان الجاهل بشيء من الفروع ولو كان من الواجبات لا يكون ميتته جاهلية ولا يقدح ذلك في الاسلام وليس المراد من امام زمانه القران المجيد كما زعموا لان الكتاب

تعلمه واجبا على الاعيان ولان النبي ع اضاف الامام الى الزمان وهذا دليل على اختصاص اهل كل زمان بامام يجب عليهم معرفته ومع القول بامامة القران او بعضه كالفاتحة لا يبقى لهذا التخصيص فائدة اصلا سيما على مذهب الحنفي الذي لا يوجب تعلم القران ولا الفاتحة ولا بعضا اخر منه بل يكتفي بان يقرأ بالفارسية دوبرك سبز كما هو المشهور بين الجمهور فلا يكون هذا التاويل مطابقا لمقتضى الحديث قطعا بل قد صرح القاضي البيضاوي

في مبحث الاخبار من كتاب المنهاج وجمع من شارحي كلامه بان مسألة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين الذي مخالفها يوجب الكفر والبدعة وقال الاسروشني من الحنفية في كتابه المشهور بينهم بالفصول الاسروشني يكفر من لا يقول بامامة ابي بكر بل هم يناقضون ذلك بفعلهم في تصحيح تصديد

لقتل من يقول انا لا نكون ليس بامام او قال انا اعتقد ان امير المؤمنين علي خليفة النبي بلا واسطة لظن ان في الشيء او بتقليد لبعض المجتهدين بالجملة لو كان هذه المسألة من الفروع يكفي فيها ظن المجتهد او تقليد الغير فلا يكون سبيل المخطئ فيها المجتهد الذي ظن او قلد شيئا مما تقدم فضلا عن قتله الحاصل

ان فتواهم بل فعلهم بخلاف ذلك هذا واستدل في المواقف وشرحه على انها من الفروع بان نصب الامام واجب على الامة سمعا لوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي ع على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به

فبادر الكل الى قوله وتركوا الاشياء المهمة منها دفن رسول الله ع والصلوة عليه والتعزية لاهل البيت وتسليتهم ولم يزل الناس بعد الخلفاء على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع الثاني ان فيه دفع ضرر مظنون وانه واجب اجماعا وبيانه انا علمنا علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا انتهى واقول فيه وجوه من الخلل مضمون الاول انه لا دلالة على ذلك لان نصب الامام

واجب على الامة فلا يتوجه على المطلوب لان وجوب النصب على الامة متفرع على كونها من الفروع مع ان الوجوب السمعي منحصر في الكتاب والسنة والاجماع والكل مفقود هاهنا باعتراف الخصم كما سيظهر الثاني ان الوجوب نصبه على الامة يقتضي انهم اذا لم يتفقوا لم يحصل انعقاد الامامة بل يجب عادة النظر نظره بعد الجدي فلا يثمر شيء من ذلك لتفاقمهم لاختلاف الاراء غالبا وهو مبطل لتعليقها على راي الامة والا لزم تعدد نصب الامام او جواز تعدد كل فريق برايه فيكون منصوب كل فريق اماما عليهم خاصة فيفضي الى الظلم واما قوله تواتر اجماع المسلمين على امتناع خلو

الوقت عن امام الخ فلان امتناع خلو الزمان عن الامام اعم من ان يكون منصوصا من الله ورسوله او من قبل الامة ولا دلالة للعام على الخاص فلا يستلزم المدعى ان الاجماع المذكور حجة عليهم لا لهم لانا نجد كثيرا من الزمان خاليا عن امام جامع للشرائط المعتبرة عندهم وهي القرشية عندهم بالاتفاق والعدالة الاجتهاد الا اهل الخلاف في القول بوجودها فانها غير معلومة مكابرة واما قوله فبادر الكل فلان هذا الكل كان بعضا من الكل بالاتفاق

الكل هلا

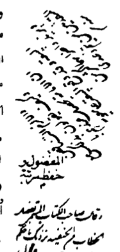
قد تحقق من ذلك ان الامامة خلافة عن النبوة قائمة مقامها واذا كان كك كان كلما استدل للنبي ع وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمة الله تعالى لانها سادة مسد النبوة قائمة مقامها لا فرق بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا واسطة وتوسط وكذا الكلام في اشتراط [illegible] منه

الكل فلا يكون حجة على الكل عندنا الكل ولا انه يحتمل ان يكون للمبادرة للتفحص عن امام منصوص من الله تعالى ورسوله واما قوله وتركوا امر الاشياء
فلان الذي نزل الامام وعين الرسول كان حاضرا اماما لان ندبهما لا لطلب الامامة لاصلحهما فليس ذلك مسلوما للملك لهما الا ختما للمذكور والشيعة
يستدلون بفعلهم الشنيع هذا على عصيانهم بل عدم ايمانهم وحبهم امر الدنيا على الاخرة وذلك لانهم يذكرون حديثا وهو انه من صلى على محمد
غفر له ذنوبه فلو كانوا مصدقين بما جاء به النبي لما اعرضوا عن هذه السعادة الكبرى والمغفرة العظمى مع ان المصلحة والمشورة في امور الدين
والدنيا ما يفوت بيوم او يومين فلو كان لهم ايمان او مروة لصبروا للصلوة عليه والتعزية لاهل البيت وان خالهم في المشورة اذ النزاع كان معهم
ولذلك لعلي كيف الشورى والمشيرون غيب ليت شعري كيف صار ذلك واعجب من ذلك انه حين اراد النبي ان يكتب في مرضه كتابا في هذا
الباب منع منه عمر وقال حسبنا كتاب الله كما سيجيء واما قوله ولم يزل الناس الخ فلانه مكابرة وخلافه ظ لا يخفى على احد واما قوله لانه دفع ضرر فلان في
نصب الامام بعد النبي وخلفه ضرر مظنون بل مجزوم به وكذا بعد ذلك في بعض الاوقات واما قوله لانا نعلم الخ فلان هذا القول مع عدم دلالته على
المقصود اعتراف منه بان افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعدم الفرق بين المقصد والغرض والقول بان مقصودا وغرضا جل جلاله لا يكون باعثا على فعله
مكابرة صريحة كما لا يخفى وقد تحقق بما فصلناه ان الامامة خلافة عن النبوة في تتمة مقامها كما اشار اليه المص فاذا كان كذلك فكلما استدل به للناس
على وجوب النبوة في حكمة الله تعالى فهو بعينه دال على وجوب الامامة في حكمته ايضا لانها تشاركها الا في ان بينهما الا في تلقي الوحي الالهي بلا
واسطة وكذا الكلام في الشرائط المعتبرة عندنا واما ما ذكره الناصب من اشتراط الاجتهاد فمردود بان رتبة الامام اجل واعلى من ذلك كما ان النبي كذلك
لما سيجيء في مباحث اصول الفقه من الادلة الدالة على ذلك منها ان الاجتهاد قد يخطئ ووقوع الخطاء من النبي عندنا كان محالا لثبوت عصمته كما سيجيء
فكذا الامام القائم مقامه كما سبق ولان الامام وان لم يكن مؤيدا بالوحي لكنه متمكن من الالهام ومطالعة اللوح المحفوظ كما يدل عليه كلام الشيخ
الفضل في شرح ملا علي الجار من حيث اعراض النبي على الحسن ايام رضاعه عن وضع بعض تمرات الصدقة في فمه بقوله كخ كخ اما تعلم ان الصدقة حرام
علينا فان الشيخ المذكور اجاب عن قول من استبعد اعراض النبي على الحسن في حال رضاعه وحكم كونه مكلفا بعد استواء حال الحسن وحال غيره لان الحسن
في تلك الحال كان يطالع اللوح المحفوظ على انه لو بني على كفاية اشتراط الاجتهاد في الامام بما لزم افحامه لانه يقول له المكلف لا يجب علي اتباعك حتى اعرف
ان ما تقوله صواب او غير ناش من حال غلبة القوة الشهوية ولا اعرف الا بقولك وقولك ليس بحجة وانما يصدر من حال غلبة القوة العقلية المستانفة للعصمة ولا اعرف
ان هذه الحال هي تلك الحال فينقطع الامام لانه لم لا يجوز معرفة صحة قوله بكونه مجتهدا سلمنا لكن لم لا يجب قبول قوله كقبول قول المفتي فانه يجب على
المقلد قبول قوله وان لم يكن معصوما لانا نقول اما مدعي الاجتهاد فيلزم افحامه ايضا لانه اذا الزم المكلف له ان يقول ان اجتهدت فادى اجتهادي الى
عدم وجوب قبول قولك في هذه الحالة فينقطع واما وجوب قبول قوله كالمفتي فهو باطل لوجوه منها ان قبول قول المفتي انما هو على العامي المحض الذي لا يتمكن
من معرفة الصواب من الخطاء بالاجتهاد اما من يتمكن فلا يجب عليه قبول اجتهاد الغير ومنها ما هو مذكور في كتاب الالفين للمص قدس سره فليرجع اليه من اراد
زيادة الافادة واما اشتراطهم للبصارة بتدبير الحروب فهي من لوازم اشتراط العصمة اذ المعصوم مؤيد بضرورة بالعقل والنقل في ضرورة الدين وكذا
الشجاعة ولعل الناصب لما راى ان دعوى الشجاعة المفرطة ينقصك الامامة لابي بكر وعمر وعثمان الذين فروا مرارا وانهزموا عن صناديد في غزوات النبي على ما سيجيء
مشكل اردفه بقوله قوي القلب ليكون مهيئا له عند اعتراض احد عليه في دعوى الشجاعة لهم بان يقول له على طريقة الرجم بالغيب لو رمى في الظلام ان قوة القلب
الذي هي منشا الشجاعة وان حبوها لا يعلمه الا الله كانت حاصلة فيهم وان لم يظهر منهم لوازمها واثارها وعند مباحثة واما العدالة فقد نفى الامامية اشتراطها
فيه من العصمة عن اشتراط التي دونها في المرتبة ولا يخفى ما استدل له على اشتراط العدالة وعدم الجور بقوله فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه
فانه اخص من المدعي كما لا يخفى واما اشتراط الحرية فهو مما لا كلام فيه واما القرشية فليس بشرط لكنه قد اتفق كون ائمتنا المعصومين الاثني عشر
من قريش من بني هاشم ثم من بني عبد المطلب ثم من آل النبي صلوات الله عليه وآله واما ما اتى به ثانيا فلان قوله واستدل عليه هذا الرجل بانه لو احتاج الامام
الى امام اخر من لا يظهر ابو الترديد مردودا ولا بان ما اتى به من منع اللزوم منع للمدعى المستدل عليه بما يكون خارجا عن قانون المناظرة وثانيا انا نختار
اولا الشق الاول ونقول ان المنع الذي ذكره بقوله لا نسلم لزوم ذلك انما منع الوجوب الاحتياج عن الضعفاء كما يدل عليه قوله لان صدق بعض المغايرة
منع لوجوب الاحتياج في جميع الاحوال المهمة التي ظاهر البطلان اذ من الاحوال حال الكهولة والشيخوخة والسفر والحضر وحال الفقر والغناء وحال كونه
لو اجلاء الغرض ومن البين ان عدم انتصاف المظلوم عن الظالم في بعض هذه الاحوال يخل بفايدة امامته وكذا الاول لان الكلام ليس في صدق الضعف
وفي ايجاد ذلك عدم الانتصاف لهذا المظلوم بل في جواز صدق الضعف والكبر عنه واستلزام ذلك جواز ان يخطأ ولا ينصف فيحتاج الى امام اخر
وهكذا فيلزم التسلسل الحاصل ان الغرض من نصب الامام ان يبعد المكلفين عن الخطاء والعصيان ويقربهم الى الطاعة والرضوان فلو كان مومن يجوز الخطاء عليه احتاج
الى امام اخر وكذلك لانه ايضا لو لم يكن معصوما لاحتاج الى ثالث وهكذا فلو لم يكن شيء من المراتب اماما معصوما لزم التسلسل وقد شابه هذا الدليل وجوب انتهاء
الممكنات الى الواجب تعالى دفعا للتسلسل كما لا يخفى هذا ودعوى انكار المخالف ويقول ليس الغرض من الامام ما ذكرتم من التبعيد والتقريب بل الغرض منه حفظ اهل
الاسلام وترتيب امورهم على وجه النظام حتى لا ينتهي الى الفتنة والفساد ولخلل احوال العباد وفي كلام الناصب اشعار بهذا المقصود نعم ظ لان نظام
الامور على الوجه المخالف للشريعة ليس بمطلوب للشارع فيجب ان يكون الامام معصوما لا لما كان نظام الامور مع وجوده على الوجه الشرعي ولا اقل من

دليل

حجة

جهة معصيته يحتاج الى نوع يحصل منه انتظام الشرعي ومنسكه واما ثالثا فانا نختار الشق الثالث ونقول ان اكثر ما ذكره من احكام الملكة باطل مخترع من عند
نفسه سيما ما ذكره بقوله وصدور بعض الصغائر عنه في بعض الاوقات لا يبطل ملكة العصمة فانه دعوى كاذبة باطلة وما استدل عليه بقوله لان الملكة كيفية راسخة
في النفس صحيح لو ادعى صدور الفعل له اكنه منعوا ما المذكور في الكتب المتداولة في تعريف الملكة ما اخذ فيه قيد الدوام والضبط قال العلامة الدواني في رسالته
الفارسية المشهورة المعمولة في تحقيق معنى العدالة ما هذا عبارته وحق نفسير من ملكات ثلث حكمت وعفت وشجاعت كرده برو وجهي كه على الدوام افعال
قانوني مضبوط وهيئة مقرر باز او صادر باشد بتجشم رويت وجهد بر وسعي مستانفتا ملكه عدالت باشد انتهى ومما عرف ابن الحاجب في مختصره وغيره العدالة
بانه كيفية راسخة تبعثنا المنصف على ملازمة التقوى والمروة والرسوخ والملازمة يقتضيان الدوام وعدم التخلف كما لا يخفى وهل يقول عاقل ان الكتابة اذا
صارت ملكة لا ينافيها وقوع الغلط فيها بعد ذلك بل الذي نقله هذا الناصب سابقا في شرح مسئلة عصمة الانبياء من تعريف الاشاعرة وقولهم لا
يخلق الله فيهم ذنبا يقتضي الدوام واللزوم ايضا بل ما نقله من تعريف الحكماء ثم اشتراطه ذلك ايضا فما ذكره من ان صدور خلاف مقتضى الملكة لا ينفي وجود
الملكة مقدمة فاسدة مخالفة للعقل والنقل نعم يمكن وقوع خلاف ملكة العدالة لظاهر العارض كالجبر بان يوجر الخمر في حلق صاحب الملكة او كوجوب
الكذب في تقيا النبي الذي يختفي عند الاعداء فان ارتكاب الكذب بعينه ههنا انما هو لكونه اقل القبيحين وقد قال الشارع من ابتلى ببليتين فليختر اسهلهما حيث
لا مخالفة للشرع حقيقة في هاتين الصورتين وما يجد وجدهما فلا يكون الاتيان بهما قادحا في ملكة العدالة ومن هذا الباب ما يصدر بطريق التقية
كما لا يخفى واما ثالثا فلان نكارتها نسبه الى اصحابهم من تجويزهم امامة الفساق والشرقة جملة لا تنفي باصلاحها فقد اسلافه فقد قال الاسفرايني
الشافعي في كتاب الخناجر ما من اينابيع وينعقد الامامة ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم الموصوفين بصفات
الشهود كامامة الصديق واستخلاف من قبله ولو لبعضهم كامامة الفاروق وبجعله الشورى كامامة عثمان وبقبول المولى من عهد المولى الى موته بالقهر
والاستيلاء ولو فاسقا او جاهلا او عجميا انتهى وقال شارح العقائد النسفية انه لا ينعزل الامام بالفسق والجور لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور
من الائمة والامراء بعد الخلفاء والسلف كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم انتهى وقال شارح الوقاية في فقه الحنفية لا يحد الامام احد
الشرب لانه نائب من الله تعالى انتهى وانما تكلفوا هذه الخرافات لتيسر لهم حفظ صحة امامة معوية ويزيد وامثالهم ومن قال منهم ان الامام يشترط ان يكون
من اهل العدالة فالظاهر انه شرط استحساني عنده لا شرط لازم كما قال في المطول ان اعتقاد الشافعي اشتراط حسن ضرب القلب وقال ما لا صلوا لا يخضعوا القلب اي كمال
الايمان فتدبر ولما ما قال له نظما هفا بل بما قلت ربما لا يشعر ان ما راى فضلا في الامام نفضله فيه لفظ نسبه بلوث الطهر على نصله فضول الصمها
ما التجسس **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث الثاني** في ان الامام يجب ان يكون افضل من رعيته اتفقت الامامية على ذلك وخالف فيه
الجمهور فجوزوا تقديم المفضول على الفاضل وخالفوا مقتضى العقل ونص الكتاب فان العقل يقبح تعظيم المفضول واهانة الفاضل ورفع مرتبة المفضول وخفض مرتبة الفاضل
والقرآن نص على انكار ذلك فقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقال الله تعالى هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب فكيف ينقاد العالم الا من هو الا شرف حسبا ونسبا للادون في ذلك كله انتهى **قال الناصب**
خفضه الله اقول المراد من كون الامام افضل من الرعية ان كان كونه احسب وانسب واشرف واعرف واعف واشجع واعلم فلا يلزم وجوبه عقلا كما ادعاه
على تقدير القول بالحسن والقبح العقلي لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة والعلم بالرياسة وطريق التعيش مع الرعية بحيث لا يكون فظا
غليظا منفرا ولا سهلا ضعيفا يستولي عليه الرعية ويكون حامي الزمار ويكفيه من العلم ما يشترط القوم من الاجتهاد وكذا الشجاعة والقرشية في الحسب
والنسب وجدت وجمة من كان في هذه الخصال اتم ولا يكون مثله في حفظ الحوزة فالذي يكون اعلم بتدبير حفظ الحوزة فالعقل يحكم بانه هو الاولى
بالامامة وكثير من المفضولين يكونون اصلح للامامة من الفاضلين اذ المعتبر في ولاية كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله وهو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرايطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وان اراد بالافضل ان يكون اكثر ثوابا عند الله
فهذا امر يحصل له الشرف والشقاء ولا تعلق له بالزعامة والرياسة وان اراد بالافضل الاصلح للامامة لكونه اعلم بحفظ الحوزة وتدبير المملكة
فلا شك انه اولى ولا يجب التقديم اذا حصل حفظ الحوزة بالادون بل الاولى والا نسب تقديمه هذا اذا لم يسبق له عقد بيعة فان سبق وكان في تغييره
مظنة فتنة فلا يجوز التغيير هذا جواب ما استدل به على هذا المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا عرفت بطلانه واما ما استدل به من الآية فهو بل على
عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل والمهتدي والضال وهذا امر مسلم فلا شك ان الفاضل الذي اختص امامه اوصاف المفضول ما
يترجح على المفضول بالعلم والشرف ولكن المفضول اذا كان حفظ مصالح الحوزة هو اصلح للامامة فهو احق بالامامة من الفاضل على فضله وشجاعته ولا
يخفى وفي هذا ومن الاشاعرة من فصل في هذه المسئلة فقال نصب الافضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون
للفاضل بل للمفضول والا وجب انتهى **واقول** مراد المصنف قدس سره انه يجب ان يكون الامام افضل واكمل من الرعية في جميع اوصاف الكمال كالعلم والزهد
والكرم والشجاعة والعفة وغير ذلك من الصفات الحميدة والاخلاق المرضية وبالجملة يجب ان يكون اشرفهم نسبا واعلاهم قدرا واكملهم خلقا
وخلقا كما وجب ذلك في النبي بالنسبة الى امته وهذا الحكم متفق عليه من اكثر العقلاء الا ان اهل السنة خالفوا في اكثره كالاعلمية والاشجعية والاكثرية
كالقول بامامة من لم يكن كذلك كمعاوية وعمرو واضرابهما حيث نصبوا اماما وكذا عمر لم يكن كذلك وقد نصبه ابو بكر اماما ولم يتفطنوا بان هذا الاختيار السوء يقع



المفضول بعد حفظ مرتبة

رعايت صاحب الكتاب ... خطاب ... سلطان ... بعد ... و ... برداشتن ... و ... نسبت

موقع

مواضعة ومخادعة من القوم حبا في الخلافة وعداوة لامام الكافة كما يكشف عنه قول طلحة حين كتب ابو بكر وصيته لعمر بالولاية والخلافة حيث قال للخليفة
بعمر وليته امس وولاك اليوم الخبر وذلك من المكايد والحيل والخدع التي استعملوها في غصب الخلافة عن اهلها وكذلك فريق من المعتزلة منهم عبد
الحميد بن ابي الحديد المدائني فانهم جوزوا تقديم المفضول على الفاضل لمصلحة ما وقالوا ان عليا افضل من ابي بكر وجوزوا تقديم ابي بكر عليه لمصلحة وهذا
القول غير مقبول اذ يقبح من اللطيف الخبير تقديم المفضول المحتاج الى التكميل على الفاضل الكامل عقلا ونقلا كما تقدم في النبوة ومنشأ شبهتهم
في هذا التجويز ان النبي ص قدم عمرو بن العاص على ابي بكر وعمر وكذا قدم اسامة بن زيد عليهما مع انهما افضل من كل منهما والجواب بعد تسليم افضليتهما
والاغماض عن ان هذه الافضلية انما توهموها بعد غصبهما الخلافة انهما انما قدما عليهما في امر الحرب فقط وقد كان اعلم منهما فيه قطعا كما دل عليه الاخبار
والآثار هذا ان جعلنا التقديم والتاخير منوطا باختيار الله تعالى وان جعلناه منوطا باختيار الامة كما هو مذهب جمهور الناصبية فهو ايضا غير مقبول
لانه يقبح في العقول ايضا ان يجعل المفضول المبتدي في الفقه مقدما على ابن عباس وذلك بين عند كل عاقل والمخالف فيه مكابر ومن العجائب ان ابن ابي الحديد نسب
هذا التقديم الذي نسبه الى الله عز وجل فقال في خطبة شرحه لنهج البلاغة وقدم المفضول على الفاضل لمصلحة اقتضاها التكليف وهذا القول
صفاقته مما يكون من السخف لانه نسب ما هو قبيح عقلا الى الله عز وجل مع انه على المذهب الذي خالف مذهبه لهذا احمل الشكايات الواردة من علي ع
الصحابة والمتظلم منهم في الخطبة الموسومة بالشقشقية على ذلك ولا يخفى ان الحمل على ذلك مما لا وجه له سوى التحامل على علي ع لان هذا التقديم ان كان
من الله تعالى لم يصح من علي ع الشكاية مطلقا لانه حينئذ يكون ردا على الله والراد عليه على حد الكفر وان كان من الخلق فان كان هذا التقديم لمصلحة
التكليف علم بها جميع الخلق غير علي ع فقد نسبه الى الجهل بما عرفه عامة الخلق وان كان لا لمصلحة كان تقديمهما بمجرد التشهي فلم يكن الشكاية
على الوجه الذي توهمه فلا وجه لحملها عليه فتوجه ثم اقول يمكن ان يستدل على عدم جواز تفضيل المفضول بقول ابي بكر اقيلوني فلست بخيركم
وعلي فيكم وهذا من خواص هذا التعليق فاحفظه فانه حقيق بذلك ثم هذا الذي اجاب به عن جانب المصنف من الاحتمالات التي ذكرها الشيخ
في زبدة الشافي ونفع صحته وافادته في المقصد عند القدح التفضيلي على مقاتلة ما يرد بها المردود فنقول وبالله التوفيق اما ما ذكره الاعرف
مع الاعلم في الشق الاول فمحل تامل لانه ان اراد به الاعلم فلزوم الاسدية ممنوع وان اراد به الاعرف لقواعد الرياسة وحفظ الحوزة كما ذكر في الشق
الثالث فلا وجه لمنع وجوبه عقلا هنا واثباته هناك واما قوله لان صريح العقل يحكم بان مدار الامامة على حفظ الحوزة الخ فمردود بانا سلمنا
بان المدار على حفظ الحوزة لكن ذلك الحفظ يعتبر ان يكون على الوجه الشرعي الخالي عن شوائب الجور والظلم الذي لا يحصل الا ممن اتصف بالعلم والفقه
والزهد والشجاعة بل بالعصمة كما مر دون الوجه العرفي السياسي الحاصل من معاوية الباغي وجور يزيد والوليد الاموي وجبابرة العهد الذي استهدف
المصحف المجيد والحجاج الظالم القاتل للشيعة واللص المتغلب الداني ونحوهم من كل شيطان مريد فانهم كانوا ابدا مثيري الفتنة المنوهين على
الحوزة بل على خصوص سلطنتهم وجاههم بقتل كل منهم وصلب كل عدو متوهم واخراج بيوت اقوامهم وجيرانهم وقصر اعتنائهم الى عبرة لذلك العدد
والنكال لعل اثنوب ذنب منهم على وجه شرعي وبالجملة ان حفظ الحوزة على الوجه المشتمل على الانتظام الظاهري ودفع الهرج والمرج ودفع تطاول بعض
الآحاد على بعض قد يترتب على وجود الخلفاء الجائرة والملوك الجابرة بل بوجود الشحنة بل ربما يحصل هذا القسم من الانتظام دون غيرهم من الخلفاء
الحقيقيين فانهم بموجب سياساتهم العرفية المذكورة بما يدفعون تطاول آحاد الناس على غيرهم من العباد بوجه لا يتيسر لغيرهم من الخلفاء الالهية لكنهم انفسهم واولياء
دولتهم يعملون مع ضعفاء العباد ما يشاؤون من الجور والفساد ويوقعون خللا في احكام الدين القويم واعوجاجا في اركان الطريق المستقيم عجزا ولعن الاصلاح
والتقويم كما اشار اليه عبيد الله بن الحر في جملة قوله شعر تبيت النشاوى من امية نوما وبالطف قتلى ما ينام حميمها وما ضيع الاسلام الا قبيلة تأمر
نوكاها ودام نعيمها واضحت قناة الدين في كف ظالم اذا اعوج منها جانب لا يقيمها ولينا ما رأوا الراي السديد ان فيما وقع ايام تغلب يزيد عليه من
اللعنة ما يرتاب به من قتل الحسين ع اي شيء من حفظ حوزة الاسلام او في قتله لاهل المدينة وافتضاض الف بكر من اولاد الصحابة والتابعين الكرام
رعاية لحقوق الانام او في رمي المناجيق على الكعبة وتخريب بيت الله الحرام عمارة لما اختل من النظام او دعوة لمن يخطئها الى دار السلام واما ما اشتهر
الناصب من عدم كون الامام خطاء غلاطا فيشكل بحال امامة عمر فانه كان مذكورا على لسان الصحابة بانه من المتقين كما سيجيء بيانا واما كفاية اشتراط
العلم الاجتهادي فقد مر ما فيه وسيجيء بيان الخطايا الفاحشة الصادرة عن اجتهاد عمر التي اعترف فيها بقوله لولا علي لهلك عمر وقوله كل الناس افقه
من عمر حتى المخدرات واما ما فرض بقوله وان وجد في رعيته من كان بهذه الخصال الخ ففرض محال اذ لا يعقل كون الشخص متصفا بالاحسبية والانسبية
والاشرفية والاعرفية والاعلمية والاشجعية ويكون غيره اعلم بحفظ الحوزة على الوجه المطابق للقانون الشرعي ولعلهم زعموا ان ابا بكر وعمر كانا
بالنسبة الى علي ع كذلك وبطلانه ظاهر لما اشتهر من ان اكثر ما استعمله عمر من تدبير فتح العجم ونشر الاسلام في بلادهم انما كان باشارة علي ع ومن اعظم ذلك ما اشتهر
انه لما وصل الى المدينة خبر انكسار رايات اهل الاسلام في مقابلة رايات اهل العجم المسماة بالدرفش الكاوياني بخاصية ما كتب عليها بعض اهل الطلسمات من الجدول
المشتمل على مائة بيت في مائة بيت رسم امير المؤمنين ع بقواعد علم الجفر المختص به على رايات اهل الاسلام جدولا مشتملا على مائة وواحد في مائة وواحد
ابطل خاصية ذلك الطلسم وانكسرت رايات العجم عند المقابلة في المرة الثانية من الحرب نعم كان عليه السلام محترزا عن استعمال الغدر والمكيدة والحيلة ونحوها
التي يعد العرب مستعملها من الدهاة وكانوا اصحابه معذورين بذلك فقد حكي انه لما بلغ عليا ع ان جماعة من عسكره يقولون ان معاوية من الدهاة

والعسس

النوك بالضم والفتح الحمق نوك كفرح نوكا ونوكا محركا واستنوك فهو انوك ج نوكى ونوك وهي نوكاء ج نوك قاموس

في الجبال

وضع طلسم درفش كاوياني من جدول مائة باضافة واحد عليه

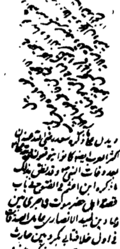
علي عليه السلام قال اللهم لولا الدين لكنت من ادهى العرب وكذا الكلام في الشق الثاني من ترديده انه لا يعقل ان يكون من هو اكثر ثوابا عند الله من جميع اهل عصره
خاليا عن العلم بقوانين الامامة والرياسة ومفضولا منه عن سائر اهل عصره واما ما ذكره في الشق الثالث من انه لا يجب العلم بها انما يحصل حفظ الحوزة والذب
ففيه ان هذا عين الاعتراف بجواز تقديم المفضول من حيث يصلح للامامة على الفاضل من تلك الحيثية وتقديم الفاضل على المفضول الذي انكره العقل والنقل
وجعله المصنف شناعة على القائل به فهو هذا مكان لو اوجب على الناصب بقصر المسافة على نفسه بقول ان تفضيل المفضول جائز اذا انيطت الرياسة
بالمفضول انتظم لئلا يصير في با المقدمة العوام مستمسكا وانه سيصرح الناصب المردود بانه في هذا البحث المردود بصدد المماشاة مع الخصم في المحافظة على
قاعدة الحسن والقبح العقليين مع ان ما ذكره في هذا الشق مخالف لما ذكره افاضل الحكماء ونبه عليه في الهيات الشفاء حيث قال بعد اشتراط النص والاصلية
ونحوها من الصفات في الخليفة والمعول الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا في الباقي بعد ان لا يكون غريبا في البواقي ولا يكون غيره له
في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي انتهى اذ يفهم من عبارته ان الغريب عن العلم
الضال الى الجهل مع كونه عارفا بحسن الايالة وفنونها لهذا لا ينبغي للخلافة وان الاعرف بالسياسة انما كان اولى من الاعلم اذا لم يكن الاعلم عديم لنية
في العقل والايالة فلا يكون عمر على تقدير كونه اعرف بالسياسة اولى من علي عليه السلام لان عليا عليه السلام كان في الامرين على منزلة رفيعة كما اعترف به الخصم ايضا
هذا وفي تمثيل الشيخ لذلك بحال علي وعمر دقيقة ذكرناها في كتاب مجالس المؤمنين ولعل الناصب عم ان مضمون هذا الشق منطبق على حال خلفائكم
الثلاثة وانهم كانوا مفضولين عن علي عليه السلام في العلم بحفظ الحوزة ايضا لكن المفضول في ذلك يجوز نصبه مع وجود الفاضل فيه وفيه انه لو كان لهم
علم بحال الرياسة والقيادة لما امر النبي صلى الله عليه وآله عليهم عمرو بن العاص مرة وزيد بن حارثة مرة واسامة بن زيد اخرى وانما حصل ما حصل في زمان تقمصهم الخلافة
من نظم الانتظام بمعاضدة غيرهم من اصحاب الاشارة كما لا يخفى على من تتبع الآثار والاخبار واما ما ذكره من ان هذا جواب ما استدل به على هذا
المطلب من لزوم القبح العقلي مع انا غير قائلين به ففيه ان المصنف يستدل على ذلك بالحسن والقبح العقلي بالمعنى المتنازع فيه بل تمسك بغيره من الملايمة
والمنافرة والنقص والكمال كما تمسك به الناصب سابقا في تفضيل المعقول لبيان تنزيه الانبياء عن الامهات ونحوه ولا ريب في ان الفاضلية والمفضولية
من باب الكمال والنقص والملايمة والمنافرة الذي يستقل بادراكه العقل ويحكم بترجيح احدهما على الآخر واما ما ذكره مما استدل به المصنف من الآية فهو
يدل على عدم استواء العالم والجاهل وعدم استواء الهادي والمضل ففيه انه تغاضى وتجاهل عن تتمة الآية وهو قوله تعالى امن لا يهدي الا ان يهدى
فانه صريح في ان من يحتاج في الهداية الى امر الى غيره لا يليق بالاتباع وهذا هو محط استدلال المصنف بالآية فما ذكره الناصب لغوا
لا طائل تحته كما لا يخفى ولو سلم دلالته على مجرد عدم استواء العالم والجاهل لكن نفي الاستواء يقتضي العموم كما تقرر في الاصول فيدل على عدم جميع
وجوه المساواة فيلزم عدم استواء الجاهل مع العالم في الامامة ايضا وهو المطلوب لا يقال المذكور في الاصول ان نفي المساواة في نحو قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي العموم وكلمة النفي غير موجودة فيما نحن فيه من الآية فلا يحصل المطلوب لانا نقول المراد من النفي ما هو اعم من
المفهوم من كلمة لا صريحا وكلمة هل في قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون الآية استفهام انكاري يدل على المبالغة في النفي فضلا عن اصل النفي
فافهم واما ما نقل من الاشاعرة في هذه المسئلة بما ذكره الناصب فظاهر انه اشار بذلك الى ان عليا عليه السلام وان كان افضل واكمل لكن حساده من
قريش وهم الصحابة في ذلك الزمان لم يكونوا ينقادون له لما في قلوبهم من الاضغان الجاهلية والاحقاد البدرية الناشئة من هلاك صناديدهم
واولادهم واخوانهم بسيفه ويؤول حاصل هذا الكلام الى انهم لم يستخلفوا عليا مع استحقاقه للخلافة لانهم لو استخلفوه لما انقادوا له واثاروا الفتنة
كما اثاروها عند وصول الخلافة اليه بعد الثلاثة ونشاط قال **المصنف** رفع الله درجته **البحث الثالث** في طريق تعيين الامام
ذهبت الامامية كافة الى ان الطريق الى تعيين الامام امران النص من الله تعالى او نبيه او امام ثبتت امامته بالنص عليه او ظهور المعجزات على يده لان شرط
الامام العصمة وهي من الامور الخفية الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى وخالف السنة في ذلك واوجبوا الطاعة لابي بكر على جميع الخلق في شرق
الارض وغربها بمبايعة اثنين عمر بن الخطاب له برضا اربعة ابي عبيدة وسالم مولى حذيفة وبشير بن سعد واسيد بن حضير لا غير فكيف يحل لمن يؤمن
بالله واليوم الآخر اتباع من لم ينص الله ولا رسوله ولا اجتمعت الامة عليه على جميع الخلق لاجل مبايعة اربعة نفر بل قد ذهب الجويني
وكان من اكثرهم علما واشدهم عنادا لاهل البيت الى ان البيعة تنعقد بشخص واحد من بني هاشم اذا بايعه رجل واحد لا غير فهل يجوز العاقل لنفسه
الانقياد الى هذا المذهب ان يوجب على نفسه الانقياد وبذل الطاعة لمن لا يعرف عدالته ايضا ولا يدري حاله من الايمان وعدمه ولا حاشية ليعرف
جيده من رديه وحقه من باطله لاجل ان شخصا لا يعرف عدالته ايضا بايعه هل هذا الا محض الجهل والحمق والضلال عن سبيل الرشاد نعوذ بالله من
اتباع الهوى وغلبة حب الدنيا ومن اغواء الاشقياء وليجئها بحث الاشاعرة عن الامامة وموضعها من الفقه وتفاصيله مع تجويزهم ان يكون جميع الخلق
على الخطاء والزلل وان يكون الله قد قضى اضلال العبيد بهذه الشرائع والاديان فانهم غير جازمين بصدقها بل ولا ظانين فان مع غلبة الاضلال
والكفر وانواع العصيان الصادرة منه تعالى كيف يظن عاقل او يتشكك في صحة الشرائع بل يظن بطلانها عندهم حملا على الغالب وان الصلاح في العالم اقل
من الفساد ثم مع تجويزهم ان يحرم الله تعالى علينا التنفس في الهواء مع الضرورة والحاجة اليه وعدم المفاسد عنه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء
السائغ مع شدة العطش وعدم الانتفاع بذلك الماء وعدم التضرر به وانتفاء المفاسد كلها كيف يحصل الجزم بانه يفعل اللطف بالعبد والمصلحة في حقه

اقل

انتهى كلام هذا الامام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اعلم ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر اخر وانما يثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق او بالاجماع ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للامامية من الشيعة فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر ببيعة اهل الحل والعقد كما سياتي بعد هذا مفصلا ان شاء الله تعالى واما ما ذكر ان خلافة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة لا غير فهذا امر يكذبه النقول المتواترة واجماع الامة فان خلافة ابي بكر انعقدت يوم السقيفة بمحضر من اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار سيما الخزرج لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر ومن له يتم امر الامارة والخلافة بغير رضاهم وكانوا في ذلك الوقت جماعة الانصار اهل الحل والعقد بهذا المعنى وهل يختلف رجل واحد من زمان الصحابة الى اليوم ممن له ارب في التواريخ ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار الا سعد بن عبادة وهو كان مريضا ثم بايع بعد سبعة ايام فكيف يقول ان خلافته انعقدت ببيعة عمر ورضا اربعة من الصحابة وهل هذا الا افتراء باطل يكذبه جميع التواريخ المثبتة في الاسلام نعم لما ابتدأ في البيعة كان عمر بن الخطاب بايع الانصار وبايعه بعد الجدل والنزاع ولو كان الانصار سمعوا من رسول الله النص على خلافة علي فلم لم يحتجوا بحجة على ابي بكر ثم لم يدفعوا خلافته بهذه الحجة اكانوا يخافون من ابي بكر وعمر وهم كانوا في قومهم وقد اجتمعوا لنصب الامام من قومهم وكانوا نحو الف او زيادة وقالوا بعد المباحثة منا امير ومنكم امير فلم لم يقولوا يا ابا بكر يا عمر ان العهد لم يطل وان رسول الله في غدير خم نص بخلافة علي فلم تبطلون قول رسول الله ولم لا تنقادون بقوله وكان اقل فائدة هذه المباحثة دفع البيعة عن انفسهم ولم يجترئ احد من الامامية ان يدعي ان الانصار قالوا يوم السقيفة هذا القول فيا معشر العقلاء تاملوا اهل يمكن وجود النص في محضر جميع الناس ولم يحضر الانصار وهل يمكن ان الانصار الذين نصروا الله ورسوله وتبوؤا الدار والايمان وارتكبوا عداوة العرب وقتل الاشراف في نصرة رسول الله كانوا يكتمون في وقت المناصفة ولم يذكروا النص اصلا مع انهم عمروا باعتبار الزموهم بقوله الائمة من قريش فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص من رسول الله يوم غدير خم والعاقل المسلم المنصف لو تامل فيما قلنا من سكوت الانصار وعدم الاستدلال في دفع بيعة ابي بكر بالنص على علي لجزم بعدم النص من رسول الله على احد ويعلم ان خلافة ابي بكر ثبتت ببيعة اهل الحل والعقد ثم ما ذكره هذا الرجل من ان الاشاعرة لا يهتدون على هذا البحث وتعجب من تجهيلهم في قولهم بان الله خالق كل شيء فهذا شيء ذكره مرارا وهو لا يعرف غير هذا ويصر على الحال الانعلى رايه الباطل الفاسد وقد بينا انه لا يثبت مما ذكره لا بلزم الاشاعرة وكثرة التكرار من شان الكوذين امثاله انتهى **واقول** فيه وجوه من الجهل بعضه ومن التجاهل اما اولا فلان قوله ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة وجمعه لشرايطها لا يصير اماما الى ان هذه المقدمة لا يفيد في اثبات مطلوبه لان بمجرد استجماع الشرايط وان لم يوجب كون الشخص اماما لكن من البين ان الشخص لا يصير اماما منصوصا عليه من الله تعالى ما لم يكن مستجمعا للشرايط والكلام في ان غير علي هل كان مستجمعا لها ام لا فافهم واما ثانيا فلان حكمه ببطلان ما ذكره المصنف من ان امامة ابي بكر انعقدت ببيعة عمر ورضا الاربعة لا غير جهل او تجاهل ظاهر لظهور انه حق جرى على لسان باطل من اصحابه وهو صاحب المواقف وشرحه قدس سره الشريف على منواله حيث قال واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا بان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي وعلى الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا انتهى ومن العجب ان هذا الناصب اجمل ما ذكر في هذا القسم من الكتاب من المواقف وشرحه ولم يصل هذا الذي نقلناه الى نظره ثم نقول على تقدير ان يكون اهل البيعة ناس كثيرون لا خفاء في انهم تابعون لنصوص الشرع فيهم لا تصرف لهم في انفس غيرهم احاد الامة وفي اقل مهم من مهماتهم فكيف يولون الغير على انفس الخلايق منهم ومن غيرهم فان من لا يعقل له التصرف في اقل الامور لا في الاشخاص كيف يكون له قدرة على جعل الغير متصرفا في نفوس اهل الشرق والغرب وفي دمائهم واموالهم وفروجهم هذا على ان ادعائه النقول المتواترة على دعواها الباطلة المذكورة في بناء ما سنذكره عند ذكر فضائل علي من انكار وجود النقل المتواتر في العالم سوى احد واما ثالثا فلان قوله اهل الحل والعقد كانوا ذلك اليوم جماعة الانصار يدل بظاهر الحصر المفهوم منه على ان عمر وابا عبيدة الذين كانا عمدة اهل البيعة خارجان عن اهل الحل والعقد غير معتبرين بالاجتهاد وهذا ازراء بجلالة قدر الرجلين عندهم كما لا يخفى ثم استدلاله على هذا الحصر بقوله لان المراد من اهل الحل والعقد امراء العساكر مخدوش من وجهين احدهما ان تفسير اهل الحل والعقد بامراء العساكر اختراع من الناصب لا يوجد في شيء من كتب اصحابه ولا غيرهم وانما الذي صرح به ابن الحاجب في مختصره والعضد الايجي في شرحه وغيرهما في غيرهما ان الاجماع اتفاق المجتهدين من امة محمد في عصر على امر ديني او دنيوي وثانيهما ان تفسير امراء العساكر وحصرها في الانصار يوجب خروج ابي بكر وعمر وعثمان واسامة بن زيد الذي كان امير على الثلثة وغيرهم عند وفات النبي فان هؤلاء كلهم امراء المهاجرين كما لا يخفى نعم قال بعض المتكلمين من اهل السنة انه وان لم يتحقق الاجماع على خلافة ابي بكر في يوم السقيفة لكنه بعد ذلك الى ستة اشهر تحقق اتفاقا الكل على خلافته ورضوا اماما ومنهم الاجماع ح وفيه ان ذلك ايضا ممنوع بعدم بيعة علي ولا اصحابه له ولو بعد ستة اشهر ولو سلم انه صدق على كافة اهل البيعة فلا ريب في ان سعد بن عبادة واولاده لم يبايعوا ابا بكر ولا عمر كما سيجيء ولو سلم نقول اذا اعتبر في تعريف الاجماع

انفاق اهل الحل والعقد في وقت واحد اذ لو لم يقع ذلك في وقت واحد احتمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتأخر فلا يمكن حصول الاجماع على خلافة ابي بكر ابدا
وبالجملة ان ادعوا الاتفاق لكل شخص واحد على خلافة ابي بكر فهو خلاف الواقع بالاتفاق وان ادعوا حصول الاتفاق في اوقات متعددة فاثباته اصعب
من خرط القتاد كما عرفت ثم اعلم ان هذا الناصب في هدم مباني الامامة بالكذب تبع كثيرا من الافتراء في الكتاب لاهل السنة والتاريخ وقد اعتمد على ظن ان كتابه هذا ربما
لا يمكن ان يصل الى ايدي علماء الامامية ومن هذا ما هم من اهل العلم والبصيرة ولا يبعد ذلك لانه كتب هذا الكتاب في بلدة قاشان من بلاد ما وراء النهر عند
فراره من السلطان الاعظم شاه اسمعيل الحسيني الصفوي انار الله برهانه كما صرح في اول الكتاب مهديا الكتاب الى شاه بيك خان والي تلك البلاد وقد دعا على تيسر
ان احدا من علماء الامامية لا يمكن ان يوجد بعد متاخرة من الهلاك وكوادن اهل ما وراء النهر لا معرفة لهم بما عدا فقه ابي حنيفة واصوله وطرف من كلام الاشعري
فلا يطلع احد منهم على الاكاذيب المودعة في كتابه والحق انه قد اصاب المخطئ في ذلك هذا فقد رايت في ظهر نسخة المبتوتة بخط بعض فضلاء ما وراء
النهر سطورا بالغ فيها في مدح هذا الكتاب والثناء على مؤلفه قاتلهم الله وامّا ثانيا فلان ما ذكره من ان ابا بكر لم يفارق السقيفة حتى بايعه جميع الانصار
الا سعد بن عبادة فكاذب بوجوه كما يدل عليه كلام ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب في معرفة الاصحاب حيث قال في ترجمة ابي بكر انه بويع له بالخلافة في اليوم
الذي قبض فيه رسول الله ص في سقيفة بني ساعدة ثم بويع البيعة العامة يوم الثلاثاء من غد ذلك اليوم وتخلف عن بيعته سعد بن عبادة وطائفة من الخزرج
وفرقة من قريش وكذا ما ذكره من ان سعد بن عبادة مات بعد سبعة ايام من خلافة ابي بكر كذب صريح يكشف عنه ما ذكره ابن عبد البر في كتابه
المذكور وابن حجر العسقلاني في كتاب الاصابة في معرفة الصحابة حيث قالا ان سعدا لم يبايع احدا من ابي بكر وعمر ولم يقدروا على الزامه كالزامهم لغيره لكثرة
اقوامه من الخزرج فاحترزوا عن فتنتهم ولما وصل حكومة اهل الاسلام الى عمر مر ذات يوم سعد على سوق المدينة فوقع عليه عمر نظره وقال له ادخل يا
سعد في بيعتنا او اخرج من هذا البلد فقال سعد حرام علي ان اكون في بلد انت اميره ثم خرج من المدينة الى الشام وكان له قبيلة كثيرة في نواحي دمشق كان
يعيش في كل اسبوع عند طائفة منهم فلذلك لما كان يذهب يوما من قرية الى اخرى فرموه من وراء بستان كان على طريقه بسهم فقتل ثم وقال صاحب
روضة الصفا ما معناه ان سعدا لم يبايع ابا بكر وخرج من المدينة الى جانب الشام وقتل بعد مدة فيها بتحريك بعض العظماء وفي البلاذري في تاريخه ان عمر بن
الخطاب ارسل الى الشام خالد بن الوليد ومحمد بن مسلمة الانصاري لقتل سعد فرماه كل واحد منهما بسهم فقتل ثم اوقعوا على اوهام الناس ان الجن قتلوه لاجل
خاطر عمر ووضعوا هذا الشعر على لسانهم قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة فرميناه بسهمين فلم يخط فؤاده واما خامسا فلان قوله فلو كان
الانصار سمعوا النص ممنوع لانهم سمعوا ذلك النص وتذاكروه فيما بينهم لكنهم لم يجعلوا ذلك اليوم حجة على ابي بكر لشبهة وقعت لهم او لشبهة اوقعها ابو بكر
وغيره في قلوب الناس من ان عليا ع قد تقاعد عن تمسك الخلافة والتزم البيت واشتغل عن جمع هذا المتن فان المذكور في المعتبر من كتب السير والتواريخ
انه لما توفي رسول الله ص واشتغل علي ع مع جماعة من بني هاشم وغيرهم بتجهيز النبي ص وتعزيته ظن معتقدا ان احدا لا يطمع في هذا الامر مع وجوده ع
اوقع بعض المنحرفين عن علي ع في قلوب الناس انه ع قد تقاعد عن تمسك الخلافة لشدة ما اصابه من مصيبة النبي ص وسكن في بيته مشتغلا بالحزن والتعزية
فجاء خزيمة بن ثابت الانصاري وقال لقومه معشر الانصار اما سمعتم من حال علي ع وذكر انه لا بد من ولي لهذا الامر وليس سوى قريشي يليق بذلك فخاف الانصار
ان اشتد عليهم البلية ويلي هذا الامر قرشي فظ غليظ ينتقم منهم لما شاركوا في الجاهلية والاضغان البدرية فتوجهوا الى سعد بن عبادة سيد الانصار
وحضروا سقيفة ملتمسا منه قبول الخلافة فابى سعد عن ذلك انكارا عليهم وان المنصوص بالخلافة من الله تعالى ورسوله ص فلما سمع قريش بذلك وكان
منهم من للفرصة يلتمس في الامر فعجلوا في البيعة لابي بكر فبادروا الى السقيفة لتسكين نائرة الانصار والتمسوا بيعة ابي بكر منهم بالطوع والاجبار
فقال لهم الانصار اذا تركتم نص الله تعالى ورسوله ص فليكن امير منا ومنكم بعد علي بن ابي طالب ع اولى من غيره فمنا امير ومنكم امير فاحتج ابو بكر و
اصحابه عند ذلك بحديث ذلك ان الائمة من قريش وابى سعد عن قبول الامارة ثم تمسكا بان المنصوص لذلك غيرهم فاضطرب في الحال الى ان
ما تغلب بشير بن سعد سعلية الانصاري دعا الابن عمه سعد بن عبادة الى ترجيح جانب قريش وموافقتهم فقوي امر قريش وبادر عمر الصفق
بيده على يد ابي بكر وبايعه هو وجماعة من اضرابه بغلبة كما اخبر عنه هو بعد ذلك بقوله كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها عن المسلمين وفي
الكتاب المواهب لمحمد بن جرير الطبري الشافعي عن ابي علقمة عن سعد بن عبادة قال ابو علقمة قلت لابن عبادة وقد مال الناس الى بيعة ابي بكر الا تدخل
فيما دخل فيه المسلمون قال اليك عني فو الله لقد سمعت رسول الله يقول اذا انا مت تضل الاهواء ويرجع الناس على اعقابهم فالحق يومئذ مع علي
وكتاب الله بيده لا نبايع احدا غيره فقلت له هل سمع هذا الخبر احد غيرك من رسول الله ص فقال ناس في قلوبهم احقاد وضغائن قلت بل نازعتك نفسك ان
يكون هذا الامر لك دون الناس كلهم فحلف انه لم يهم بها ولم يردها وانهم لو بايعوا عليا كان اول من بايع سعد انتهى وروى الشيخ الفاضل ابو السعادات
الحلي رحمه الله عليه في شرح دعاء صنمي قريش انه اجتمع ابو بكر وعمر وابو عبيدة واخوانهم في سقيفة بني ساعدة يطلبون الحكم والبيعة من غير ان يكون باهل
البيت بني هاشم وكل واحد من هؤلاء الثلاثة رجوا الامر والحكم لنفسه ويعطفه على صاحبه فانكر عليهم الانصار واصروا على الدفاع والامتناع
واحتجوا عليهم بما قال رسول الله ص في علي ع من التوكيد في امامته في مواطن شتى وامرهم بالتسليم عليه بامرة المؤمنين فقال ابو بكر قد كان ذلك لكن نسخه
النبي بقوله انا اهل بيت كرمنا الله واصطفانا بالنبوة ولم يرض لنا بالدنيا وان الله لا يجمع لنا النبوة والخلافة فصدقه عمر وابو عبيدة في ذلك وعلا
قعود علي ع في بيته والاشتغال بتجهيز النبي دون تمسك الخلافة تعلل بتحويل الامر عنه فقالت الانصار اذا الامر رضوا الله بما قال عمر فاطمأنت

ومنكم



ومنكم امير فبذلك تركوا اعوان رسول الله الائمة من قريش وشبهوا الامر على الانصار وشبهوا الامر على الامة وظفروا بذلك بحجتهم واخذوا بيعتهم ولما فرغ علي والصحابة من تجهيز النبي ودفنه وتكلموا في ذلك اعتذروا اليه تارة بان الناس بايعوا ولم يكن لهم علم بانك تنازعهم في الامر ونكث البيعة لو اتصرفوا ومفاسد المسلمين وخلافهم في اركان الدين وتارة بانهم ظنوا انك لشدة مصيبتك بالنبي طرحت الخلافة والامارة فاتفق اصحاب رسول الله على تفويض الامر الى ابي بكر الى غير ذلك من الاعذار الذي سيجيء مع جوابها في الموضع اللائق بها ومما يفلج حق انكارهم ويوضح رجوعهم على ادبارهم ما ذكره ابن قتيبة وهو من اكبر شيوخ اهل السنة ولمعتمد مصنفيهم في امامة ابي بكر وغيرها من الكتب في كتاب السياسة في باب اباء علي عن بيعة ابي بكر وما تعرض عن بيعته منها صونه وذكروا ان عليا اتي به الى ابي بكر وهو يقول انا عبد الله واخو رسوله فقيل له بايع ابا بكر فقال انا احق بهذا الامر منكم لا ابايعكم وانتم اولى بالبيعة لي اخذتم هذا الامر من الانصار واحتججتم عليهم بالقرابة من النبي وتاخذونه منا اهل البيت غصبا الستم زعمتم للانصار انكم اولى بهذا الامر لمكان محمد منكم فاعطوكم المقادة وسلموا اليكم الامارة فانا احتج عليكم بمثل ما احتججتم به على الانصار نحن اولى برسول الله حيا وميتا فانصفونا ان كنتم تخافون من انفسكم والا فبوؤا بالظلم وانتم تعلمون فقال له عمر انك لست متروكا حتى تبايع فقال له علي احلب حلبا لك شطره اشدد له اليوم امره يرد عليك غدا ثم قال والله يا عمر لا اقبل قولك ولا ابايعه فقال له ابو بكر فان لم تبايعني فلا اكرهك فقال علي يا معشر المهاجرين الله الله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته الى دوركم وقعور بيوتكم وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله يا معشر المهاجرين لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ما كان منا القارئ لكتاب الله الفقيه في دين الله العالم بسنن رسول الله انتهى ما قصدنا ايراده من كلامه وفيه كما قال بعض الفضلاء عمدة شواهد على ما يدعيه الشيعة من قوله انا احق بهذا الامر منكم وقوله تاخذونه منا اهل البيت غصبا وقوله نحن اولى برسول الله حيا وميتا وقوله لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته وتدفعوا اهله عن مقامه في الناس وحقه فوالله لنحن اهل البيت احق بهذا الامر منكم ونحن معاشر الامامية نقول صدق في جميع ذلك والنواصب يلزمهم ان يقولوا كذب ليت شعري ان محبتهم لاهل البيت وكيف يجعلونه كاذبا في جميع ذلك وهو عندهم امام او كيف يجعلونه صادقا فيلزم تكذيب اطلاقهم الاول وكيف يجمع ابن قتيبة بين هذا الحديث وبين قوله بانهم اقتدوا بهم فقد هدى الله لنوره من يشاء والله متم نوره ولو كره الكافرون واما ثانيا فلان ما ذكره من قوله صلى الله عليه وآله الائمة من قريش صحيح ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله في صحاح الاحاديث ان الاسلام لا يزال عزيزا ما مضى فيهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش وكان المراد من الخليفة الاول القرشي علي عليه السلام لكن لما اوقعوا الفلو الهم تقاعد عن تصدي الخلافة كما ذكره سابقا فوهموا ذلك بجواز العدول الى قرشي آخر واما ثالثا فلان قوله فلم لم يقولوا الامامة لعلي بنص رسول الله مدفوع بانه سيجيء منا انهم قالوا ذلك لكن شبهوا الامر على الناس بتقاعد علي عليه السلام ومع هذا فقد اصر بعض اهل السقيفة في التخلف عن بيعة ابي بكر وقالوا لا نبايع احدا غير علي بن ابي طالب كما رايته وقد صرح به سيد المحدثين في روضة الاحباب وبما قررنا يعلم ايضا بطلان ما ذكره الناصب من سكوت الانصار واما رابعا فلان ما ذكره ان شيئا مما ذكره المصنف لا يلزم الاشاعرة حق وصدق لكن من حيث انهم ذهبوا الى ان الله خالق كل شيء فان لزم شيء فهو لازم لله على مذهبهم تعالى فافهم هذا فانه لطيف جدا قال **المصنف** رفع الله درجته **البحث الرابع** في تعيين الامام ذهبت الامامية كافة الى ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب عليه السلام وقالت السنة انه ابو بكر بن ابي قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان ثم علي بن ابي طالب وخالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فهي الادلة الدالة على امامة امير المؤمنين من حيث العقل وهي من وجوه الاول الامام يجب ان يكون معصوما على ما تقدم وغير علي من الثلاثة لم يكن معصوما بالاجماع فتعين ان يكون هو الامام الثاني شرط الامام ان لا يسبق منه معصية على ما تقدم والمشايخ قبل الاسلام كانوا يعبدون الاصنام فلا يكونوا ائمة فتعين علي لعدم الفارق الثالث الامام يجب ان يكون منصوصا عليه على ما تقدم وغير علي لم يكن كذلك فتعين هو عليه السلام الرابع الامام يجب ان يكون افضل من رعيته وغير علي من الثلاثة لم يكن كذلك فتعين هو الخامس الامامة رياسة عامة وانما يستحق باوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان وسيأتي ان عليا هو الجامع لهذه الصفات على الوجه الاكمل الذي لم يلحقه غيره فيكون هو الامام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب اهل السنة والجماعة ان الامام بالحق بعد رسول الله ابو بكر الصديق وعند الشيعة علي المرتضى ولنا دليل اهل السنة وجهان الاول ان طريق ثبوت الامامة اما النص او الاجماع اما النص فلم يوجد لما ذكرنا لما سنذكر ونفصل بعد هذا ان شاء الله تعالى واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الوجه الثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقتضي المنازعة في مثل ذلك لان ترك المنازعة مع الامكان مخل بالعصمة لانه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامامة وتجعلونها شرط صحة امامته فان قيل لا نسلم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر قلنا قد ذهبتم وسلمتم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة واعوانا واشرف منه نسبا والنص الذي يدعونه لا شك انه كان بمرأى من الناس ومسمع منهم والانصار لم يكونوا يرجحوا ابا بكر على علي والنبي ذكر في آخر عمره على المنبر وقال ان الانصار كرشي وعيبتي وهم كانوا الجند الغالب العسكر وكان ينبغي ان يكونوا اطوع للنبي واوصى الانصار بامداد علي في امر الخلافة وان يحاربوا من يخالف نصه في خلافة علي ثم ان فاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس

بايع عمر رسول الله ابن عمه علياً بخلف فبايك شأن والزبير مع شجاعته كان معه فبل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأنها عليه خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر وقالوا منا امير ومنكم امير كما ذكرنا ولو كان على امامة علي نص جلي
لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة فيه كيف لا وابو بكر عندهم شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فانى يتصور امتناع المنازعة معه كل هذا
الامر يدل على ان الاجماع وقع على خلافة ابي بكر ولم يكن نص على خلافة غيره وبايعه على [illegible] اهل الحل والعقد [illegible] باشتها الاسلام
ولم يكن غرض من الصحابة لاجل السلطنة والرياسة بل غرضهم كان اقامة الحق وتقويم الشريعة ليدخل الناس كافة في دين الاسلام وقد كان يحصل
هذا من خلافة ابي بكر فسلموا اليه الامر وكانوا اعوانا له في اقامة الحق هذا هو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي عليه السواد الاعظم من الامة وقد قال
رسول الله عليكم بالسواد الاعظم واما ما استدل به من الوجوه العقلية على خلافة علي فالاول عدم وجوب كون الامام معصوما وقد تقدم عدم وجوبه لا عقلا
ولا شرعا وجواب الثاني عدم اشتراط ان لا يسبق منه معصية كما تقدم وجواب الثالث عدم وجوب النص لان الاجماع في هذا كالنص وجواب الرابع عدم وجوب كون
الامام افضل من رعيته كما ذكر اذا يثبت افضلية علي كرم الله وجهه وجواب الخامس ان اوصاف الزهد والعلم والعبادة والشجاعة والايمان كانت موجودة
في المشايخ الثلثة واما الاكملية في هذه الاوصاف فهي غير لازمة اذ كانوا الحفظ للحوزة انتهى **واقول** مواقع الايراد في كلامه مما لا يحصى اما اولا فلان
انكاره للنص باطل بما ذكرناه وسنذكره ان شاء الله تعالى مفصلا واما ثانيا فلان انعقاد الاجماع على امامة ابي بكر ممنوع بل تحقق العكس كما نبهنا ونزيد
عليه ههنا وقد ذكر ملخص ما افاده بعض اعلام علمائنا قدس سره من ان الاجماع على ما في منهاج البيضاوي ومختصر ابن الحاجب وشروحه عبارة عن اتفاق جميع اهل
الحل والعقد يعني المجتهدين وعلماء المسلمين على امر من الامور [illegible] الجمهور انفسهم قد تكلموا على تحقق الاجماع وشرائطه حسبما ذكر في الشرح
العضدي وغيره بان الاجماع امر ممكن او محال وعلى تقدير امكانه هل يتحقق او لا وعلى التقادير كلها هل هو حجة ودليل على شيء ام لا وعلى تقدير كونه حجة
ودليلا هل هو كذلك للعالم المتصل ثبوته الى حد التواتر او لا وفي كل ذلك اختلاف بين علمائهم فلا بد لهم من اثبات ذلك كله حتى يثبت امامة ابي بكر وليت
شعري ان من لم يقل منهم بذلك كله كيف يدعي حقية امامة ابي بكر وبتصديه لاثباتها بعد ذلك خلاف اخر وهو انه هل يشترط في حجية الاجماع ان لا يخالف
ولا يخالف احد من المجمعين الى ان يموت الكل وايضا قد اختلفوا في ان الاجماع وحده حجة او لا بد له من سند هو الحجة حقيقة والسند الذي قد ذكروه دعوى
اجماعهم على خلافة ابي بكر هو قياس فقهي فانهم قالوا ان النبي في مرضه امر ابا بكر ان يصلي اماما للجماعة ولذا جعله اماما في امر الدين ورضي به فيكون ارضى
لامامته في امر الدنيا وهو الخلافة فقد قاسوا امر الخلافة على امامة الصلوة وذكروه سندا وقد صرح واحد من [illegible] بعبارات متقاربة مذكورة في شرح
التجريد والمواقف والطوالع والكفاية للصابوني الحنفي والصواعق المحرقة لابن حجر المتأخر الشافعي والرسالة الفارسية في العقائد لاحمد الجندي الحنفي وغيرها
اشهرها ما ذكرناه ولا يخفى فساده على من له ادنى معرفة بالاصول لان اثبات حجية القياس في غاية الاشكال وعلماء اهل البيت عليهم السلم والظاهرية
من اهل السنة وجمهور المعتزلة ينفون حجيته ويقيمون على قولهم حججا عقلية ونقلية يشهد بذلك منهاج في بحث القياس من مسائل اصول الفقه ولغيرهم ايضا فيما
وشرائطه اختلاف كثير وعلى تقدير ثبوت ذلك الذي دونه خرط القتاد انما يكون القياس فيما اذا كان هناك علة في الاصل ويكون الفرع مساويا
للاصل في تلك العلة وههنا العلة مفقودة بل الفرق ظاهر لان الصلوة خلف كل بر وفاجر جائز عندهم بخلاف الخلافة اذ شرطوا فيها العدالة والشجاعة
والقرشية وغيرها وايضا امر واحد لا يعتبر فيه العلم الكثير ولا الشجاعة والتدبير وغيرها مما يشترط عندهم في الخلافة فانها لما كانت سلطنة وحكومة
في جميع امور الدين والدنيا تحتاج الى علوم وشرائط كثيرة لم يكن شيء منها موجودا في ابي بكر واخوته فلا يصح قياس هذا بذلك وقول بعضهم ان الصلوة
من امور الدين والخلافة من امور الدنيا غلط ظاهر لان المحققين منهم كالشارح الجديد للتجريد عرفوا الامامة بالحكومة العامة في الدين والدنيا وظاهر
كلامه مع ان الاصل ليس بثابت لان الشيعة ينكرون ذلك كمال الانكار ويقولون بان النبي امر [illegible] في مرضه بالصلوة فقالت عايشة بنت ابي بكر لبلال انه
امر ان يؤم ابو بكر الناس في الصلوة فلما اطلع النبي على هذا الحال الموحش للفساد وضع يده المبارك على منكب علي والاخرى على منكب عباس وخرج الى المسجد
ونحى ابا بكر عن المحراب فصلى بالناس حتى لا يصير امامة ابي بكر موجبا للخلل في الدين ويؤيد ذلك ما رواه البخاري باسناده الى عروة فوجد رسول الله
من نفسه خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره انتهى ولقد فصل السيد الشريف الجرجاني
القوشجي في شرحه للمواقف ثم ذكر هذه الرواية وحمل على انها مخالفة لاصلها وضعوه واخترعوه من رواية امام الناس ابي بكر فضلا عن رواية ائتمام
النبي به فحملها على انه كان في وقت اخر وفيه ما فيه وايضا لو كان خبر تقدم ابي بكر في الصلوة حجة كما زعموا وكان مع صحته دالا على امامته لكان
ذلك نصا من النبي في امامته ومتى حصل النص لا يحتاج معه الى غيره فكيف لم يحتج ابو بكر واصحاب السقيفة بذلك دليلا على امامة ابي بكر وكيف لم يحتجوا
به على الانصار وكيف بنوا الخلافة على المبايعة التي حصل عليهم الاختلاف والاحتياج الى اثباتها [illegible] وعدلوا عن الاحتجاج بالنص المذكور ومعلوم
ان العاقل لا يختار الاعسر الاصعب مع وجود الاسهل الا لعجزه عنه فعلم ان ذلك ليس فيه حجة اصلا وايضا الظاهر ان الامامة من الاصول ولهذا ذكروها
وقد مر الكلام في اصالتها مستوفى فلا يصح اثباتها بالقياس على تقدير تحقق القياس الصحيح لان القياس الفقهي انما يجري في الفروع كما لا يخفى وما ذكر
في المواقف من نفي كون الامامة من الاصول ظاهر البطلان وكيف يكون ذلك مع انه صنو النبوة كما مر ولو كان ظن المجتهد كافيا في مسئلة الامامة كما
في مسائل الفروع الفقهية فيكون [illegible] المجتهد الذي [illegible] ولم يكن اماما باطلا وكان [illegible] المجتهد [illegible]

امامة علي عم الظن غلبة علي او تقليد المجتهد الفلاني يخطؤنه بل يضللونه وايضا الاستخلاف لا يقتضي الدوام اذ الفعل لا دلالة له على التكرار والدوام
ان ثبت خلافه بالفعل وان ثبت بالقول يكن لذلك بعهد وقد جرت العادة بالتبعية مدة غيبة المستخلف والانعزال عند مجيئه وايضا ذلك معارض بانه
استخلف عليا في غزوة تبوك في المدينة وما عزله واذا كان خليفة على المدينة كان خليفة في سائر قطاعها الامة لانه لا قائل بالفصل والترجيح هنا
لان استخلافه على المدينة اقرب الى الامامة الكبرى لانه متضمن لامور الدين والدنيا بخلاف الاستخلاف في الصلوة كما مر وبعد تسليم ذلك كله نقول ان
اجماع الامة باجمعهم على امامة ابي بكر لم يتحقق في وقت واحد وهذا واضح جدا مع قطع النظر عن تخلف اهل البيت عم وسعد بن عبادة شيخ الانصار واولاده
واصحابه وهذا طوى صاحب المواقف دعوى ثبوت خلافة ابي بكر بالاجماع واكتفى في اثباته بالبيعة كما مر والحاصل ان الناصب ان اراد بوقوع
الاجماع على خلافة ابي بكر حصول الاتفاق على ذلك بعد النبي بلا فصل او في زمان قليل فهو معلوم البطلان بالاتفاق وان اراد بعد تطاول
المدة فهو وان كان مخالفا لما اشتهر في حقيقة الاجماع من اتحاد الوقت كما مر وممنوعا ايضا لما مر لا يقوم حجة الا اذا دخل الباقون طوعا اما اذا استقر الاكثر
وخاف الاقل ودخل فيما دخل فيه الاكثر خوفا وكرها فلا ولا شك ان الحال كان كذلك فان بني هاشم لم يبايعوا اولا ثم قهروا فبايعوا بعد ستة اشهر
وامتنع علي عم ولزم بيته ولم يخرج اليهم في جمعة ولا جماعة الا ان وقع ما نقله اهل الاحاديث والاخبار واشتهر كالشمس في رابعة النهار حتى ان معوية
عيّر عليا عم في كتاب كتبه اليه يقول فيه انك كنت تقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى تبايع بعيره وتوبيخه بانه لم يبايع طوعا ولم يرض ببيعة ابي
بكر حتى اكره عليها خاضعا ذليلا كالجمل اذا لم يعبر على قنطرة وشبهها فانه يكره ويحبس بالرماح وغيرها ليعبر كرها فكتب اليه بالجواب عنه
في نهج البلاغة المتواتر نقله عنه عم وهذا لفظه وقلت اني كنت اقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى ابايع ولعمر الله لقد اردت ان تذم فمدحت وان
تفضح فافتضحت وما على المسلم من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه او مرتابا في يقينه وهذه حجتي الى غيرك اوضح من هذا
ما ذكره في الخطبة الموسومة بالشقشقية المذكورة في النهج ايضا وهي التي خطبها بعد مبايعة الناس له وهي مشهورة وسنذكرها ان شاء الله في هذا الكتاب
قال ابن ابي الحديد المعتزلي في شرحه للنهج عند عد فضايل عمر ان عمر هو الذي وطد الامر لابي بكر وقام فيه حتى انه وقع في صدر المقداد وكسر سيف
الزبير وكان قد شهره عليهم وهذا غاية الاكراه ومما يوضح ذلك ويشيد بنيان الانكار على الخصم ويسجل على ان بيعة علي عم كانت كرها ما رواه الحميدي
في سادس حديث من المتفق عليه من صحيح البخاري ومسلم من مسند ابي بكر قال ومكثت فاطمة بعد وفاة رسول الله ستة اشهر ثم توفيت قالت عايشة وكان
لعلي عم وجه بين الناس في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عم وفي جامع الاصول قالت يعني عايشة فكانت لعلي وجه بين الناس
في حيوة فاطمة فلما توفيت فاطمة انصرفت وجوه الناس عن علي عم ومكثت فاطمة بعد رسول الله ستة اشهر ثم توفيت فاطمة فلما راى علي انصراف وجوه
الناس عنه ضرع الى مصالحة ابي بكر وارسل اليه ايتنا ولا ياتنا معك احد وكره ان ياتيه عمر لما علم من شدة عمر فقال عمر لا تاتهم وحدك فقال
ابو بكر والله لآتينهم وحدي ما عسى ان يصنعوا بي فانطلق ابو بكر فدخل على علي وقد جمع بني هاشم عنده اه الحديث وفيه وجوه من الدلالة على
ما ادعيناه كما لا يخفى على المتامل وذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة منهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم الاشهلي فقال اخرجوا او لنحرقنها
عليكم وذكر ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة فقال عمر لفاطمة اخرجي من
البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق علي ولدي فقال اي والله او ليخرجن وليبايعن
وفي هذا كفاية وقد ذكر مؤلف كتاب الملل والنحل في ما نقله من روايته عن النظام والمحصل نعقد تعرف في علم الميزان انه اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وقد قام احتمال الاكراه بل وقوعه في هذا الاجماع الناصبي فيكون باطلا وما ظنك بامر يدفع فيه صدر المهاجرين ويكسر سيوفهم ويشهر السيوف
على رؤس المسلمين ويقصد احراق بيت سادتهم الى غير ذلك وكيف لا يكون ذلك اكراها لولا عمى الافئدة فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور واما ثالثا فلان الاجماع الثلاثي الذي ذكره باطل كالتثليث فان ما سيجيء من ابطاله والارجاع نص في بطلان خلافة عباس والذي
كما سنبينه هنا ان شاء الله تعالى وايضا القول بامامة عباس مستحدث احدثه الجاحظ في زمان خلافة العباسية تقربا اليهم كما صرح به اهل البصيرة
بالاخبار واما رابعا فلان قوله ثم انهما لم ينازعا ابا بكر بل هو اول النزاع وقد بينا ذلك قبل هذا المبحث كفاية ولا حاجة الى الاعادة واما خامسا
فلان قوله ان علي عم لا ينكر محل بالعصمة مسلم لكن لم يكن للنزاع بالحرب والقتال في عالم الامكان مكان لما ذكرنا من اتفاق سائر قريش على ذلك مع
اسلامهم لاكثر الانصار واما سادسا فلان قوله انه معصية كبيرة توجب انثلام العصمة مناف لما حققه سابقا من ان صدور المعصية لا يوجب الخلل في
ملكة العصمة فتدبر واما سابعا فلان قوله قلنا فرد مسلم ان عليا كان اشجع من ابي بكر واصلب منه في الدين واكثر منه قبيلة اه
مدخول بانا قلنا انه اشجع مجتمعا من وجه غلبته ولا يلزم انثلام عصمة النبي في عدم قتال الكفار في اول الاسلام ثم في عام الحديبية حيث صالحهم مع
وجود مثل علي عم وخلق كثير من الصحابة حتى ابي بكر الشجاع وعمر المقدام والجواد الجواد بل كان توقف علي عم عن الحرب مع هؤلاء المتظاهرين بالاسلام
اظهر في الصواب كما لا يخفى على اولي الالباب وكذا قولنا ان بني هاشم كانوا اكثر قبيلة من تيم لا من جميع طوايف قريش الذين اجتمعوا على خلافة ابي
بكر عداوة لعلي عم حتى روى انه لم يبق من العداوة كان مع علي منهم نحو من خمس نفر من قريش وهم محمد بن ابي بكر ربيبه وجعدة بن هبيرة المخزومي
ابن اخته وابو الربيع بن ابي العاص ربيعه المشهور بانه كان صهر النبي ومحمد بن ابي حذيفة بن عتبة ابن اخت معوية وهاشم بن عتبة بن ابي وقاص

انتهى

الجاحظ

القول بامامة العباس حدث احدثه الجاحظ ايام العباسية

اخ سعد ابی وقاص و کان مع معونیة ثلث عشر قبیلة منهم مع اهلهم و عیالهم و قد قال ع فی بعض خطبه اظهارا لتظلمه عنهم اللهم انی استعدیک علی
قریش فانهم قد قطعوا رحمی و کفؤا انائی و اجمعوا علی منازعتی حقا کنت اولی به من غیری و قالوا ان فی الحق ان تاخذه و فی الحق ان تمنعه فاصبر مغموما
او مت متاسفا فنظرت فاذا لیس لی رافد و لا ذاب و لا مساعد الا اهل بیتی فضننت بهم عن المنیة فاغضیت علی القذی و جرعت ریقی علی الشجی
و صبرت من کظم الغیظ علی امر من العلقم و الم للقلب من حز الشفار انتهی کلامه و هکذا قلنا ان النص کان بمرای من الناس و مسمع من الانصار لکنهم نقلوا
انه لم یمکنهم ان یشتبهوا الامر علی الناس علی ان نصا بالوجوه التی وقع علیها الاشعار و اما قوله و الانصار لم یکونوا یرجحوا ابا بکر علی علی
ففیه دلیل واضح علی ان ترجیح قریش لابی بکر علی علی ع کان من محض العداوة و العناد و اما ما ذکره من ان الانصار کانوا الجند الغالب فغیر
مسلم و لو سلم فقد سلم فقد علم النبی ص ما یؤل حالهم الیه بعده فانه من خذلان بعضهم لبعض کما مر فضلا عن خذلان علی ع و اما ما تمنا
فلان غاية جد سعد و الزبیر لم یکن وافیة فی دفع جمهور قریش و ابو سفیان کان منافقا و لم یکن غرضه من قوله ذلک الا اثارة الفتنة لا نصرة علی ع
و حیث علم علی ع ذلک اعرض عنه و قال له ما حاصله انک من اهل النفاق لا یعبا بکلامک و لهذا اتفق لما سمع ابو بکر و عمر کلامه لعلی ع فی ذلک
اسکتاه و استمالوه بتولیة ابنه یزید علی الشام سکت و صار من اعوانهم و انصارهم مع ان ذلک الاتفاق من عباس و الزبیر و ابی سفیان انما کان
بعد اتفاق جمهور قریش و الانصار علی بیعة ابی بکر فلتة و کان النزاع و الحرب معهم مؤدیا الی الفساد و اما تاسعا فلان ما ذکره من ان ابا بکر
عند الشیعة شیخ ضعیف جبان الاما له آه مسلم و ما عندهم حق اذ لا ریب فی ضعفه فی نفسه و رذالة نسبه و خطره فی زمانه کما اعترف به ابوه ابو قحافة
ابضا و تعجب من نفاق قریش علیه کما رواه ابن حجر فی صواعقه حیث قال و اخرج الحاکم ان ابا قحافة لما سمع بولاية ابنه قال اهل رضی بذلک بنو عبد مناف
و بنوا المغیرة قالوا نعم قال لا واضع لما رفعت و لا رافع لما وضعت و انما تقوی ابو بکر لتمام الخلافة باتفاق جمهور قریش علی اعانته عداوة لعلی
کما مر مرارا و انما اختاروا الشیخ الضعیف اللئیم من بینهم لیدفعوا عن نفسهم تهمة العداوة و الاغراض الفاسدة بالجملة فیقول الناس انه لو کان
غرضهم فی ذلک المدافعة علی ع عن حقه من الخلافة لارتکبها واحد من اشرافهم و اکابرهم او تسموها بینهم و لیس فلیس یکشف عن هذه ما روی
فی المشکوة و غیره فی جملة حدیث من قوله ع و ان تامروا علیا و لا اراکم فاعلین تجدوه هادیا مهدیا یاخذ بکم الطریق المستقیم و یوضح عنه ما رواه
ابن حجر فی صواعقه حیث قال و صح ان العباس شکی الی رسول الله ص ما یلقون من قریش من تعبیسهم وجوههم و قطعهم حدیثهم عند لقائهم فغضب
غضبا شدیدا حتی احمر وجهه و در عرق بین عینیه و قال و الذی نفسی بیده لا یدخل قلب رجل الایمان حتی یحبکم لله و رسوله و تؤید ما رواه
فی موضع آخر من قوله ص ان اهل بیتی سیلقون بعدی من امتی قتلا و تشریدا و ان اشد قومنا لنا بغضا بنو امیة و بنو المغیرة و بنو المخزوم و صححه
الحاکم و فی موضع آخر عن السلفی فی الطیوریات عن عبد الله بن احمد بن حنبل قال سألت ابی عن علی و معویة فقال اعلم ان علیا کان کثیر الاعداء ففتش له اعداؤه
شیئا فلم یجدوا فجاؤا الی رجل قد حاربه و قاتله فاطروه کیادا منهم له انتهی کلامه و وجه الناسب بهذا ان اعداء علی ع فی زمانه لم یکونوا الا اهل
للنفاق و کامن الانصار و اعراب تبوک و البراز انما کانوا طوایف قریش البغاة فجاؤا الا برجل فلا خذ بتفویتهم الخلافة عنه من غیر احتیاج الی استعمال
السیف و السنان و ثانیا برجل حاربه و قاتله کما قیل و یفصح عن جمیع ذلک ما روی عنه ع فی الخطبة الطالوتیة حیث قال بعد الحمد و الصلوة مخاطبا لمن حضر
من المحبین و المنافقین و لمن غاب عنهم اما بعد الامة المتحیرة بعد نبیها اما لو قدمتم من قدم الله و اخرتم من اخر الله و جعلتم الولایة و الوراثة حیث جعلها الله
عنه و الطریق الواضح فتنکبه اما و الذی فلق الحبة و برء النسمة لو اقتبستم العلم من معدنه و شربتم الماء من منبعه و اخذتم الطریق من واضحه و سلکتم
من الحق نهجه لنهجت بکم السبیل و بدت لکم الاعلام و اضاء لکم فاکلتم رغدا و ما عال فیکم عائل و لا ظلم منکم مسلم و لا معاهد لکن سلکتم سبیل الظلام
فاظلمت علیکم دنیاکم برحبها و سدت علیکم ابواب العلم فقلتم باهوائکم و اختلفتم فی دینکم فافتیتم فی دین الله بغیر علم و اتبعتم الغواة فغوتکم و ترکتم
الائمة فترکوکم فاصبحتم تحکمون باهوائکم و اذا ذکر الامر سالتم اهل الذکر فاذا افتوکم قلتم هو العلم بعینه فکیف و قد ترکتموه و نبذتموه و خالفتموه رویدا عما قلیل تحصدون جمیع ما زرعتم و تجدون وخیم ما اجترحتم و ما اجتلبتم و الذی فلق
الحبة و برء النسمة لقد علمتم انی صاحبکم و الذی به امرتم و انی عالمکم و الذی بعلمه نجاتکم و وصی نبیکم و خیرة ربکم و لسان نورکم و العالم بما
یصلحکم فعن قلیل رویدا ینزل بکم ما وعدتم و ما نزل بالامم قبلکم و سیسألکم الله عز و جل عن ائمتکم معهم تحشرون و الی الله عز و جل غدا
تصیرون اما و الله لو کان لی عدة اصحاب طالوت و عدة اهل بدر و هم اعدادکم لضربتکم بالسیف حتی تؤلوا الی الحق و تنیبوا للصدق فکان ارتق للفتق
و اخذ بالرفق اللهم فاحکم بیننا بالحق و انت خیر الحاکمین انتهت و لنعم ما قال الشاعر فی هذا المعنی شعر توسلوا لولاة الامر بهم ما بینهم
فی الارض سیفا و اما عاشرا فلان ما ذکره من انه لم یکن غرض بین الصحابة الاجل السلطنة آه فیه من آثار الغرض و العصبیة و المرض ما لا یخفی و کیف
یخفی ذلک بعد ما قدمنا من سنوحها لهم و استعمالهم کل حیلة و مکیدة فی تحصیل الخلافة و بعد ما نقله الصغانی فی المشارق عن البخاری من قوله ص
لاصحابه انکم ستحرصون علی الامارة و انها ستکون ندامة یوم القیمة فنعم المرضعة و بئست الفاطمة الحدیث و قال الشارح الهروی لصحیح البخاری فی الاحکام
و السین فی ستحرصون للاستقبال کما فی ستکون و یکون المراد بیان حرصهم علیها بعد ذلک الزمان و یحتمل ان یکون للتاکید کما فی قوله سنکتب ما قالوا الاثم
و المراد بیان شدة حرصهم علی ذلک کما فی لفظة ان فی قوله و انها للتاکید و بیان ان ذلک واقع البتة انتهی و قد انصف و اعترف شارح المقاصد بظهور
ما وقع بین الصحابة من التشاجر و الخلافة و التعریض للنفوس لکل طالب و راغب فلا ینفع فی اصلاحها ما تکلفه الناصب من التاویلات الباردة الصادرة

دانشمندیها

و قال بعض ... یوسف صدیق علیه السلام
هنوز طفل بود و پیشتر از این خواب دیده
بود که تعبیر آن بزرگی و پادشاهی
میشود و پدرش یعقوب ع که پیغمبر
و پیغمبرزاده بود هنوز زنده بود و همه
برادران او که بقول مخالف پیغمبر
بودند معلوم است که بسبب آن خواب
از حسد با یوسف ع چه کردند پس عجب
که عادت ایشان دشمنی کردن و حسد
بردن بود چه عجب باشد که نیارند
با امیر المؤمنین ع که ایشان را کشتن
قرابتیان از وی باشد و جمعی از
بزرگان ... بودند ...
و دیگر بنی اسرائیل که خدای تعالی ایشان را
اصحاب موسی خوانده و از رحمان
آیات و معجزات دیدند و بسبب وی از
فرعون و فرعونیان برستند و پادشاهی
و مملکت مصر یافتند و آنچه بدین مانند
با این همه چون موسی را روزی چند غایب
دیدند و هنوز زنده بود و هارون را
در میان ایشان گذاشته بود و پیشتر ایشان
بعبادت گوساله که از وی هیچ منفعتی ندیدند
مشغول شدند و بکشتن هارون التفاتی
میکردند و نزدیک بود که ویرا بکشند
پس چه عجب که چون پیغمبر ع در پرده
بود و مدتی ... رفته باشد
و شاید که ... حرمت ...
و جمعی ... کشتند چه عجب که ...
... هر یک از ایشان ...

عن المجازفة والخرافة ولنذكر كلام شارح المقاصد قصراً للمسافة على الناظر الذي يطول عليه الرجوع ولا يسمنه الاغارة ولا يغني من جوع فنقول ايدنا
الله لنا بالحق فقال ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره
على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث عليه الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسات والميل الى
اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوماً ولا كل من لقي النبي بالخير موسوماً الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتأويلات
بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صوناً لعقائد المسلمين من الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين
منهم والانصار المبشرين بالثواب في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا
اشتباه على الآراء ويكاد يشهد به الجماد العجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور والدهور فلعنة الله
على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الآخرة اشد وابقى انتهى واما ما اجاد به(?) فلان شعاره بان الحق هو الذي عليه السواد الاعظم من الامة فممنوع لما بينا آنفاً(?)
السواد الاعظم بمعنى اكثر الناس على ما فهمه الناصب سود الله وجهه مما لا يركن الى اعتباره الا القلوب الناشية(?) والانفس الخالية من معرفة الحق واليقين الغافلة
عن قوله ص كلهم في النار الا واحدة فانه دال على ان الناجي قليل بل نادر بالنسبة الى الكثير من الهالكين وقد نص الله تعالى على ذلك في كتابه العزيز بقوله وقليل
ما هم وقليل من عبادي الشكور وما آمن معه الا قليل وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ولكن اكثر الناس لا يؤمنون الى غير ذلك والحق
ان النبي ص اراد بالسواد الاعظم في قوله عليكم بالسواد الاعظم الكتاب والعترة كما مر بيانه او خصوص مولانا امير المؤمنين ع كما يشعر به كلام الزمخشري
وفخر الدين الرازي في تفسيرهما لما ورد في شانه ع من قوله تعالى ويعيها اذن واعية على ما سبق ذكره المص فانهما قالا فان قيل لم قال اذن واحدة على
التوحيد والتنكير قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة ولتوبيخ الناس بقلة من يعي فيهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت فهي السواد الاعظم وان
ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى فظهر ان الحديث النبوي لنا لا علينا ويمكن ان يقال لعل النبي عليه السلام قال ذلك في بعض الغزوات واشار
الى الطائفة من عسكره بالقصد والتعرض لجماعة كثيرة من جيش العدو المجتمعين في ناحية كما نقل ابن اعثم في الفتوح نظير هذه العبارة عن علي ع في حرب صفين
حيث قال له في بعض ايام صفين صاحب(?) معاوية جماعة من قبائل بجيلة وكندة ولخم وجذام مع ذي الكلاع الحميري فقال له [illegible]
فلما علم علي ع بذلك الخبر هذا عن ذلك وقال لهم عليكم بهذا الجيل فان معاوية قد قصدكم بها خاصة دون غيركم انتهى واما الثالث عشر فلانا [illegible]
ما قدمناه من عدم وجوب العصمة وبيناه في ظلمات العكر(?) وكذا ما قدمه في جواب الدليل الثاني من عدم اشتراط ان لا يسبق من الامام معصية ويستدل
على الاشتراط ههنا بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم ع حيث سأل الامامة لذريته بقوله ومن ذريتي الاية تقرير الاستدلال
ان لفظة من تبعيضية كما هو الظاهر وصرح به المفسرون وح نقول ان سؤال الامامة اما ان كان لبعض ذرية المسلمين العادلين مدة عمرهم
او لذريته الظالمين في تمام عمرهم او لذرية المسلمين العادلين في بعض ايام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مقصوده ايصال ذلك اليهم حال
الاسلام والعدالة منهم او للاعم من ذلك فعلى الاول يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم
حال ظلمه وهذا لا يصدر عن عاقل بل جاهل من مفترض الطاعة وعلى الثالث والرابع يلزم المط وهو ان الامامة لا ينالها من كان كافراً ظالماً في الجملة
وفي بعض ايام عمره ان قيل ان بعضاً من المفسرين حمل العهد في الاية على عهد النبوة وح لا دلالة في الاية على اشتراط عدالة الامام في جميع ايام عمره
ان ههنا شقاً خامساً قد اهملتم اخذه في الاستدلال وهو ذلك الجواز ان يكون ابرهيم ع قد زعم ان في ذلك البعض من ذريته الذين سأل لهم الامامة يكونون
متصفين بالاسلام والعدالة وقد كان زعمه هذا في جميع افراد ذلك البعض او في بعضها مخالفاً لما في نفس الامر فاجابه تعالى بان عهد الامامة مما
لا يناله الظالمون تنبيهاً على بطلان زعمه لاسلام هؤلاء كلاً او بعضاً وح لا يلزم سؤال ما لا يليق بشان النبوة ولا عدم مطابقة الجواب
للسؤال فلا يثبت الاشتراط قلنا في الجواب عن الاول انه يكفي في دلالة الاية على ما ذكرنا وحجيته على الخصم تصريح البعض الآخر بل اكثرهم منهم
صاحب الكشاف وامثاله من اكابر المفسرين على ان المراد بالعهد عهد الامامة وهو الظاهر ايضاً من سياق الاية على انا نقول يلزم من اشتراطه ذلك في
النبي اشتراطه في الامام بطريق اولى لعدم تأييده بالوحي العاصم عن الخطأ وقد مر تحقيق الكلام في وجوب عصمتهم ع وعن الثاني ان بطلان
زعم اسلام بعض من جماعة انما يتصور اذا كان ذلك البعض موجوداً متعيناً يمكن ان ينظر في سلامة احواله واختلالها واذا كان هؤلاء الجماعة
باجمعهم ممن يتصفوا او سيتصفوا بالكفر والضلال ومن البين ان الموجود في زمان ابرهيم ع من ذريته كاسمعيل واسحق كانوا معصومين
لا مجال للزعم الباطل فيهما ومن وجد بعده من ذريته الى يومنا هذا كان بعض منهم انبياء معصومين بنص وبعضهم اولياء مرحومين وبعضهم من
نساء(?) المسلمين وبعضهم من الكفار المردودين كما اخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن و
ظالم لنفسه مبين الاية ولا ريب في انه ع اذا طلب الامامة لبعض ذريته المعلومين لا بد بمقتضى شأن نبوته وقرينة تخصيصه البعض ان يكون طلب
ذلك لهم بشرط اتصافهم بالاسلام والعدالة الدائمتين او في الجملة وعلى الاحتمالات يكون بعض من ذريته المعلومين مسلمين عادلين في الواقع
ولم يكونوا مختفين عنه حتى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الامر فاحتمال كون ذلك البعض الذي خصهم بالسؤال الامامة
لهم ممن كانوا على خلاف ما زعم فيهم عليه السلام ساقط عن [illegible] وقد منع بعض الفاضلين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال فقال ان الله

قال فخر الدين الرازي [illegible] لا ينال عهدي الظالمين [illegible]

(١٢)

لما عدل عن جواب سؤال ابن هيثم الى الاخبار بعدم نيل الظالم العهد الامامة فكانه اجاب بما سأله مع زيادة ووجهه ظاهر اذ لم يبحث في فصيح الكلام فضلا عن كلام الملك
العلام ان يسكت رأسا عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لا يناسبه اصلا الا اذا كان السؤال مما لا يستحق الجواب كما في الاسلوب الحكيم اثباتا
في اسلوب الحكيم وما نحن فيه ليس كذلك على ان هذا التوجيه يجري في كل مقام يعترض فيه بان الجواب ليس بمطابق للسؤال فلو صح لزم ان لا يكون ايراد لهذا
القسم من الاعتراض موجها في شيء من المواضع اصلا فضلا عن ان يكون واردا او متوجها فتوجه وكذا الكلام فيما قدمه من جواب الدليل الرابع والخامس
واشتراط الاكملية والافضلية فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته واما المنقول فالقران والسنة المتواترة اما القران فآيات الاولى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اجمعوا على نزولها في علي ع وهو مذكور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على
المسكين في الصلوة بمحضر من الصحابة والولي هو المتصرف وقد اثبت الله الولاية لذاته وشرك معه الرسول وامير المؤمنين ع وولاية الله تعالى عامة فكذا النبي والولي
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جوابه ان المراد من الولي في الاية الناصر فان الولي لفظ مشترك يقال للمتصرف والناصر والمحب والاولى بالتصرف
كولي الصبي والمراة والمشترك اذا تردد بين معانيه يلزم وجود القرينة للمعنى المطلوب منه وههنا كذلك فلا يكون هذا نصا على امامة علي فبطل
الاستدلال به واما القرائن على ان المراد بالولي الناصر في الاية لا الاولى والاحق بالتصرف لانه لو حمل على هذا لكان غير مناسب لما قبلها وهو قوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو
قوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة ايضا
ليتلائم اجزاء الكلام انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان القرينة في ان المراد بالولي الاولى بالتصرف دون المعاني الاخر موجودة فان حصر الولاية
في المؤمنين الموصوفين في الاية بايتاء الزكوة حال الركوع يدل على عدم ارادة معنى النصرة والا لزم بمقتضى الحصر ان يكون من شرط الولي المؤمن
مطلقا ايتاء الزكوة حال الركوع وفساده ظاهر والحاصل انه ان اريد بالولي الناصر وبالذين امنوا جماعة من المؤمنين الذين يمكن اتصافهم بالنصرة فيستقيم
الحصر لكن لا يستقيم الوصف بايتاء الزكوة حالة الركوع وان اريد به الناصر وبالذين امنوا علي ع يبطل الحصر وان اريد به الاولى بالتصرف
وبهم علي ع يستقيم الحصر والوصف معا لان كون ايتاء الزكوة حال الركوع من شأن الامام الاولى بالتصرف في احكام المؤمنين غير مستبعد بل يؤيده انه
قد وقع هذه الكرامة عن باقي الائمة المعصومين عليهم السلام واما ثانيا فلان الولاية بمعنى الامامة والتصرف في الامور من الولاية بمعنى النصرة في
الجملة فنفي الولاية بمعنى ولكل وجه فتوجه الامامة معهد لنفي الولاية المنفية عن اليهود والنصارى في الاية الاولى على اتم وجه بان نفي المعاني الخاص
مع الزايد فهو اتم في النفي فيكون المناسبة حاصلة وكذا الكلام في ما بعد الاية وايضا العطف دال على تشريك الثلثة في اختصاص الولاية بأي معنى النصرة
كان بهم ولا خفاء في ان نصرة الله ورسوله للمؤمنين شاملة على التصرف في امرهم على ما ينبغي فكذا نصرة الذين امنوا غاية الامر ان التصرف في امرهم
مفهوم مشكك يختلف بالاولية والاولوية والاشدية بل تحقق ان جميع المعاني العشرة التي ذكروها للولي يرجعها الى الاولى بالتصرف لان المالك
الرق وهو واحد تلك المعاني اولى برقه والرق اولى به وكذا المعتق اولى بمعتقه وبالعكس وكذا الجار بالجار والحليف بالحليف والناصر بالمنصور وابن
العم بالعم فان كلا من هذه المذكورات وما لم يذكر اولى بحيث بما من الذي نسب له تلك الولاية كما لا يخفى على من تامل وانصف واما ثالثا فلان توافق
الايات انما يجب اذا لم يمنع عنها مانع وقد تبين عدم صحة حمل الولي ههنا على الناصر والمحب ونحوهما وايضا هذه الايات الثلث لم ينزل دفعة حتى يلزم
ان يكون الولي في جميعها بمعنى واحد بل نزلت تدريجا والصحابة جمعوها لهذا الوجه بل نقول لو سلم عدم الملائمة على تقدير المذكور فهذا اعتراض
في الحقيقة على خليفتهم عثمن حيث جمع المصاحف على مصحف واحد وحرف الكلم عن مواضعها ولم يرتب الايات كما هو حقها وكان له في ذلك مآرب
شتى لا يخفى على اولي النهى واما رابعا فلان تفريع الوجوب في قوله فيجب ان يحمل ما على ما قبله محل تامل وقوله ليتلائم اجزاء الكلام لا يدل على الوجوب
خصوصا اذا دل الدليل على انه يمتنع ارادة النصرة فتامل هذا واعترض شارح المقاصد على احتجاج الشيعة بالاية المذكورة بان الحصر انما يكون فيما
فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان النزاع في الولاية والامامة لم يكن عند نزول الاية ولم يكن في ذلك الزمان امامة حتى يكون نفيا للتردد والجواب عنه من وجوه
اما اولا فلما يستفاد من كلامه في شرحه للتلخيص في بحث القصر حيث قال ان اعتقاد المخاطب بثبوت ما نفاه المتكلم قطعا او احتمالا لا يختص بالقصر الغير
الحقيقي الا ترى انهم اتفقوا على صحة انما في الدار الا زيد بالقصر الحقيقي مع انه ليس ردا على من اعتقد ان جميع الناس في الدار والحاصل انه يجوز ان يكون
هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصرا حقيقيا ودفع التردد والنزاع ورد الخطأ انما يشترط في القصر الاضافي واما ثانيا فلانه يجوز ان يكون
قصرا اضافيا فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فلما علم اعتقادهم لامامة غيره في الاستقبال كما يدل عليه حديث المشكوة الذي من جملته وان تؤمروا عليا
ولا اراكم فاعلين الخ قال لهم على ابلغ وجه واكده انما وليكم الله الخ واما ثالثا فلانه يجوز ان يكون الحصر لدفع التردد الواقع من بعضهم
عند نزول الاية بين اختصاص الولاية في الله ورسوله واشتراكه بينهما وبين غيرهما على ان يكون القصر لتعيين الاشتراك كما ان القصر في قوله تعالى وما
ارسلناك الا كافة للناس قصر القلب لتحقيق اشتراك الرسالة وعمومها لجميع الناس ورد اختصاصها بالعرب كما زعمه اليهود والنصارى واما رابعا
فلان حاصل كلام المعترض هو الاعتراض على الله تعالى ونسبة اللغو اليه لانه محصله ان النزاع في خلافة الثلثة وولايتهم انما وقع بعد النبي فالحصر
لا يرفعه وباعتقادهم لم يكن في حال حيوة النبي ص امام وخليفة ونزاع وتردد في خلافة احد فيكون الحصر لغوا واما خامسا فلان الحصر يدل على نفي امامة

فلا دلالة على معصوم ... حمل حزب الله على معنى انصاره كما تخيله ... كما ترى

من ينازع مطلقا الا ان ينازع في ذلك الوقت والا لزم ان يكون كلمة التوحيد فانها لا الوهية من ادعى الالوهية في وقت نزولها الا مطلقا وقوما
الفساهذا وقد اعترض ابن تيمية لبعض المتعصبين على الاحتجاج بهذه الاية بانكم تقولون بان عليا في حال صلوته في غاية ما يكون من الخشوع والخضوع
واستغراق جميع حواسه وقواه وتوجهها شطر الحق حتى انكم تبالغون وتقولون كان اذا اريد اخراج السهام والنصول من جسمه الشريف فيه وقت الحرب
الى وقت صلوته فيخرجونها منه وهو لا يحس بذلك لاستغراق نفسه وتوجهها نحو الحق فكيف مع ذلك الحس بالسائل حتى اعطا خاتمه في حال
صلوته واجاب عنه بعض علمائنا فقال الشعر يعطي ويمنع لا تلهيه سكرته عن النديم ولا يلهو عن الكاس اطاعه سكره حتى تمكن من فعل الصحاة
فهذا افضل الناس وحاصل الجواب انه في تلك الحالة وان كان كما ذكر لكنه حصل منه التفات دركه السائل وسؤاله ولا يلزم منه التفاته الى
السائل
غير الحق لانه فعل فعلا يعود نفعه الى الحق فكان كالشارب الذي فعل حال سكره فعلا موافقا لفعل الصحاة ولم يلهه ذلك عن نديمه ولا عن كاسه
ولا خروج بذلك عن سكره فتامل واقول في الجواب ايضا ان غاية الامر في ذلك ان يكون في مرتبة ما يحصل للاولياء من الوحدة في الكثرة والخلوة في
الخلوة وقد اثبت النقشبندية من متصوفة اهل السنة هذه المرتبة لانفسهم واشتهر منهم انهم يقولون خلوت در انجمن مبدا امر فلا ينبغي ان
الخلوة
ينازع مع علي ع في حصول نظير هذه المرتبة له اللهم الا ان يقال ان النقشبندية لما نسبوا انفسهم في التصوف الى ابي بكر فيجوز ان يحصل لهم من كمالات
ابي بكر مرتبة لا يحصل لعلي ع فان هذا كلام لا دافع له الا الغضب الله تعالى قال **المصنف** رفع الله درجته **الثاني** قوله تعالى يا ايها الرسول
بلغ ما انزل اليك من ربك نقل الجمهور انها نزلت في بيان فضل علي ع يوم غدير خم فاخذ رسول الله بيد علي عليهما السلام وقال ايها الناس الست
اولى منكم بانفسكم قالوا بلى يا رسول الله قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه كيفما دار والمولى يراد به الاولى بالتصرف لتقدم التساوي ولعدم صلاحية غيره ههنا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما
ما ذكر من اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فهو باطل فان المفسرين لم يجمعوا على هذا واما ما ذكر من ان رسول الله ذكر يوم غدير خم حين اخذ
بيد علي وقال الست اولى فهذا ثبت في الصحاح وقد ذكرنا في ترجمة كتاب كشف الغمة في معرفة الائمة ومحمله ان واقعة غدير خم كانت في
مرجع رسول الله من حجة الوداع وغدير خم محل افتراق قبائل العرب وكان النبي يعلم انه اخر عمره وانه لا يجتمع العرب بعد هذا عنده مثل هذا
الاجتماع فاراد ان يوصي العرب بحفظ محبة اهل بيته وتبجيلهم ولا شك ان عليا كان بعد رسول الله سيد بني هاشم واكبر اهل البيت فذكر فضله
وساواه بنفسه في وجوب الولاية والنصرة والمحبة معه لياخذه العرب سيدا ويعرفوا فضله وكماله وليتصف المنصف من نفسه لو كان يوم غدير
خم صرح رسول الله بخلافته على نص جلي لا يحتمل خلافه المقصد الا ترى العرب مع جلافتهم وكفرهم بعد رسول الله وجعلهم الانبياء منهم مسيلمة
الكذاب وسجاح وطلحة كانوا يسكتون على خلافة ابي بكر وكانوا لا يتكلمون بمنازعة في امر خلافة علي ع مع ان رسول الله نص على المنبر بمحضر جميع قبائل
العرب انصف ايها المتامل العاقل علم انه لا نص ههنا انتهى **واقول** ولا ان المصنف ادعى اجماع المفسرين بل نقل الجمهور والمعنى بالجمهور اكثرهم ومحله
مراد المصنف من ذلك هو اتفاق جماعة من مفسري الجمهور مع مفسري الامامية فيما ذكر ولا يطمئنا اتفاق كلهم في ذلك انما ذهب اليه بعض من ذلك فرقة في
وافق فيه اخرون من خصمائهم يكون حجة على ابائي تلك الطائفة ولهذا ترى ان علماء الشيعة يحتجون على جمهور اهل السنة بان ابا حنيفة قال كذا وقال
فلان كذا الى غير ذلك من اخاد علمائهم وكذا العكس كما وقع عن هذا الناصب في خطبة كتابه حيث احتج على الامامية قاطبة بان الحاكم ابي عبد الله واكذا
وهو شيعي امامي وصدق المخالفة عن بعض اهل السنة خصوصا المتاخرين منهم لا يقدح في ذلك بل ان ذلك دليل على انهم بعدما رأوا قيام حجة الشيعة
عليهم بذلك استغشوا المخالفة بوضع الروايات المنافية لخفاء الحق وترويجا لما ركنوا اليه من الباطل كما فعله الناصب في الاية الاتية بل نقول
ان الاجماع واقع على حجيته ذلك ولا وقع هو الخلاف فانما حدث بعد الاجماع للاغراض المذكورة والذي يدل على ذلك ان المفسرين الذين رووا
خلاف ذلك كانوا متاخرين عن الثعلبي ومن يحذو حذوه فضلا عن قدماء المفسرين من الصحابة والتابعين وبالجملة من تتبع عادات القوم
وفضائحهم وقبائحهم انهم اذا وجدوا اية نازلة في فضائل اهل البيت ومناقبهم مما استدل به الشيعة على افضليتهم واحقيتهم فمع انهم رووا
قبل ذلك في كتبهم يردونه تارة بما حدث المخالف وتارة بتضعيف الراوي وتارة بالتخصيص تارة بالتعميم وتارة بالتاويل كانهم مفوضون في وضع
الدين موكلون في تشريع الشرائع لسيد المرسلين ولم يسمعوا كلام رب العالمين حيث قال في حق الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ومع ذلك كله لا يعتدون برواية
اسلاف الذرية الاطهار واخلاف اهل بيت النبي المختار مثل زين العابدين وباقر علوم الدين وامام الصادقين وباقي الائمة الطاهرين صلوات
الله عليهم اجمعين ومن تابعهم من الصلحاء المؤمنين وسائر الامم وتابعهم من العرفاء المؤمنين ويطعنون بانهم اولى بهم من اهل الحق واليقين حيث لا يجد
كلامهم مطابقا لمرامهم وما الحق جهالهم واكثر لعنادهم فمن خبر في ذلك السلف واي حجة لمرتاب من هذا الخلف لا رحمهم الله ولا يزكيهم ولهم
عذاب اليم ولهذا نقضهم هذا الناصب الشقي الغافل الذي هيهات ليرتكب تحريف ايات الكتاب العظيم واحاديث الرسول الكريم سيما ما الذي في
مسئلة اجماع العترة الطاهرة من تنظيرات التطهير بما اخترعه عليه من الاية الحاكمة عليها بالتكفير فضلا عن عداوة امير المؤمنين على ان روى الحديث في
علية
صحاح القوم كالبخاري ورواه احمد بن حنبل امامهم في مسنده بطرق متعددة على الوجه الذي ذكره المصنف كذا رواه الثعلبي في تفسيره وابن المغازلي

الشافعي في كتاب المناقب من طرق شتى وابن عقدة في مائة وخمس طرق وذكر الشيخ ابن كثير الشامي الشافعي عند ذكر احوال محمد بن جرير الطبري الشافعي اني
رأيت كتابا جمع فيه احاديث غدير خم في مجلدين ضخمين وكتابا جمع فيه طرق حديث الطير ونقل عن ابي المعالي الجويني انه كان يتعجب ويقول شاهدت
مجلدا ببغداد في يد صحاف فيه روايات هذا الخبر مكتوبا عليه المجلدة الثامنة والعشرون من طرق من كنت مولاه فعلي مولاه ويتلوه المجلدة
التاسعة والعشرون واثبت الشيخ ابن الجزري الشافعي في رسالته الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب ع تواتر هذا الحديث من طرق
كثيرة ونسب منكره الى الجهل والعصبية وبالجملة فقد بلغ هذا الخبر في الاشتهار الى حد لا يوازيه خبر من الاخبار وتلقته محققو الاخيار بالقبول و
الاعتبار فلا يرده الا معاند جاحد او من لا اطلاع له على كتب الحديث والاثار وثانيا ان ما ذكره في بيان سر الذي زعم كونه داخلا في دعوى
خصوصية الحديث مدفوع بان فضل علي ع وكماله وعلمه وجوده وشجاعته وقربه من النبي ص بكونه صهره وابن عمه وكاشف غمه كان ظاهرا على
كافة العرب سيما قريش الذين كان الوصية اليهم اهم وقد نطق القرآن بوجوب محبتهم قبل ذلك بقوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في
القربى وقال النبي ص في شانهم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي الحديث وقال اذكركم الله في اهل بيتي مرارا كما ذكره ابن حجر
في صواعقه الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة المتضمنة للترغيب على حبهم ومزيد توقيرهم وتعظيمهم والتحذير عن مخالفتهم كما فصل في
كتب الحديث سيما المناقب وقد ذكر المصنف قدس سره نبذا منها في هذا الكتاب فيما بعد مفصلا وثالثا ان نزول النبي ص في زمان ومكان لم يكن
نزول الناس متعارفا فيهما حيث كان الهوا على ما روي في غاية الحرارة حتى كان الرجل يستظل بدابته ويضع الرداء تحت قدميه من شدة الرمضاء
والمكان مملوا من الاشواك ثم صعوده على منبر من الاقتاب والدعاء لعلي ع على وجه يناسب شان الملوك والخلفاء وولاة العهد لم يكن الا لنزول
الوحي الايجابي الفوري المذكور في ذلك الزمان لاسناد امر عظيم الشان جليل القدر يختص بخصوص علي ع دون سائر اهل البيت كنصبه
للامامة والخلافة لا لمجرد طلب المحبة والنصرة ونظائرهما سيما وقد انضم الى ذلك ما لا مجال معه للاحتمال الذي توهمه الناصب الشقي وهو قوله
السابق الست اولى بكم من انفسكم فانه نص صريح في ارادة رياسة الدين والدنيا فان الاولى بنفس الامة منهم هو النبي والامام عليهما السلم كما مر في الاية
التي تحقق الامر السابقة وقد فهم هذا المعنى من لفظه السامعون لذلك العارفون بمدلولات الكلام العربي عمر بن الخطاب وحسان بن ثابت
وحارث بن نعمان الفهري اما عمر فلما تواتر من انه هنأ عليا ع هناك بقوله بخ بخ لك يا ابن ابي طالب اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة على
ما ذكر الغزالي في كتابه المسمى بسر العالمين في مقالته الرابعة التي وضعها لتحقيق امر الخلافة بعد عدة من الابحاث وذكر الاختلاف ما هذه عبارته
لكن اسفرت الحجة وجهها واجمع الجماهير على متن الحديث من خطبته صلوات الله عليه في يوم غدير باتفاق الجميع وهو يقول من كنت مولاه
فعلي مولاه فقال عمر بخ بخ يا ابا الحسن لقد اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة فهذا تسليم ورضا وتحكيم ثم بعد هذا غلب الهوى
لحب الرياسة وحمل عمود الخلافة وعقود البنود وخفقان الهوى في قعقعة الرايات واشتباك ازدحام الخيول وفتح الامصار سقاهم كاس الهوى فعادوا الى الخلاف الاول
فنبذوا الحق وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون انتهى واما حسان فلانه انشد في مدحه ع الابيات المشهورة المعروفة بما ذكرناه فاستحسنها
النبي ص واثنى عليه واما حارث فلما رواه الثعلبي في تفسيره وهو من اكابر مفسري اهل السنة في شان نزول قوله تعالى سأل سائل بعذاب واقع الاية من انه لما كان رسول الله ص بغدير
خم نادى الناس فاجتمعوا فاخذ بيد علي ع فقال من كنت مولاه فعلي مولاه فشاع ذلك وطار في البلاد فبلغ الحارث بن نعمان الفهري فاتى النبي ص
على ناقته حتى اتى الابطح فنزل عن ناقته فاناخها وعقلها ثم اتى النبي ص وهو في ملاء من اصحابه فقال يا محمد امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك
رسول الله فقبلناه وامرتنا ان نصلي خمسا فقبلناه وامرتنا ان نصوم شهر رمضان فقبلنا وامرتنا ان نحج البيت فقبلناه ثم لم ترض بهذا حتى رفعت بضبع
ابن عمك ففضلته علينا وقلت من كنت مولاه فعلي مولاه فهذا شيء منك ام من الله فقال النبي ص والذي لا اله الا هو انه من الله فولى الحارث بن نعمان
يريد راحلته وهو يقول اللهم ان كان ما يقول محمد حقا فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فما وصل اليها حتى رماه الله بحجر فسقط على هامته
وخرج من دبره فقتله وانزل الله تعالى سأل سائل بعذاب واقع للكافرين ليس له دافع من الله ذي المعارج انتهى فبعد تواتر الحديث كما اعترف به اكابر اهل
السنة ووضوح حجيته وصراحة مدلوله على ما قررناه وفهمه منه فصحاء قريش يكون ارتكاب القدح والمنع عليه اولا وبلا على وجه ينقبض عنه العقل
السليم ناشيا عن اعوجاج الفطرة وسوء الاستعداد والتوغل في العصبية والعناد ولو كان باعث اهتمام النبي ص بتلك الخطبة في ذلك الزمان و
المكان خوف الافتراق في قبائل العرب كما زعمه الناصب الشقي دون نزول الوحي بالامر الفوري كما روته الشيعة عن ائمتهم عليهم السلام لكان النبي ص يرتقي نفسه
قبل الوصول الى ذلك المقام قراءة تلك الخطبة عند اجتماع الناس في ذلك اليوم ولكان الظاهر ان يأتي بها في غير ذلك اليوم لا في حر الظهر واشتداد الرمضاء
بل كان الظاهر على ذلك التقدير ان يخطب به في ايام الحج حتى يسمعه كل من حضر من الطوائف جميع من حضر الحج من العرب وغيرهم لان بعض من حضر مع النبي ص في مكة
الى الغدير خم بل بعضهم توجه من مكة ومن كان من اهل اليمن وفي جزيرة العرب عادوا من مكة الى بلادهم فظهر ان الاهتمام بتلك في ذلك الوقت والمكان لم يكن
من عند النبي ص ولا لاجل ما عللها الناصب وانما كان بالوحي الالهي ولاجل ان مقاساة المشقة عند استماع مضمون الخطبة في ذلك الزمان والمكان كان
ادعى الى حفظهم كما مر ان في الكيفيات الفهم اكمل غرضهم مشوبة لان ذلك يدل على كون ذلك من مقتضى الحكم الالهي دون اجتهاد النبي ص كما جوزه القوم عليه الى غير
ذلك من الحكم الظاهرة والايات الباهرة ومما يدل على ذلك الانذار بجنة ان بلاغ محبة اهل البيت ونصرتهم ونحو ذلك مما حمله الناصب عليه

ظ باسنى المطالب

ظ الرايات

البند بالباء الموحدة ثم النون العلم الكبير فارسي معرب قال الشاعر ... تحت البنود ... ١٢ ص

الخفقان ... ر

ظ اعتبار

ما سبق

ما سبق ابلاغها مسة مكررا الا يوجب التأكيد والمبالغة من الله تعالى في ذلك حيث يخاطب نبيه بانه ان لم يفعل ذلك كان كمن لم يبلغ شيئا من احكامه ثم فيه
ان يكون تلك الرسالة بلاغ حكم يتحقق بابلاغه ابلاغ مجموع الاحكام وبه اكمال الدين واتمام الانعام وانه هو الحكم الذي كان ثقيلا على الاقوام من حيث
مصداق الاصل الخامس من اصول دين الاسلام بنصب علي عليه السلام ولظهور امامته ووجوب طاعته على الانام لما علم ان قلوب القوم كانت مملوة من بغض علي ع
بقتله لآبائهم واخوانهم واولادهم واقاربهم في مغزوات النبي ص كما تضمنته الروايات السابقة من الثعلبي وغيره من الاعلام فكانه تعالى قال بلغ ما انزل اليك من
الامر الذي يجد القوم في انفسهم على علي لاجل الامامة فان لم تفعل وامهلت فيه كنت كمن لا يبلغ الكل ونظيره ذلك ان المكلف بجميع ما جاء به النبي لو لم يؤمن بجميع ما جاء به وآمن
بالبعض دون البعض الاخر كان كمن لم يؤمن بشيء مما جاء به ثم انه تعالى لما علم ان ذلك الخطب كان صعبا على النبي ص حذرا عن اضغان القوم قال لتوطين النبي ص وتسليته
وعدم مبالاته منهم والله يعصمك من الناس فقد تم النص واندفع الاحتمال الذي هو الشيء الخناس ان يوسوس به في صدور عوام الناس ثم ما قال الثالث انا
اشار اليه الناصب بقوله وساوات وجوز الولاية هو النصرة والمحبة اه ان المولى ليس بمعنى الاولى بالتصرف بل بمعنى المحبة والنصرة يرجع الى منع المقدمة التي
استدل عليها المصنف بقوله السابق اه فلا يكون مسموعا نعم ما عارض ذلك صاحب المواقف بان في اخر الحديث من قوله ص اللهم وال من والاه وعاد من عاداه مما يعني
افعل لم يذكره احد من الائمة العربية وبان الاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من كذا دون هو مولى من كذا واولى الرجلين او اولى الرجال
دون مولى الرجلين ومولى الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في امر من الامور
كما قال تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه انتهى واقول فيه للنظر نظر فان منها ان
اشعار اخر الحديث بارادة المحبة والنصرة انما يتم لو قيل ان اللفظ بعد ما اطلق على احد معانيه لا يناسب ان يطلق ما يناسبه بل ما ينافيه في الاشتقاق
على معنى اخر وليس كذلك بل قد يعد ذلك من وجوه المحسنات البديعية فالاستشهاد بذلك ثم خصوصا مع المقدمة المتواترة وانهم مؤخر الخبر جملة دعائية
مستأنفة ليس ان يتم بوسط الحديث كان ليتا المقدمة به فاشعاره بذلك لا يعارض اشعار المقدمة بخلافه كما لا يخفى ومع هذا ليس الاستدلال الا على تعيين
المراد بمجرد تناسب المقدمة بل العمدة فيه ما ذكرناه من دلالة التخلية بمعونة المقام وانما المقدمة ضميمة الاستدلال ثم اقول لو اعرضنا عن ذلك ان مؤخر
الخبر لنا لا علينا لان دلالته على ما قلنا اولى من دلالته على ما ذكرتم فان قوله ص اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
لا يليق الا بمن كان له اولياء واعداء ويحتاج الى النصرة ويحذر من الخذلان ولا يكون كذلك الا سلطانا او اماما كما لا يخفى ومنها ان مجيء مفعل بمعنى
افعل مما نقله الشارح الجديد للتجريد عن ابي عبيدة من ائمة اللغة وانه فسر قوله تعالى مولاكم النار باوليكم وقال النبي ص ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها
اي الاولى بها والمالك لتدبيرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول
عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وايضا كون اللفظين
بمعنى واحد لا يقتضي صحة اقتران كل منهما في الاستعمال بما يقترن به الاخر من الصلات لان صحة اقتران اللفظ باللفظ من عوارض الالفاظ لا من عوارض
المعاني ولان الصلوة مثلا بمعنى الدعاء والصلوة انما يقترن بعلى والدعاء باللام يقال صلى عليه ودعا له ولو قيل دعا عليه لم يكن بمعناه وقد صرح الشيخ
الرضي بمرادفة العلم والمعرفة مع ان العلم يتعدى الى مفعولين دون المعرفة وكذا يقال انك عالم ولا يقال انت عالم مع ان المتصل والمنفصل هيهنا
مترادفان كما صرحوا به وامثال ذلك كثير ومنها ان التقييد بقوله ص من انفسهم قد دل على ان المراد من الاولى هو الاولى بالتصرف دون الاولوية في
امر من الامور وذلك لانه لا معنى للاولوية من الناس بانفسهم الا الاولوية في التصرف نعم لو لم يوجد القيد المذكور لتمهد معارضته واستشهاده
بقوله تعالى ان اولى الناس بابرهيم فانه لو كان نظم الاية مثلا ان اولى الناس بابرهيم من نفسه لكان المراد الاولى بالتصرف وقس عليه فضل وتفضل وزيادة ونعما
ان ما استند بقوله فعليهم سيف المصنف الخ خال عن معنى الانصاف مشتمل على غاية التعصب والاعتساف اذ لا يخفى ان عمدة العرب من اركان الدين وانصار
سيد المرسلين وسادة العرب اجمعين انما كانوا طوايف قريش الحافين بمهبط الوحي والنبوة من مكة والمدينة وقد رايتهم كانوا منحرفين عن علي ع
لما في صدورهم من ضغائن ثارات الجاهلية كما اعترف به هذا الناصب الشقي فيما بعد دون طوايف العرب كانوا اعرابا رعايا يرعون دوابهم في الصحاري
لا سابقة لهم في الاسلام ولا ممارسة لهم في الاحكام فلا يتوجه اليهم نحو ذلك الخطاب ولا يعتبر منهم امتناع ولا ارتكاب مع ان منشأ مخالفة طوايف العرب
الذين منعوا الى ابي بكر في ايام خلافته عن الزكوة حتى سماهم باهل الردة انما كان اعتقادهم حقية خلافة اهل البيت ع وقدحهم في خلافة ابي بكر كما
ذكره صاحب كتاب الفتوح عن بني حنيفة وبني كندة وغيرهم على ما نقلنا في كتابنا الموسوم بمجالس المؤمنين ويعضده ما ذكره ابن حزم في مسئلة احكام
المؤمنين من كتابه الموسوم بالمحلى حيث قال ان اهل الردة قسمان قسم لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء حربيون لم يسلموا قط لا يختلف احد
في انه تقبل توبتهم واسلامهم والثاني قوم اسلموا ولم يكفروا بعد اسلامهم لكن منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر فعلى هذا قوتلوا ولم يختلف
الحنفيون والشافعيون في ان هؤلاء ليس لهم حكم المرتد اصلا وهم قد خالفوا فعل ابي بكر فيهم ولا يسمونهم اهل ردة ويدل على ما قلنا اشعار الحطيئة
المشهور الذي يقول فيه اطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لابي بكر ايورثها بكرا اذا مات بعده فتلك لعمر الله قاصمة الظهر وان
الذي طالبتم فمنعتم لكالتمر او احلى لدي من التمر فما للبني يوردان رحلي وناقتي عشية يحدى بالرماح ابو بكر انتهى وبالجملة اخفاء الجمهور للنص
غير مستبعد عادة فان وجود النص لا يقتضي تواتره ولا اشتهاره عند الجميع مع داعي الكتمان كما عرفته فيما نحن فيه وذلك كما انه وقع ثلثا

وقال ابن قدامة الحنبلي في بحث الزكوة
من كتابه المسمى بالمغني ان الذين
منعوا الزكوة من ابي بكر قالوا انما
كنا نؤدي الى رسول الله ص لان
صلوته سكن لنا وليس صلوة
ابي بكر سكنا لنا فلا نؤدي اليه وهذا
يدل على انهم [illegible] وجوب
الاداء الى ابي بكر [illegible]

وعشرين سنة بعد الوحي النص على سنة رفع اليد خمس مرات في اليوم والليلة وعلى جهر البسملة واخفائها ثلث مرات في كل يوم وليلة مع انهم يتواترها
بحيث يرتفع الخلاف مع توفر الدواعي وكذا الامر في فصول الاذان والمسح والغسل في الوضوء وغيرهما وعدم تركه الاجماع لازم على تقدير عصمتهم فانهم
يجوزون الصغيرة على الانبياء عمدا والكبيرة قبل الوحي فما بال غيرهم والمقصد انه اذا لم يتحقق مع وجود النص على المسائل المذكورة كل يوم وليلة الى ثلاث
وعشرين سنة ارتفاع الخلاف وتعيين احد الامرين عند الجميع فالامامة التي وقع النص عليها بتبليغ الاية او بغيرها مرة او مرتين او ثلاث مرات في تلك
المدة بطريق اولى قال بعض الحنفية في شرح بعض كتب اصول الفقه المسمى بالتحقيق في بحث خبر الواحد ان لقبوله شروطا رابعها ان لا يكون متروك المحاجة
عند ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا الاحتجاج به عند وقوع الحاجة بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين وخالفهم في ذلك
غيرهم من الاصوليين واهل الحديث متمسكين بان الحديث اذا ثبت سنده فخلاف الصحابة اياه وترك العمل به والمحاجة لا يوجب رده لان الخبر حجة على جميع الامة
فالصحابي محجوج به كغيره انتهى والذي يلوح عند التامل ان تقديم هؤلاء الجهلاء على امير المؤمنين ع غلط نشاء واشتهر حتى صار مذهبا بين الناس لعدم
التميز للبعض وعدم قوة اظهار الحق للبعض الاخر ولعروض الشبهة كما تقدم وهذا كما قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص من ان الملح بتقديم
الميم على اللام مصدر ملح الشعر اذا اتى بشيء مليح ووهم ههنا غلط محض نشا من قبل الشارح العلامة حيث سوى بين التمليح والتلميح وفسرهما بان يشار
الى قصة ومثل وشعر ثم صار الغلط مستمرا واخذ مذهبا لعدم التميز وكم مثله للعلماء المحققين كما وقع لابن الحاجب في بحث كلمة لو من الرجوع الى قول
الحكماء وترك قول المتقدمين من اهل العربية فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اجمع المفسرون وروى الجمهور كاحمد بن حنبل وغيره انها نزلت في علي وفاطمة والحسن والحسين ع وروى ابو عبد الله محمد بن عمران المرزباني عن ابي
الحمراء قال خدمت النبي ص نحوا من تسعة اشهر او عشرة عند كل فجر لا يخرج من بيته حتى ياخذ بعضادتي باب علي ع ثم يقول السلام عليكم ورحمة الله و
بركاته فيقول علي وفاطمة والحسن والحسين ع عليك السلام يا نبي الله ورحمة الله وبركاته ثم يقول الصلوة رحمكم الله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ثم ينصرف الى مصلاه والكذب من الرجس ولا خلاف في ان امير المؤمنين ع ادعى الخلافة لنفسه فيجب ان يكون صادقا انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول اما اجماع المفسرين على ان الاية نزلت في علي فخلاف الواقع ولم يجمعوا على ذلك بل اكثر المفسرين على ان الاية نزلت في شان الازواج وهو سبب
لنظم القران قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن في
بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى واقمن الصلوة وآتين الزكوة واطعن الله ورسوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم
تطهيرا هذا نص القران يدل على انها نزلت في ازواج النبي لانه مذكور في قرن حكاية امهات والمخاطبة معهن لكن لما عدل عن صيغة خطاب المؤمنات الى
خطاب الذكور فلا يبعد ان يكون نازلا في شان كل اهل بيت النبي ص من الرجال والنساء فشملت عليا وفاطمة والحسن والحسين وازواج النبي ص وعلى هذا
فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل الذنوب بل المراد من الرجس الشرك وكبائر الفواحش كالزنا كما يدل عليه سابق الاية وهو قوله تعالى
فيطمع الذي في قلبه مرض ولو سلمنا هذا فلا نسلم ان عليا ادعى الامامة لنفسه لو كان يدعيها لما كان يدعها بالعجز والخفية لوجود القوة والشجاعة
والاعوان وكثرة القبائل والعشائر وشرف القوم وغيرهما من الفضائل ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عائشة مؤاخذة بما نسبها اهل
وقعة الجمل لان الاية نزلت فيها وفي ازواج النبي ص غيرها على قول اكثر المفسرين فلا يتم له الاستدلال بهذه الاية انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه
اما اولا فلما مر ان مراد المص من اجماع المفسرين ههنا وفي امثاله اتفاق المفسرين من اهل الشيعة والسنة على ذلك لان هذا المعنى يتحقق بموافقة بعض
المفسرين من اهل السنة معهم واما ذهب اليه بعض من طائفة ووافقه واخرون من خصامهم حجة على الكل وايضا قد قلنا سابقا ان مراد المص
دعوى اجماعهم على ذلك قبل ظهور المخالف والمخالف حادث لا يعتد به والذي يدل على ذلك ان من المفسرين من روى خلاف ذلك كما نقلوا عن
الثعلبي واحمد بن حنبل ولهذا لم يذكر الناصب الجاهل المارد من اكثر هؤلاء المفسرين المخالفين الذي ادعى وجودهم واحدا باسمه بل قد
كذب في ذلك من هو اعلم منه بالحديث والتفسير من مشايخ نحلته اذ قال الشيخ ابن حجر في صواعقه ان اكثر المفسرين على انها نزلت في علي وفاطمة
والحسن والحسين لتذكير ضمير عنكم اه واما ثانيا فلان ما ذكره من المناسبة انما يجب رعايتها اذا لم يمنع عنه مانع ومن البين ان تذكير
ضمير عنكم ويطهركم وبعض القرائن الخارجية الاتية مانع عن ذلك فمن ذهب من المفسرين الى حمل الاية على خصوص الازواج نظرا الى تلك المناسبة
فقد جعل نفسه موردا لقول الشاعر ابيت شيئا وغابت عنك اشياء على ان في تغيير الاسلوب في الايات المتقاربة المشتملة لذكر اهل البيت والازواج
نكتة لا يخفى نفعها وان شئت بيانها فتبصر ما بعدها وان تغيير الاسلوب يكون خصوص اية التطهير بهم دال على ان ذلك ظاهر البطلان بل هو نص في خلاف ذلك لما
عرفت وستعرف واما استدلاله على ما فهمه من الدلالة بقوله لانه مذكور في قرن حكاية امهات ففيه ان كون الاية الاولى في ازواجه لا يمنع من كون
ما هو في قرنها متصلا بها بعدها في غيرهن سيما اذا قام الدليل على ذلك وهو تذكير ضمير عنكم ويطهركم وما روي من انه لما نزلت هذه الاية جمع
فاطمة والحسن والحسين وعليا وجللهم بكساء فدكي قال هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكذا ما رواه المصنف هنا عن عمران وما رواه الشيخ
ابن حجر في الباب الحادي عشر من صواعقه حيث قال في مسلم عن زيد بن ارقم انه ص قال اذكركم الله في اهل بيتي فقلنا لزيد من اهل بيته نساؤه قال لا ايم الله
ان المرأة تكون مع الرجل العصر من الدهر ثم يطلقها فترجع الى ابيها وقومها اهل بيته ههنا اهله وعصبته الذين حرموا الصدقة بعده وهو مؤكد

العضاد الحوض و الطريق وغيره ما يشد جوانبه من البناء قاموس



في جامع الاصول انتهى واقول يفهم من قول زيد ان المراة تكون مع الرجل العصر من الدهر ان اطلاق اهل البيت على الازواج ليس على اصل وضع اللغة وانما
هو اطلاق مجازي ويمكن ان يكون مراده ان الذي يليق ان يراد في امثال هذا الحديث من اهل البيت اهله وعصبته الذين لا يزول نسبهم عنه بخلاف
الازواج وعلى التقديرين فهو مؤيد لمطلوبنا وذكر سيد المحدثين جمال الملة والدين عطاء الله الحسيني في كتاب تحفة الاحباء خمسة احاديث اثنان منها
وهما المسندان الى ام سلمة رض نص صريح في الباب الذي نحن فيه احدهما وهو الذي نقله من جامع الترمذي وذكر ان الحاكم حكم بصحته وقد اشتمل على انها قالت للنبي
عند ادخاله عليا وفاطمة وسبطيه في العباء ما قالت ام سلمة رض يا رسول الله الست من اهل بيتك قال انك على خير والى خير والحديث الثاني هو الذي نقله
عن كتاب المصابيح في بيان شان النزول لابي العباس احمد الحسن المفسر الضرير الاسفرايني وقد تضمن انه صلعم لما ادخل عليا وفاطمة وسبطيه في العباء قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي وخاصتي عترتي واطائب ذريتي من لحمي ودمي من يلحقهم الى النار اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وكرر هذا الدعاء ثلثا قالت ام سلمة
قلت يا رسول الله وانا معهم قال انك الى خير وانت من خير ازواجي ثم قال السيد قدس سره فقد تحقق من هذه الاحاديث ان الاية انما نزلت في شان
الخمسة المذكورين عم ولهذا يقال لهم آل العبا ولله در من قال ان لي من آل الكساء شفعاء على الله في كل الامور توكلي وبالخمسة اصحاب العبا توسلي محمد المبعوث حقا
وبنته وسبطيه ثم المقتدى المرتضى علي ان قيل ما ذكر من الاحاديث معارض بما روي ان ام سلمة قالت لرسول الله الست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله
قلنا لا نسلم صحة سندها ولو سلم نقول انها رض في هذه الرواية في معرض التهمة بجر نفع وشرف لنفسها فلا يسمع قولها وحدها ولو سلم نقول ان كونها
من اهل البيت قد علق فيها بمشية الله تعالى فلا يكون من اهل البيت جزما مع انها لو كانت منهن لما سالته لانها من اهل اللسان والترجيح معنا بعد
التعارض وهو ظاهر وانهم اهل بيت الرجل في العرف هم قرابته من عترته لا ازواجه ولا يمكن انكار هذا ثم اقول ان مناقشة الجمهور في هذا المقام
انما نشأ من حملهم البيت في الاية والحديث على البيت المبني من الطين والخشب المشتمل على الحجرات التي كان يسكنها النبي صلعم مع اهله وازواجه اذ لو
اريد بالبيت ذلك لاحتمل ما فهموه لكن الحق ان المراد باهل البيت على طبق قولهم اهل الله واهل القران اهل بيت النبوة ولا ريب ان هذا منوط
بحصول كمال الاهلية والاستعداد المستعقب للمنصب والتعيين من الله ورسوله على المنصف كما وقع في الاية والحديث ولهذا احتاج ام سلمة الى السؤال
عن ملكيتها للدخول فيهم كما ونظير ذلك ان المتبادر من الارث في قوله تعالى وورث سليمان داود هو ارث المال لكن قيل المراد به ارث النبوة او العلم
فافهم وفوق ما ذكرناه كلام وهو انه لا يبعد ان يكون الخطاب في اية التطهير مع قبلها على طريق الالتفات من الازواج الى النبي واهل بيته عم على معنى
ان تاديب الازواج وترغيبهن الى الصلاح والسداد من توابع اذهاب الرجس والدنس عن اهل البيت فحاصل نظم الاية على هذا ان الله تعالى
رغب ازواج النبي الى العفة والصلاح بانه انما اراد في الازل ان يجعلكم معصوما يا اهل البيت واللايق ان يكون المنسوب الى المعصوم عفيفا صالحا
كما قال والطيبات للطيبين وايضا فما الدليل على ان هذه الايات نزلت دفعة واحدة بهذا الترتيب كما كانت في اللوح لهذا الوجه واما المانع من ان يكون
قوله تعالى انما يريد الله الاية نزلت في غير الوقت الذي نزلت فيه اقمن الصلوة واتين الزكوة ويكون عثمان وغيره جعلها في هذه المواضع ظنا منهم
انهن المعنيات بها ولجهلهم في الترتيب ليس يمكن انكار هذا لان من المعلوم انه وقع الخلاف كثيرا في ترتيب المصاحف حتى اصطلح الناس على مصحف عثمان
والاختلاف انما هو في الترتيب البتة لان القران متواتر كما لا يخفى واما رابعا فلان قول الناصب وعلى هذا فليس الرجس ههنا محمولا على الطهارة من كل
الذنوب مردود بان الرجس لا يحمل على الطهارة لظهور بطلان ذلك وانما يحمل التطهير على الطهارة عن الرجس وايضا الذي حمل التطهير على الطهارة من كل الذنوب
انما حمله عليه على تقدير ان يكون المراد من اهل البيت المذكور في الاية الخمسة من آل العبا لا على تقدير ان يراد منها الازواج فنفى كون التطهير محمولا
على الطهارة عن كل الذنوب على التقدير الثاني لا حاجة الى ذكره واما ما ذكره من ان الائمة ان عليا ادعى الامامة لنفسه فيعلم انه لا اسند الاعلمية مفصلا
واما خامسا فلان ما ذكره بقوله ثم لو كان الرجس محمولا على الذنب لما كانت عايشة ماخوذة بذنب وقد حمل الخ فيه مؤاخذة ظاهرة لانه لو
كانت عائشة في الاية فرض محال ومن الجائز ان يستلزم المحال المحال الا ترى انهم وتدبر مما ينبغي ان ينبه عليه ان التحرير في الارادة المدلول عليها بقوله
تعالى انما يريد الله الاية انما هو خبر عن وقوع الفعل خاصة دون الارادة التي يكون بها لفظ الامر امرا لان قوله تعالى يريد الله ليبين لكم وقوله تعالى يريد الله
بكم اليسر لفظ عام في الاثنين فلو لم يكن بين اية التطهير وبين هاتين الايتين فرق لما كان لتخصيصها باهل البيت معنى لانه جل جلاله
اراد بها المدح لهم ولا يصلح المدح الا بوقوع الفعل ولا يتوهمن احد ان الاذهاب لا يكون الا بعد الثبوت فقوله تعالى ليذهب عنكم الرجس يدل
لا على انه كان ثابتا فيهم لان هذا مدفوع بان مبنى هذا القول على التخيل الذهني فلا يكون ثابتا الا ترى انك تقول للمخاطب اذهب الله
عنك كل مرض وان كان ذلك عنه حاصلا فيه فهذه الاية بدليل الحمال الذي يتصور الانسان في ذهنه هذا ويجيء في بحث الاجماع من اصول الفقه عند
استدلال المصنف على حجية اجماع اهل البيت عم بهذه الاية ما اخرجه الناصب من نظير هذه الاية في شان سائر الناس مع التنبيه على ما يلزمه
من كفره بالله تعالى وبغضه وعداوته لاهل البيت عم فطالعه هنا والعنه لعنا وبيلا ثم ان لنا في تحقيق هذه الاية رسالة منفردة فمن اراد زيادة
استبصار في المرام فعليه بها وبالله التوفيق قال **المصنف** رفع الله درجته **الرابع** قوله تعالى قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى
روى الجمهور في الصحيحين واحمد بن حنبل في مسنده والثعلبي في تفسيره عن ابن عباس رض قال لما نزلت قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة في القربى قالوا يا رسول
الله من قرابتك الذين وجب علينا مودتهم قال علي وفاطمة وابناهما ووجوب المودة يستلزم وجوب الطاعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول

اختلفوا في معنى الآية فقال بعضهم الاستثناء منقطع والمعنى لا اسئلكم على تبليغ الرسالة اجرا لكن المودة في القربى حاصلة بينكم فلهذا اسعى واجتهد في هدايتكم

وتبليغ الرسالة التي كرهتموها وقال بعضهم الاستثناء متصل والمعنى لا اسئلكم عليه اجرا من الاجور الا مودتكم في قرابتي وظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات

النبي ولو خصصنا بمن ذكر لا يدل على خلافة علي عليه السلام بل يدل على وجوب مودته ونحن نقول ان مودته واجبة على كل المسلمين والمودة تكون مع الطاعة ولا كل

مطاع يجب ان يكون صاحب الزعامة الكبرى والعجب من هذا الرجل انه تمسك على المطلوب بكلام في غاية البعد من الاستدلال لعدم ... هذا انتهى واقول

الظاهر ان دعوى الاختلاف من الناصب الذي ليس له خلاف لما تقرر عند المحققين من اهل العربية والاصول ان الاستثناء المنقطع مجاز واقع على خلاف الاصل

وانه لا يحمل على المنقطع الا لتعذر المتصل بل ربما عدلوا عن ظاهر اللفظ الذي هو المتبادر الى الذهن مخالفين له لغرض الحمل على المتصل الذي هو الظاهر من

الاستثناء كما صرح به الشارح العضدي حيث قال واعلم ان الحق ان المتصل اظهر فلا يكون مشتركا ولا للمشترك بل حقيقة فيه ومجاز في المنقطع ولذلك لم يحمله

علماء الامصار على المنفصل الا عند تعذر المتصل حتى عدلوا للحمل على المتصل عن الظاهر وخالفوه ومن ثم قالوا في قوله له عندي مائة درهم الا ثوبا وله علي

ابل الا شاة معناه الا قيمة ثوب وقيمة شاة فيكون الاضمار وهو خلاف الظاهر ليصير متصلا ولو كان في المنقطع ظاهرا لم يرتكبوا مخالفة ظاهر حذرا عنه انتهى

واما ما ذكره من ان ظاهر الآية على هذا المعنى شامل لجميع قرابات النبي فمسلم لكن الحديث الصحيح خصصها بعلي وفاطمة وابنائهما كما مر بلا حاجة له الى

تكلف التخصيص بمجرد الاحتمال الفضول الناصب او خصصناه الى آخر ما ينبغي ان يفهم واما ما ذكره من انه لا يدل على خلافة علي فيجيبها انه تعامى او تجاهل عن

الظهور دلالة الآية على ان مودة علي واجبة بمقتضى الآية حيث جعل الله تعالى اجر الارسال الذي يستحق به الثواب الدائم مودة ذوي القربى وانما يجب ذلك

مع عصمتهم اذ مع وقوع الخطأ عنهم يجب ترك مودتهم لقوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله الآية وغير علي

ليس بمعصوم بالاتفاق فتعين ان يكون هو الامام وقد روى ابن حجر في الباب العاشر من صواعقه عن امامه الشافعي شعرا في وجوب ذلك برغم انف الناصب الغبي

وهو قوله شعر يا اهل بيت رسول الله حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لم يصل عليكم لا صلوة له على ان اقامة الشيعة

للدليل على امامة علي على اهل السنة غير واجب بل تبرع لاتفاق اهل السنة معهم على امامته بعد رسول الله غاية الامر انهم ينفون الواسطة واهل السنة

يثبتونها والدليل على المثبت دون النافي كما تقرر في موضعه والآية تكون لخرق الاجماع بانكار امامته مطلقا فيجب على الشيعة فيه الدليل والله

الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الخامس قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله قال الثعلبي رواه ابن عباس

انها نزلت في علي لما هرب النبي من المشركين الى الغار خلفه لقضاء دينه ورد ودائعه فبات على فراشه واحاط المشركون بالدار فاوحى الله تعالى الى جبرئيل

وميكائيل اني قد آخيت بينكما وجعلت عمر احدكما اطول من عمر الآخر فايكما يؤثر صاحبه بالحيوة فاختار كل منهما الحيوة فاوحى الله تعالى اليهما الا كنتما مثل علي

ابن ابي طالب آخيت بينه وبين محمد فبات على فراشه يفديه بنفسه ويؤثره بالحيوة اهبطا الى الارض فاحفظاه من عدوه فنزلا وكان جبرئيل عند رأسه

وميكائيل عند رجليه فقال جبرئيل بخ بخ من مثلك يا ابن ابي طالب يباهي الله تعالى بك الملائكة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول اكثر

المفسرين ان الآية نزلت فيمن قال كثير منهم نزلت في صهيب الرومي فانه كان رجلا غنيا بمكة فلما هاجر رسول الله قصد الهجرة فمنعه قريش من الهجرة فقال

يا معشر قريش انكم تعلمون اني كثير المال واني تركت لكم اموالي فدعوني اهاجر في سبيل الله ولكم مالي فلما هاجر وترك الاموال انزل الله هذه الآية فلما دخل

صهيب على رسول الله قرأ عليه الآية وقال له ربح البيع واكثر المفسرين على انها نزلت في الزبير ... والمقداد بن الاسود لما بعثهما رسول الله لينزلا خبيب

العدي من خشبته التي صلب عليها فكان مصلوبا بمكة وحوله اربعين من المشركين فقدما بنفسهما حتى انزلاه فنزل الله الآية ولو كان نازلا في شأن

امير المؤمنين علي فهو يدل على فضله واجتهاده في طاعة النبي وبذل الروح له وكل هذه مسلمة لا كلام لاحد فيه ولكن ليس هو نص في امامته كما

لا يخفى انتهى واقول ذكر فخر الدين الرازي ونظام الدين النيشابوري في تفسيرهما ان الآية نزلت في شأن علي كما رواه المصنف ورووا انها نزلت في شأن

صهيب عن سعيد بن المسيب وهو شقي فاسق من اعداء اهل البيت كما استفيد من كتب الجمهور ايضا ومن جملتها ما ذكروا انه لم يصل على جنازة علي بن الحسين

مع انه غلاما له بذلك وخطاب الشعبي اياه على وجه منكر مذكور في موضعه مع انه لا ارتباط لهذه الرواية بمدلول الآية لان مدلولها بذل النفس

والروح ومدلول الرواية بذل المال واين هذا من ذلك وهذا ايضا من جملة امارات عداوة الشقي حيث لم يرض بتصرف الرواية المتضمنة لمنقبة علي

الى وجه شيء بل صرفها عنه الى العبد سوء ومع علم انه ايضا من اعداء اهل البيت ولعل الناصب لما تفطن بعدم الارتباط صنعها من تلقاء نفسه

في شأن الزبير والمقداد على وجه يرتبط بالمراد والله الهادي للسداد واما قوله ولكن ليس هو نص في امامته فهو مكابرة صريحة لانه اذا قال جبرئيل

في هذه الفضيلة من مثلك يا ابن ابي طالب فقد دل هذا على انتفاء مثل له في العالم ولا اقل في اصحاب النبي فقد صار افضل فتعين للامامة دون من لا

يماثله في شيء كما هو صريح الكلام وتفضيل المفضول باطل كما مر مرارا فتذكر ولنعم ما اشار بعض فضلاء شعراء الى تفصيل فضيلة مبيت

علي على فراش النبي وسلمه في تلك الليلة بقوله شعر نيست در بحث امامت معتبر قول فضول در شب هجرت كه خوابيد اسد بجای رسول قال

المصنف رفع الله درجته السادس آية المباهلة اجمع المفسرون على ان ابناءنا اشارة الى الحسن والحسين ونساءنا اشارة الى فاطمة وانفسنا اشارة

الى علي فجعله الله نفس محمد والمراد المساواة ومساوي الاكمل والاولى بالتصرف اكمل واولى بالتصرف وهذه الآية من ادل دليل على علو مرتبة مولانا

امير المؤمنين لانه تعالى حكم بالمساواة لنفس رسول الله وانه تعالى عينه في استعانة النبي في الدعاء واي فضيلة اعظم من ان يأمر الله تعالى نبيه بان

يستعين

يستغيثون به على الدعاء ابنه المتوسل به ولمن حصلت هذه المرتبة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل

بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة شامل اصحابهم فجمع رسول الله صلعم اولاده ونسائه والمراد بالانفس ههنا الرجال لكانه امر بان يجمع نسائه واولاده ورجال

اهل بيته فكان النساء فاطمة والاولاد الحسن والحسين والرجال رسول الله صلعم وعلي واما دعوى المساواة التي ذكرها فهي باطلة قطعا وبطلانها من ضروريات

الدين لان غير النبي صلعم من الامة لا يساوي النبي عملا ومن ادعى هذا فهو خارج عن الدين وكيف يمكن المساواة والنبي صلعم نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولى

العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي عم نعم لامير المؤمنين علي عم في هذه الاية فضيلة عظيمة وهي مسلمة ولكن لا يصير النص على النص بامامته انتهى

واقول يتوجه عليه وجوه من الكلام منها انه اذا كان عادة ارباب المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم ليشمل البهلة شامل اصحابهم كما لعن

به الناصب يدون من يعتقد من يدعنا به الله تعم فيهم فلم خالف النبي صلعم هذه العادة ولم يجعل البهلة شاملة لجميع قراباته واصحابه من بني هاشم فاطمة بنت حمزة

من النساء فاطمة ومن الرجال علي باب ومن الاولاد سبطيه وحيث خالف العادة المالوفة وخص الاربعة بالبهلة علم ان البالغ من قراباته لم يكونوا

في مكان القرب من الله بمزيد نابته فيهم وايضا لو كانت العادة الشمول التعميم كما ذكره الناصب ثم لاعترض عليه النصارى الذين كانوا طرف المباهلة

بمخالفته لما جرى عليه العادة ولاحتجوا عليه بذلك اما قوله والرجال رسول الله وعلي صلعم فقد نص عليه حمل لفظ الانفس على حقيقة الجمع عند بعضهم

ولم يعلم ان النبي في مثل هذا الخطاب لا يدخل تحت الامر كما تقرر في الاصول ومنها ان ما ذكره من ان مساواة الولي للنبي خروج عن الدين خروج عن

الحق واليقين ونهول عن معرفة معرفة امير المؤمنين وسيد الوصيين واخي سيد المرسلين اما ما تمسك به في الاستبعاد من قوله من انه كيف يمكن المساواة والنبي

مرسل خاتم الانبياء افضل اولى العزم ففيه ان هذا كناية عن غاية الاختصاص والقرب والمحبة لانه اذا كملت المحبة بين اثنين يقال انهما متحدان امعنوا الا في

صورة وغايتها ما يلزم من ذلك المساواة في الدرجة لا في النبوة ومن البين انه لولم يكن لعلي عم مدناة ومقاربة على الحد المذكور لما اجرى الله تعم عليه

انه نفس الرسول ولما كان علي عم ولا ولداه لصغر سنهما اولى من جنبه جعفر وعقيل مثلا النساء من القرابة فاندفع بهذا ايضا ما ذكره الناصب من عادة ارباب

المباهلة ان يجمعوا اهل بيتهم وقراباتهم اذ الحاصل ان النبي صلعم لما كان يعارض بجلال الله سبحانه خائفا منه غاية الخوف استعان في المباهلة التي هي لدعاء

من الجانبين بهلاك الاخر وبالبعد عن رحمة الله تعالى بجماعة يتفرس فيهم فضيلة ومنزلة عند الله تعم لدعائهم في المباهلة فان كثرة الافضل دخل في الاستجابة كما

علم من سنة النبي صلعم ايضا فترك دعوة من يشاركهم في الفضل عند الله تعم من النبي صلعم احلا لكثيرة الاهتمام في امر الدين والنبي صلعم منزه عنه وتمايل على الشقاء

بهم في المباهلة قوله ثم نبتهل بصيغة الجمع وما ذكره القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره في غيره من ان رسول الله صلعم قد غدا محتضنا بالحسين اخذا بيد الحسن

وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول اذا انا دعوت فامنوا وكذا ما قال اسقف النصارى وهو المسمى بابي الحارثة حين تقدم رسول الله وجثى على ركبتيه والله

جثا الانبياء للمباهلة يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو سألوا الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله فلا تبتهلوا الى آخر ما رواه القاضي وغيره يؤيد دلالة

الاية على افضليته على عم ما في كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر من رواية عن الدارقطني ان عليا يوم الشورى احتج على اهلها فقال انشدكم الله هل فيكم احد

اقرب الى رسول الله صلعم في الرحم مني ومن جعله نفسه وابنائه ابناءه ونساءه نساءه غيري قالوا اللهم لا الحديث ثم نقول ليس المراد من النفس حقيقة الاتحاد

بل المراد المساواة فيما يمكن المساواة فيه من الفضائل والكمالات لانه اقرب المعاني المجازية الى المعنى الحقيقي فيحمل عليها عند تعذر الحقيقة على ما هو قاعدة الاصول

ولا شك ان الرسول صلعم افضل الناس اتفاقا ومساوي الافضل افضل ويمكن ان يقال ايضا ان مراد المصنف بالمساواة المساواة في الصفات النفسية ونقول ان اراد الناصب

بكون نبيا نبيا مرسلا خاتم النبوة بعثه على الوجه المذكور ففيه ان هذا ليس من صفات النفس كما صرح به الغزالي في المنخول حيث قال ليست الاحكام للافعال

صفات ذاتية وانما معناها ارتباط خطاب الشارع بها امرا ونهيا حثا وزجرا فالمحرم هو المقول فيه لا تفعلوه والواجب هو المقول فيه لا تتركوه وهو كالنبوة ليست

ذاتية نفسية للنبي ولكنها عبارة عن اختصاص شخص بخطاب التبليغ انتهى وان اراد به الصفة الكاملة النفسية التي تنبعث عنه البعث على الوجه المذكور فنقول تقتضي

المساواة في الدرجة ولا يمتنع ان يكون تلك الصفة وتلك الدرجة حاصلة لامير المؤمنين عم غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منعت عن بعثه على الوجه المخصوص

وعن اطلاق الاسم عليه شرعا كما ان الشريعة منعت اطلاق الاسم الجوهر بمعنى الموجود لا في موضع على الله سبحانه وليس هذا ما بعيدا بل روى اصحاب الناصب الشقي

في شأن ابي بكر من ان النبي صلعم قال انا وابو بكر كفرسي رهان وفي شأن عمر انه قال لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب رواه في المشكوة عن الترمذي واما ما ذكره الناصب من ان

هذه الاية ليست نصا على النص بامامته فمردود بان مراد المصنف رحمه الله من هذا الباب النص على خلافته علي عم بل المدعى كما صرح به سابقا في عنوان ما نحن فيه من البحث الرابع

اقامة الدليل على الامامة لم من ان يكون دالا على نفسها او شرائطها او لوازمها من العصمة والافضلية واستجماع الفضائل على وجه لا يجتمع في غيره وقد علم

ذلك صاحب المواقف حيث قال ارباب النسبة في بيان افضلية علي عم مسلكان الاول ما يدل على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاولى اية المباهلة والثاني خبر الطائر

المسلك الثاني ما يدل على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور العلم

العلم ومواعظ الصحابة لانه المحتاج اليه نعم كابر صاحب المواقف بعد ذلك في الجواب عن المسلكين بانه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا اذ مرجعها الى

كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما ترى في تقوية الدين من المعلوم في كتب السير

ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد وعثمان بن مظعون فقوى بهم الاسلام وكان يدفع عنه زمن

الكفار وعلاء بن الشفقة جوز النبي ويتعذر في تعريف ان مسألة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على افضلية

الزمهرير قد جاء بمعنى والمراد به ههنا اللئيم المعروف بلومه او شره كما ذكره القاموس

روى صاحب كتاب الاحتجاج عن محمد بن عمر الكوفي عن عبد الله بن الوليد السمان قال قال ابو عبد الله ع ما يقول الناس في اولي العزم وصاحبكم امير المؤمنين ع قال قلت ما يقدمون على اولي العزم احدا فقال ابو عبد الله ع ان الله تبارك وتعالى قال لموسى ع وكتبنا له في الالواح من كل شيء موعظة ولم يقل كل شيء وقال لعيسى ع ولابين لكم بعض الذي تختلفون فيه ولم يقل كل شيء وقال لصاحبكم امير المؤمنين ع قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب وقال الله عز وجل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وعلم هذا الكتاب عنده انتهى

كالحصة والطاحة حصاء وحصانه كسرها وحصنوا [illegible]

بمعنى اكثرية الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة
علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها
متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره
وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف
قالوا بان الافضل ابوبكر ثم عمر ثم عثمن ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق فيه الى الله تعالى وقال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل واما
بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير
عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم في الافضلية بهذا المعنى ايضا انتهى وقال شارح العقائد النسفية واما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين
متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمن حيث
جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وان اريد كثرة ما يعده
ذوو العقول من الفضائل فلا انتهى واقول في الكل نظر اما ما ذكره صاحب المواقف فلانه لا يخفى على من له ادنى عقل وتمييز ان الكرامة والثواب الذي هو
عوض عن العبادة على وجه التعظيم ليس غير الفضائل والكمالات التي لا شك في انها اكثر تحققا في علي عليه السلام وبعضها كان مخصوصا به فلا معنى لان يكون
لغيره عزة وكرامة وثواب اكثر او مساو واما ما ذكره من ان ابا بكر لما اسلم اشتغل بالدعوة واسلم على يده عثمان الخ ففيه ان جميع من اسلم قبل الهجرة لم يزيدوا
على بضع عشرين رجلا اكثرهم قد اسلموا بدعوة رسول الله نفسه وعلى تقدير اسلام هؤلاء الخمسة بيد ابي بكر كيف يقال انه اشتغل بالدعوة فان هذا
انما يتأتى اذا اجاب دعوة الشخص جماعات كثيرة من الناس لا خمسة او ستة بل لو صرح احد بذلك لاستهزئ به وعلى تقدير التسليم متعارض بذلك فقد
اسلم على يد علي عليه السلام الوف من العرب والعجم ومنهم طوائف همدان من اهل اليمن باسرهم حتى روي انه لما وصل خبر علي عليه السلام الى رسول الله باسلام همدان سجد لله ووقع في
السجود شكرا لله تعالى فقال السلام على همدان السلام على همدان مكررا واما ما ذكره من منازعة ابي بكر للكفار فهو مجرد دعوى لان المنازعة انما يطلق فيما امكن لكل
من الطرفين مقاومته وكان ابوبكر قبل الهجرة اذ يربطه الكفار بحبل ويضربه او يصفعه وينتف لحيته كما سيجيء نقلا عن اوليائه وبعد الهجرة منجا
من ذلك لكن لم يبارز احدا قط في شيء من غزوات النبي بل مدار امره الفرار عن الزحف فاين ما نسب اليه من منازعة الكفار واعلاء الدين واما ما
ذكره من انه لا مطمع في الجزم بالافضلية بمعنى كثرة الثواب فغير مسلم لما عرفت وعلى تقدير التسليم غير مفيد في مقصوده اذ كيف يتصور من العاقل ان يقدم
الى عمل ولو يسيرا ما يعمله من يكون متصفا بهذه الصفات الكاملة لمجرد احتمال ان يكون غيره افضل في الواقع اذ من الظاهر ان العاقل يقول ان الآن
في نظرنا هذا الشخص فاضل واحق واولى بالامامة الى ان يثبت غيره ضرورة انه لا معنى لان يتوقف ان يأخذ العلم مثلا ممن لا يكون علمه معلوما اولى واحرى
ممن يكون ذلك معلوما منه وهذا ظاهر عند العقل وقد ورد في النقل من القرآن والحديث ايضا كقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا
ان يهدى فما لكم كيف تحكمون يعني هل الذي يكون صاحب هداية وعلم بالحق احق واولى بان يقتدى به الخلق ويقتبس الحق من انوار هدايته وعلمه او الذي
لا هداية له ولا علم الا ان يتعلم العلم والهداية من غيره فكيف تحكمون انتم ايها العقلاء بخلاف المعلوم ان العقل يحكم بان الاول احق واولى بان يتبعه
الخلق لهداه واقتدائهم به وخلافه مكابرة وعنادا لا يخفى على اولي النهى واما ما ذكره من ان هذه المسئلة ليست مسئلة يتعلق بها عمل الخ
ففيه انه كيف ينكر تعلق العمل بها مع امكان تأديتها الى الوقوع في تفضيل المفضول وتقديمه وتأخير من هو مقدم في نفس الامر وهو ان لم يكن كفرا
لا اقل من ان يكون فسقا لقوله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا والعمى هو عدم العلم بالحق كما فسر والجهالة كيف يحكم بانه
مما لا يتعلق به شيء من الاعمال مع ان اكثر المجادلات بين الشيعة وجمهور اهل السنة بحيث يلعن بعضهم بعضا وقع من هذه فوجب تحقيق هذه المسئلة
وتحصيل اليقين فيها ليعلم من يجب اتباعه ومن لا يجب حتى لا يقع في سخط الله تعالى واما ما ذكره من ان النصوص متعارضة فغير مسلم لما بينا سابقا
من ان النصوص الواردة في شان علي عليه السلام مما اتفق عليه الفريقان بخلاف ما روي في شان غيره من الثلثة ثم ما ذكر في مطاعن الثلثة معارض بما روي
من مناقبهم فافهم واما ما ذكره من انه ليس الاختصاص بكثرة الثواب موجبا للزيادة قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما
سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره فمدفوع بما اسلفنا واثبتناه سابقا من قاعدة الحسن والقبح العقليين واما ما ذكره من ان ثبوت الامامة
وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية الخ فمدفوع بانه على تقدير عدم جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل كما يقتضيه العقل السليم
يكون صحة الخلافة مبنية على الاتصاف بالافضلية فالقطع بها يستلزم الظن في قطعا واما قوله ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود
الفاضل فهو مكابرة مع ما يقطع به العقل السليم بناء على ان تحسين ما فعله السلف من مخالفة مقتضى العقل في مسئلة الامامة فلا يلتفت اليه
واما ما ذكره بقوله لكنا وجدنا السلف قالوا الخ فمردود بان ذلك السلف كانوا ممن لا يرحمهم الله ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم بالتزام التقليد
الذميم الذي رد الله عليه في كتابه الكريم معاشر الكفار بقوله حكاية عنهم انا وجدنا اباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وحسن الظن بهم بشا

الخلافة

الا من قلة الفطن وضيق العطن وانه من قبيل ان بعض الظن اثم مع ان مجرد حسن الظن بهم لا يقتضي وجوب متابعتهم كما لا يخفى وبالجملة لم يثبتوا الافضلية على الترتيب الوجودي في الخلافة ولا طائل في ذلك لانا نعلم انهم لو جعلوا احسن من اصحابنا خلفاء قبل امير المؤمنين عليه السلام لفضلوا جميع هؤلاء عليهم وكيف يوجب

الترتيب الوجودي الصوري مرتبة وفضيلة مع ان هؤلاء لكونهم صغر البدء عن الفضائل والعلم كان نسبتهم الى علي عليه السلام نسبة الاصغر الى الاعظم الى نورث تقدمهم الصوري عليه عليه السلام الا زيادة ما كان له من علو الرتبة والمقام كما قال الشاعر امر برتبة صوري خلاف معنوي جو عرض كالا سد الله بنود كركشت رقم

سه صفر بيش از الف بيداست كه دو دونبه كا ل كه فرو د وكان القوم مع جهلهم بعلم المنطق وحكمهم بتحريم شبهوا امير المؤمنين عليه السلام بالشكل الرابع حيث اسقطه بعضهم عن درجة الاعتبار لمخالفته الاول واعتبر جمهورهم الثاني بعد الاول لموافقته معه في اشرف المقدمتين عندهم وهم غصب الخلافة عن اهل البيت ولهذا سمينا ما العمرين ثم اعتبروا الثالث لموافقته معه في مقدمة اخرى وهي ترتيبها احكام الاولين اتفقا سيرتهما واعتبروا عليا في المرتبة

الرابعة لان طبيعته كان مخالفا للاول والثاني اصلا وراسا ولهذا لما قال له عبد الرحمن بن عوف يوم الشورى مد يدك ابايعك بسيرة الشيخين امتنع عن ذلك وقال اجل بمقتضى الكتاب والسنة فعدل عنه الى عثمان بالشرط المذكور فقبل منه ذلك اما ما ذكره الآمدي بقوله انه ما من فضيلة تبين اختصاص

بواحد منهم الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها ففيه نظر ظاهر انه بعد ما فرض اختصاص فضيلة بواحد منهم كيف يمكن بيان مشاركة غيره فيها اللهم الا ان يريد الاشتراك في اصل نوع تلك الفضائل لكن على نحو ان يدعوا اشتراك الصبي المفاكي لصرائر في نحو مع معلمه المتبحر في العلوم العقلية والنقلية

او يدعي اشتراك من قلع باب خيبر وقتل عمرو بن عبدود وامثاله مع من قلع باب بيته او قتل نحو الضب او الفارة في العلم والشجاعة وهذا في غاية الوهن والشناعة واما ما ذكره من انه لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة فمدخول بما مر من انا لا

نحتاج في تعيين الامام الا الى الفحص عن حال من استجمع فيه شرائط الامامة والتي يليق به من الفضائل والكمالات الظاهرة وانه لا التفات للعاقل الى احتمال كون غيره ممن لم يظهر منه شيء من تلك الفضائل بما كان افضل عند الله وفي نفس الامر بل لو اعتبر مثل هذا الاحتمال الفاسد لانسد الامر على الناس في تعيين النبي والامام لاحتمال ان يكون كل عامل وعالم وسوقي ومجهول نشا في شاهق جبل او بر او بحر افضل من اشراف قوم مشهورين بالفضل والكرامة فيتعذر تعيين

المتصف بالامامة ولبطل قول اولياء الامام الذين يفرون كفراره من محال الى محال ويطيرون من غصن الى غصن ان اختيارنا من اختيار ابا بكر للامامة هل وقع بما زعموا انه من فضائله الظاهرة التي نسبوها اليه في الاحاديث الموضوعة في شانه او لاطلاعهم على ما كان فيه من الفضائل الباطنية التي لم يظهر على احد او وقع ذلك بمجرد التحتد والاتفاق ومحض الشهوة والارتفاق من غير ملاحظة اتصافه بشيء من الفضائل الظاهرية والباطنية بل كان عندابي بكر مساويا معه في نظرهم في استحقاق الخلافة فالثالث ترد ابطالا لا يقدم ابي بكر عندهم والثاني ملحق بالمحال فتعين الاول وهو لقبنا الغافل في ذلك كثرة

الفضائل علم يتحقق الكثرة الا في علوم كما علم وسيعلم بعون الملك العلام واما ما ذكره شارح العقائد فاكثر مقدماته مشتركة مع ما نقلنا عن صاحب المواقف وابطلناه الا ما ذكره من المحاكمة المذكورة عليها بقوله والانصاف انه ان اريد آه وهذا مردود بان الثواب الذي كان بسبب يجعلهم له افضل ان كان في مقابلة الطاعة كما نطق به الكتاب والسنة ووكيناسا نيدا فلا شك ان من طاعته اكثر فثوابه اكثر ومن تامل في احوال الفريقين علم بديهة ان طاعة علي عليه السلام كان اكثر لانه عبد الله قبلهم ثم لم يقع منه معصية قط وان غيره انما عبد الله تعالى بعد مضي اكثر عمره ونما في كفره وعصيانه كما قال ابو سعيد البلياني شعر

عبد الاله وغيره من جهله ما زال معتكفا على اصنامه

وان لم يكن مقابلا للطاعة فليس بثواب لابد على التعظيم والتفضيل لان كونه في مقابلة الطاعة هو الفارق بين الثواب والتفضيل في ابتهالا يكون لنوطه جهة فوجب فانه غاية الشوطي هذا المقام والله اعلم بحقايق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته التاسع قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات روى الجمهور عن ابن عباس قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقوال اختلف المفسرون في هذه الكلمات فقال بعضهم هو التسبيح والتهليل والتحميد وقال بعضهم هي مناسك الحج فيها غفر ذنوب آدم وقال بعضهم هي الخصال العشرة التي سميت خصال الفطرة فقد امر آدم بالعمل بها فتوب الله عليه ولو صح ما رواه عن الجمهور ولا نعرف هذا الجمهور يدل على فضيلة كاملة لعلي ونحن نقول بها ونعلم ان التوسل بهم عليهم السلام من اعظم الوسائل واقرب الذرايع الى الله ولكن لا يدل على نص الامامة فخرج الرجل من مدعاه ويقيم الدلالة على فضائل مسلمة انتهى واقول يتوجه عليه ان موافقة بعض المفسرين من جمهور اهل السنة مع الشيعة في امثال ذلك يكفي في تمام الحجة للشيعة على الكل كما مر بيانه وللاشارة الى هذه النكتة مع روم الاختصار اعتمادا على الاشتهار نرى المصنف قدس سره يقتصر بقوله روى الجمهور ويطوي ذكر اسم الراوي ثم القول بان المراد من الكلمات مناسك الحج وكذا القول بانها هي الخصال العشر مع خفاء صدق الكلمات عليها بعيد من كونه في التفاسير المشهورة ولعل الناصب قد حرف الكلم عن مواضعها كما هو دابه او وصل عند نظره فان المفسرين ومنهم صاحب الكشاف انما ذكروا هذين القولين في تفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات الاية ومنشا اشتباه الناصب كون الكلمات في الايتين مذكورا لانه مار الذي يحصل البهت ثم اما ما ذكره الناصب الخارجي من خروج الرجل عن مدعاه فقد بينا سابقا بطلانه بما الحكم المدعى بما يشهد عليه بحرفه بعض طرق الصدق ولمتنا صنوا البحث عن غاية التحقيق والتفصيل الاكان محرد ذكر ما لعلي عليه السلام في القرآن والتمسك بما المدعى ومن تبع الناصب مرتبا بالبيان الذي يدل على انه حبيب الله منظور له ينظر رحمته ضرب الله لنا مثلا ونسي خلقه بل نقول ان كون فضيلة واحدة لاحد عليه السلام لا توجد في غيره يدل على فضيلته في تلك الفضيلة على غيره فيكون هو بتلك الفضيلة مميزا وغيره مفضولا لا فاضلا مدبرا قال المصنف رفع الله درجته الثامن قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي روى الجمهور عن ابن مسعود قال قال رسول الله

اي ولان اعتبار الشكل الرابع لم يتفق مع الاول الاشكال فيتفق سيرتهما اعتبار الرابع لكن لغاية طبعه لما قال الو منه

قال المصنف في منهاج الكرامة الرابع العاشر قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه روى ابن المغازلي الشافعي باسناده عن ابن عباس قال سئل النبي صلى الله عليه وآله عن الكلمات التي تلقاها آدم من ربه فتاب عليه قال سأله بحق محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين الا تبت علي فتاب عليه وهذه فضيلة لم يلحقه احد من اصحابه فيكون هو الامام لمساواته للنبي صلى الله عليه وآله في التوسل الى الله تعالى [illegible]

الدعاء

وآلبهت

كلمات شيء الفضائل لعلي [illegible] يدل على نص الامامة

انتهاء الدعوة الى وآلى علي لم يسجد احدنا قط لصنم فحمد في نهج ولم اتخذ عليا وصيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الرواية ليست في كتب اهل السنة والجماعة ولا احد من المفسرين ذكر هذا وان صح دل على ان عليا وصي رسول الله والمراد بالوصاية وراثة العلم والحكمة وليست نص على الامامة كما سبقا انتهى **واقول** هذه الرواية مما رواه ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده الى عبد الله بن مسعود فلا مجال للانكار والامر بتعيينه عنا والخادع والمراد بالدعوة المذكورة فيها دعوة ابراهيم وطلب الامامة لذريته من الله تعالى ثم ما دلت الرواية على ان المراد بالوصاية الامامة وان سبق الكفر بسجود الصنم ينافي الامامة في ثاني الحال الثم كما اذ مختار الناصب فانتفى امامة الثلثة وبعضهم فصل في ارادة الامامة ومن ميراث العلم والحكمة ان قيل لا يلزم من هذه الرواية عدم امامة الثلثة اذ كما ان انتهاء الدعوة الى النبي لا يدل على عدم نبي قبله فكذلك انتهاء الدعوة الى علي لا يدل على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان امام المنتهي اليه الدعوة يجب ان لا يسجد صنما قط ولا يلزم منهما ان يكون قبل الانتهاء اليه كذلك قلت قوله انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي وسبق امامة غيره عليه ينافي ذلك نعم لو قيل سينتهي الدعوة اه لكان لذلك الاحتمال مجال ليس فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي وبين انتهاء ها الى علي لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون في الائمة اماما الا انا نقول الملازمة ممنوعة فان لانها بمعنى الوصول لا الانقطاع وفي هذا الجواب امتد وجهها فيه ان عدم صحة هذه الرواية لا يضرنا اذ عرضنا الزامهم بان ابا بكر وعمر وعثمن ليسوا ائمة فتامل هذا ويقرب عن هذه الرواية ما رواه النسفي الحنفي في تفسيره لهذا الى عند تفسير النجوى عن امير المؤمنين انه قال سألت رسول الله عن مسائل الى ان قال قلت وما الحق قال الاسلام والقرآن والولاية اذا انتهت اليك انتهى واقول مفهوم الشرط حجة عند المحققين من ائمة الاصول فيدل على ان الامامة والولاية قبل الانتهاء اليه باطل فيلزم بطلان خلافة من تقدم فيها عليه كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا روى الجمهور عن ابن عباس قال نزلت في امير المؤمنين علي قال الود المحبة في قلوب المؤمنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول ليست هذه الرواية في تفاسير اكثر اهل السنة ونفسر اهل السنة وان صح دلت على وجوب محبته وهو واجب بالاتفاق ولم يثبت به النص على الامامة وهو المدعى انتهى **واقول** الرواية مذكورة في تفسير الرازي وتفسير النيسابوري وفي كتاب الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ما يزيد رغم انف الناصب الشقي المنكر لفضائل علي فانه قال وصح ان العباس شكى الى رسول الله ما يلقون من قريش من تعبيسهم وجوههم وقطعهم حديثهم عند لقائهم فغضب غضبا شديدا حتى احمر وجهه ودر عرق بين عينيه وقال والذي نفسي بيده لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبكم لله ولرسوله وفي رواية صحيحة ايضا ما بال اقوام يتحدثون فاذا راوا الرجل من اهل بيتي قطعوا حديثهم والله لا يدخل قلب رجل الايمان حتى يحبهم لله لقرابتهم مني انتهى واما قوله ولم يثبت به النص على الامامة مدفوع بان من اوقع الله تعالى محبته في قلوب المؤمنين ويذكرها في مقام الامتنان لا بد وان يكون معصوما واذا ثبت العصمة تم المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد نقل الجمهور عن ابن عباس قال قال رسول الله انا المنذر وعلي الهادي وبك يا علي يهتدي المهتدون انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا في تفاسير السنة ولو صح دل على ان عليا هادي وهو مسلم وكذا اصحاب رسول الله بقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا دلالة فيها على النص انتهى **واقول** هذا مذكور في تفسير امام اهل السنة فخر الدين الرازي مع تفصيل حيث قال وذكروا فيها اقوالا الى ان قال والثالث المنذر النبي والهادي علي قال ابن عباس وضع رسول الله يده على صدره فقال انا المنذر ثم اومأ الى منكب علي فقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون بعدي انتهى وقد صنف ابن عقدة كتابا في هذه الآية ورواياتها وقد روى الثعلبي في تفسيره مسندة عن ابن عباس ايضا بعين ما ذكره الرازي في تفسيره وروى الثعلبي ايضا مسندا الى علي قال المنذر النبي والهادي رجل من بني هاشم يعني نفسه انتهى فانكار الناصب كما ترى واما قوله ولو صح دل على ان عليا هادي وهو مسلم ففيه انه لا يدل على انه ليس مقصورا على اصل الهداية ومجرد اعلى كمال الهداية بل على حصر الهادي من امة محمد فيه وبالجملة هذه الخصوصيات الزائدة مع خصوصيته وقوعه مقابلا للنبي في اثبات احدهما الانذار والاخر بالهداية تدل على تقدمه على كل من نازعه الخلافة وانه احق بها منه لان اختصاص اطلاق الهداية فيه يقتضي كونه هاديا في جميع الاوقات وقد ثبت ذلك الامر بقول الله تعالى جملا وبقول الرسول صلى الله عليه وآله متبينا كما عرفت واما ما رواه من حديث اصحابي كالنجوم ففيه ما مر من الضعف والبطلان مما لا يخفى ان تلك العقول لا تخ اما ان قاله النبي لاصحابه دون غيرهم او قاله لغير اصحابه فان قالوا انه قاله للصحابة دون غيرهم قلنا فهل يستقيم في الكلام الفصيح الحكيم ان يقول للصحابة اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وان قالوا انه قاله لغير الصحابة قلنا هل تعلمون خبر هذا معروف مجمع عليه لم هو شئ تخرصونه باستحسان عقولكم وارائكم لان الصحابة هم الذين رووها بل انها لم يعلم فلو كان قاله لغيرهم لكان قد ذكروا ذلك الخبر وكانوا يقولون انا سمعنا الرسول قال للجميع من اسلم غير الصحابة اصحابي كالنجوم اه ولما لم يكن في نقلكم شئ من هذا التخصيص بطل ما ذكرتم في ذلك وما يكشف عن ذلك ما ذكره شارح كتاب الشفاء للقاضي عياض المالكي حيث قال اعلم ان حديث اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم اخرجه الدارقطني في الفضائل وابن عبد البر في العلم من طريقه من حديث جابر وقال هذا اسناد لا يقوم به حجة لان الحارث بن حصين مجهول ورواه عبد بن حميد في مسنده من رواية عبد الرحيم بن زيد عن ابيه عن ابن المسيب عن عمر قال البزار منكر لا يصح ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن ابي حمزة النصيبي عن نافع عن عمر بلفظ بايهم اخذتم بقوله بدل اقتديتم واسناده ضعيف لاجل حمزة لانه متهم بالكذب ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عباس وقال متنه مشهور واسانيده ضعيفة لم يثبت منها في هذا الباب شئ وقال ابن حزم انه مكذوب موضوع باطل وقال الحافظ زين الدين العراقي وكان ينبغي للمص ان لا يذكر هذا الحديث بصيغة الجزم لما عرف من حال الوضع علماء النقل انتهى كلام شارح الشفاء وكانه نظر في اصل الشفاء ولو فرضنا صحته فلا يدل على الامامة كان من اصحاب النبي الاكبر لا ..... على

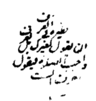
على عدم امام قبله بل اللازم من الرواية ان الامام المنتهي اليه الدعوة يجب ان لا يسجد لصنم قط ولا يلزم منها ان يكون قبل الانتهاء ايضا كذلك قلت قوله صلعم انتهت بصيغة الماضي يدل على وقوع الانتهاء عند تكلم النبي صلعم وسبق امامة غير علي عم ينافي ذلك نعم لو قال النبي صلعم ستنتهي الدعوة آه لكان لذلك الاحتمال مجال وليس كذلك فظهر الفرق بين انتهاء الدعوة الى النبي صلعم وبين انتهائها الى علي عم لا يقال لو صح هذه الرواية لزم ان لا يكون باقي الائمة وبطل ما ذكره صاحب قبل ان نقول او كان انتهاء الدعوة الى النبي صلعم لا يدل ١٢

والمارقين وغيرهم وقد عرفت ما جرى في حقهم وحق أبنائهم والا لكان المقتدي بمن هرب من الزحف مثلا مهتديا وأيضا فمن الناس من اشترك في قتل
عثمان من الصحابة اما جميعهم على خلاف أو بعضهم وفاقا فان رضي الناصب بأنهم مهتدون في قتلهم عثمان فلا رغم الله الا أنفه فتعين أن يكون المراد بالأصحاب
المذكورين فيه أفاضل الصحابة المتصفين بمزايا العلم والكمال لأنهم الذين يهتدى بهم كالنجوم وقد صرح بمثل هذا التخصيص ابن حجر في صواعقه في توجيه ما روي
من قوله صلعم النجوم أمان لأهل السماء وأهل بيتي أمان لأمتي ولولا ارادة الخاص لزم مفاسد شتى أشرنا الى بعضها ههنا وذكرنا بعضها في أوائل الكتاب
ولنعم ما قيل في الفارسية شعر صحابه گر چه جمله کالنجوم اند ولی بعضی کواکب نحس و شوم اند فظهر أن هذا الناصب الضال المتصف بهذا الاثم
هو من بطالع اللوح المحفوظ تشبيها بابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري كما مر ويقول سلوني عما دون العرش ونحو ذلك مما يدل على غزارة علمه ومن لا
يعرف معنى الكلالة والأب من القرآن أو من يعرف بأفقهية مخدرات النساء عنه ويقول سبعين مرة لولا علي لهلك عمر وهذه مفضلة ولا بالحسن فيهما
أمن يهدي الى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي الا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون تكميل جميل ينبغي أن يعلم أنه اذا دل حديث مروي من طرق أهل السنة
على أفضلية علي ع أو على تفرده بفضيلة مخصوصة كما فيما نحن فيه ثم وجد حديث آخر من طريقهم يدل على أفضلية عمر أو تفرد عمر بتلك الفضيلة المخصوصة
أو اشتراكه معه فيها فالعقل السليم حاكم بتصديق الأول وكذب الثاني كما أوضحه والدي الشريف روح الله روحه في بعض تعليقاته حيث قال لا يخفى
على أولي النهى أن اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال فلا يكون في الواقع الا أحدهما فنقول حينئذ انا نجد كثيرا في الأحاديث المعتبرة عند الجمهور و
يزعمون أنها من الصحاح حديثين نقلهما ناقل واحد أحدهما يدل دلالة واضحة صريحة على أفضلية مولانا أمير المؤمنين ع والآخر يدل على أفضلية
من فضلوه عليه على زعمهم الفاسد ورأيهم الكاسد فلا يكون الناقل في نقل الحديثين صادقا لما بينهما من التناقض ولا يكون فيهما كاذبا لأن
طرح الكل مخالف للأصول فيتعين أن يكون في أحدهما صادقا وفي الآخر كاذبا فان قالوا ان ناقلهم فيما نقله في حق علي ع كاذب وفي حق عمر صادق
منعنا لأن من تطرق الكذب في احدى روايتيه لم يعتبر رواية الأخرى فهو فيما نقل في حقه صادق وفي الآخر كاذب لكن لا من جهة تحريه نقل ما قاله
بل لأنا وجدنا أخبارا صحاحا متواترة مروية عن المعصومين وعن كبار الصحابة المنتجبين الموثوقين تؤيد ما ذكروه ونحن نوثق ما حكى ناقلهم فظهر
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون روى الجمهور عن ابن عباس
وعن أبي سعيد الخدري عن النبي ص قال عن ولاية علي بن أبي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول ليس هذا من رواية أهل السنة ولو صح دل على أنه من أولياء
الله تعالى فانه مولى المحب المطيع وليس هو بنص في الامامة انتهى **وأقول** لا انكار ناش عن الجهل والعناد فانه مذكور في الصواعق لابن حجر عن الديلمي
والواحدي قال وأخرج الديلمي عن أبي سعيد الخدري أن النبي ص قال وقفوهم انهم مسئولون عن ولاية علي وكأن هذا مراد الواحدي بقوله روي في قوله تعالى
وقفوهم انهم مسئولون أي عن ولاية علي وأهل البيت لأن الله تعالى أمر نبيه أن يعرف الخلق أنه لا يسألهم عن تبليغ الرسالة أجرا الا المودة في القربى والمعنى
أنهم يسئلون هل والوهم حق الموالاة كما أوصاهم النبي ص أم أضاعوها وأهملوها فتكون عليهم المطالبة والتبعة انتهى ما قاله ولو صح دل على أنه
من أولياء الطريقة وأنه مولى المحب المطيع لخ مدخول لأن ما يوجب التوقيف والسؤال هو الولاية بمعنى الامامة المساوقة للنبوة دون المحبة فان المحبة لم
يجعل بانفرادها أصلا للاعتقاد حتى يسئل عنها وانما هي من لوازم الاعتقاد بنبوة الشخص أو امامته فيكون نصا على الامامة على رغم أنف الناصب الشقي
قال المصنف رفع الله درجته **الثاني عشر** قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول روى الجمهور عن أبي سعيد الخدري قال ببغضهم عليا **وقال الناصب**
خفضه الله أقول ليس في تفاسير أهل السنة وان صح دل على فضيلته لا نص على امامته انتهى **وأقول** قد ذكر ذلك الحافظ أبو بكر موسى بن مردويه في كتاب المناقب
في جملة ما ذكره من الآيات النازلة في شأن علي ع وهي مذكورة في كتاب كشف الغمة وجه الاستدلال به على المطلوب أن من جعل الله تعالى بغضه دليل
النفاق والكفر في دين الله لا يكون الا نبيا أو اماما ولا أقل من أن يكون أفضل الخلق بعد النبي ص **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر**
قوله تعالى السابقون السابقون أولئك المقربون روى الجمهور عن ابن عباس قال سابق هذه الأمة علي بن أبي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
أقول هذا الحديث جاء في رواية أهل السنة ولكن بهذا اللفظ سباق الأمم ثلاثة مؤمن آل فرعون وحبيب النجار وعلي بن أبي طالب ولا شك أن عليا سابق
في الاسلام وحائز السابقة والفضائل التي لا تخفى ولكن لا يدل الآية على نص بامامته وذلك المدعى انتهى **وأقول** قد وقع في آخر هذه الرواية بعينها
فيما رواه أخطب الخوارزمي في تفسير قوله تعالى وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم ايمانه الآية قوله ص وهو أفضلهم وكتمه الناصب الشقي عداوة لأمير المؤمنين
واحترازا عن أن يظهر بذكره كونه أفضل من في هذه الأمة كما هو مطلوب المصنف فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع عشر** قوله تعالى
أجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام الى قوله ان الله عنده أجر عظيم روى الجمهور في الجمع بين الصحاح الستة أنها نزلت في علي ع
لما افتخر طلحة بن شيبة والعباس فقال طلحة أنا أولى بالبيت لأن المفتاح بيدي وقال العباس أنا أولى أنا صاحب السقاية والقائم عليها فقال ع أنا
أول الناس ايمانا وأكثرهم جهادا فأنزل الله هذه الآية لبيان أفضليته ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذا صحيح من رواية الجمهور من أهل السنة
وقد عدها العلماء في فضائل أمير المؤمنين وفضائله أكثر من أن تحصى وليس هذا محل الخلاف كما مر غير مرة عليه الدلالة بل الكلام في النص
على امامته وهذا لا يدل عليه انتهى **وأقول** الآية مع الرواية تدل على أفضليته ع وهو محل الخلاف كما مر وجه الدلالة أن كلا من عباس وطلحة
كان يدعي أولوية ما بالبيت بالنسبة الى غيرهم من الأمة فرد عليهما علي ع بأن الأولى بذلك هو لا غير وصدقه الله تعالى في ذلك فيجب بحسب الرواية هكذا

اولى بالبيت خصوصا البيت المعمور يكون افضل من الكل واولى بالامامة وايضا بما يتعلق بالبيت ان صاحب البيت اعرف بما في البيت **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس عشر** آية المناجاة لم يفعلها غير علي عليه السلام قال ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلام
واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها الا علي عليه السلام ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى **واقول** انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق الصحابة الى العمل بها وبعد عمله بها نسخ عنهم فيكون تركهم ذلك مثبتا للافضلية عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل بها
قبلهم فيكون افضل ولهذا تمناها ابن عمر وفيها شاهد صدق على كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمهما بين يدي نجوى النبي صلى الله عليه وآله وفارق النبي والنظر الى وجهه الكريم يوما بعد مخاطبة الله لهم معلقا بالصدقة
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزلت آية القرآن بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لاحد كما لا يخفى هذا
وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذه الآية لا تدل على فضيلة علي دون اكابر الصحابة لان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الغرض انتهى وجوابه
فساده ظاهر لاتفاق الاصوليين ممن جوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد باتيان الفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي عليه السلام ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا يدفعه ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله تعالى حرم كلام رسول الله صلى الله عليه وآله الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي عليه السلام ولم يفعل ذلك احد من المسلمين وايضا
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب اهمالهم الامتثال
ولو كان الوقت ضيقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة اخرى فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت سببا لسآمة النبي انتهى واجاب عنه الفاضل النيسابوري في تفسيره بقوله قلت هذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت
مفضوليته علي في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي عليه السلام ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة واعطاؤه الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي نقيصة على انه لم يرد في الآية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القربة منه وحل المسائل الغويصة واظهار ان نجواه احب الى المناجي من المال انتهى واقول يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيسابوري ان علة
تشريع الصدقة عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك فهم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية ضرورة فلا يكون
انكسار قلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب ان يتوقف على قياس ما ذكره ان لا يصح
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يعين
لها مقدارا معينا فيقال ان ابا بكر وغيره من الفقراء وغيرهم عجزوا بل يتأتى ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو بتمرة او شقها وكذا منع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض له النيسابوري باشارة فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** روى ابن عبد البر وغيره من السنة في
قوله تعالى واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا قال ان النبي ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من رواية اهل السنة
وظاهر الآية يأبى عن هذا لان تمام الآية واسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد ان اجماع الانبياء واقع على وجوب
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الآية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى مع ان الولاية تطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية بهذه مذكورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيسابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قلت على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب رواه الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الآية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيسابوري ومع وضوح الاشكال ضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري لجواز ان يكون الجملة حكاية عن قول الرسول ثم تاكيد لما اضمر في الكلام من الاقرار
بعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم بتأويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكره النيسابوري وغيره فارسلوني اليه لاسأله ومروني
باستعبار الرؤيا فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف الآية فانه لا ارتياب يكون ما نحن فيه من الآية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف ومن المتشابهات التي
لا يعلم معناها الا بتوقيف من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شان النزول فالمناقشة لا شيء

وانا اقول لو لم يتسع الوقت للعمل بهذا الغرض كيف عمل بآية النجوى عليه السلام عشر مرات اللهم الا ان يقال ان آية النجوى لم يبلغ الى احد من الصحابة غيره او الى الثلثة حتى نسخ حكمها ١٢

على ما بعثوا



من المناكير

من المنابر وانما المنكر هذا الشيخ التائه الذي يذهب الى كل ربع ويعوي وينعق مع كل ناعق ويلحق فضلاء المتأخرين ويزعم ان ما ذكروه لغو كلام نعوذ بالله
منه قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام انتهى وقال الناصب خفضه الله
روى المفسرون انها لما نزلت هذه الآية قال رسول الله لعلي سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك يا علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضله
ولا يدل على النص بالامامة انتهى واقول روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن بريدة وذكر ابو نعيم في الحلية عن علي عليه السلام وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر بن
حبيش عن علي عليه السلام واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب ضمني رسول الله وقال امرني ربي ان ادنيك ولا اقصيك وان تعلم وتعي وفي تفسير الثعلبي رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب فبحث اطلاق قوله روى المفسرون مما يفسر عن تعصبه
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية الاولى واما الناصب في شأن علي عليه السلام فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير
قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلأ العالم منهم انتهى ثم اقول فقد دلت الآية بما كشف جار الله امام المعتزلة وامام الاشاعرة عن
اسرارها على اختصاص علي عليه السلام من زمان النبي بذلك حيث صرحوا باستحقاقه دعاء النبي في حقه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما ينبغي ان يمهد ههنا ان المحال عليه فيما يلي ان من تأمل في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فانه يفيد حصر الخشية والتقى على العلماء مع قوله ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا شك
ان عليا كان اعلم من في الصحابة لان استفتاءهم عنه مشهور واقرارهم بجهلهم في تلك المسائل امر كوجه الشمس وقول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين امم البشر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما اسلفنا فبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته الثامن عشر سورة هل اتى
روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله وعامة العرب فنذر علي صوم ثلاثة ايام وكذا امهما فاطمة وخادمتهم فضة لئن برئا
فليس عند آل محمد قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين ثلاثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى
المغرب فلما اتى المنزل فوضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهما قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهما قوته ولم يذوقوا في الايام الثلاثة سوى الماء فرآهم النبي في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هنأك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر بعض
المفسرين في شأن نزول السورة ما ذكره ولكن انكره على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرف على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله خير الصدقة ما يكون عفوا وان صح الرواية لا يدل على النص كما علمته انتهى واقول قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلام وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام ابقى الآية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه او لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت لا انه ذكر نزوله
في شأن جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في التصدق الى هذا الحد فلعله انه من تشكيكات نفسه دون احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره
ومن العجائب ان اصحاب هذا الرجل بعضهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شأن الذين شدوا
انفسهم على السواري ويكون ذلك لا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز بلغة النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم ومتصوفيهم
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن الحد بل ذكر الناصب نفسه مما يقاربه في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تأديبا
لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم بمحض ضرر من غير ان يصيب نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ذلك من جوع اهل البيت عليهم السلام وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية ههنا بالاتفاق وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلاث انما كان جبرئيل عليه السلام قد جاء ممتحنا باسم الله تعالى ونعم
ما قال الحصكفي في الرد على امثالهم في ذلك جئنا نشد قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد بل
لهم في كل قلب مشهد واما ما توهم من منافاة قوله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسر بما ذكره الناصب كذلك
فسر بافضل المال واطيبه ويعضده قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا وكذا ما رواه من قوله خير الصدقة ما يكون عفوا
معارض لقوله عليه السلام خير الصدقة ما يقنع ولو تنزلنا عن ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق على معنى في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا اتى
صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته قوتهم فلا منافاة كما

الاذن الواحدة اذا وعت عن الله ... عند الله تعالى

اتقاكم
المستفيد بانه

اولى بالبنت خصوصا البنت المعصومة بكون افضل من الكل واولى بالامامة وايضا مما يتعلق بالبنت فان صاحب البنت بهتم بمالى البنت **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس عشر** آية المناجاة لم يفعلها غير علي عم قال ابن عمر كان لعلي عم ثلثة لو كانت لي واحدة منها لكانت احب الي من حمر النعم تزويجه بفاطمة عليها السلم
واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من رواية اهل السنة وان آية النجوى لم يعمل بها الا علي عم ولا كلام في ان هذا
من فضائله التي عجزت الالسن عن الاحاطة بها ولكن لا يدل على النص على امامته انتهى **واقول** انما استدل المصنف بها على الافضلية ووجه الاستدلال
انه سبق سائر الصحابة الى العمل بمضمونها وبعد عمله بها نسخ عنهم فيكون نزولها باعثا على الافضلية عليهم ومسارعته الى قبول اوامر الله عز وجل والعمل بها
قبلهم فيكون افضل ولهذا تمنى امثال ابن عمر مثل تلك الفضيلة ومن هذا علم كذب ما يدعيه اهل السنة من ان ابا بكر كان ذا مال وانه كان يصرف ماله في سبيل الله
وذلك لانه اذا بخل ابو بكر بدرهم او درهمين يقدمه بين يدي نجوى النبي ص وفارق النبي ص والنظر الى وجهه الكريم يوما بعد مطالبة الفهم مقدار عشر ليال
كما نقله ابن المرتضى من اهل السنة في تفسيره والزمخشري حتى نزل القرآن بالعتب على ذلك محال ان ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لا حد كما لا يخفى هذا
وقد كابر القاضي عبد الجبار في هذا المقام فقال هذا لا يدل على فضيلة علي دون اكابر الصحابة الا ان الوقت لعله لم يتسع للعمل بهذا الفرض انتهى وفساده
ظاهر لاتفاق الاصوليين سوى من جوز التكليف بما لا يطاق على انه تعالى لا يجوز ان يكلف العبد بان يفعل في زمان يقصر عن فعله فيه وايضا يدفع
هذا الاحتمال دلالة رواية ابن المغازلي في كتاب المناقب والبغوي في معالم التنزيل عن علي عم ان في كتاب الله لآية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد
بعدي كان لي دينار فاشتريت عشرة دراهم فكنت اذا ناجيته تصدقت بدرهم فان هذه الرواية صريحة في اتساع الوقت وكذا يدفعه ما رواه الحافظ ابو نعيم
عن ابن عباس قال ان الله حرم كلام رسول الله ص الا بتقديم الصدقة وبخلوا ان يتصدقوا قبل كلامه وتصدق علي عم ولم يفعل ذلك احد من المسلمين ولهم
يدل على انهم لم يكونوا معذورين في هذا قوله تعالى فان لم تفعلوا وتاب الله عليكم فان ذكر التوبة يدل على توجه العتاب اليهم بسبب اهمالهم في الامتثال
ولو كان الوقت مضيقا كما ذكره القاضي لما توجه ذلك وايضا يدل عليه تمني ابن عمر لما كما مر هذا وقد زاد الرازي في الطنبور نغمة الزنبور فقال سلمنا ان
الوقت قد وسع الا ان الاقدام على هذا العمل مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد شيئا وينفر الرجل الغني فلم يكن في تركه مضرة لان الذي يكون سببا للالفة
اولى مما يكون سببا للوحشة وايضا الصدقة عند المناجاة واجبة واما المناجاة فليست بواجبة ولا مندوبة بل الاولى ترك المناجاة كما بينا من انها
لو كانت سببا لسأمة النبي ص انتهى واجاب عنه الفاضل النيسابوري في تفسيره بقوله فلهذا الكلام لا يخلو عن تعصب ومن اين يلزمنا ان نثبت
مفضوليته على غيره في كل خصلة ولم لا يجوز ان يحصل له فضيلة لم يوجد لغيره من اكابر الصحابة فقد روي عن ابن عمر كان لعلي عم ثلث لو كانت لي واحدة منهن
كانت احب الي من حمر النعم تزويجه فاطمة واعطاء الراية يوم خيبر وآية النجوى وهل يقول منصف ان مناجاة النبي ص نقيصة على انه لم يرد في الآية النهي عن
المناجاة وانما ورد تقديم الصدقة على المناجاة فمن عمل بالآية حصلت له الفضيلة من جهتين من جهة سد خلة بعض الفقراء ومن جهة محبة نجوى الرسول
ففيها القرب منه وحل المسائل العويصة واظهار ان نجوى المناجي احب الى المناجي من المال انتهى **واقول** يتوجه على الرازي فوق ما اورده النيسابوري عليه
ان تشريع الصدقة عند النجوى انما هو سد خلة الفقراء والرفق بهم ومع ذلك فهم معذورون في ذلك شرعا وعرفا خارجون عن حكم الآية ضرورة فلا يكون
انكسارا لقلوبهم كما لا يخفى على ان ما ذكره جار في تشريع الزكوة والحج ونحوهما مما يتوقف وجوبه او ندبه على المال فيجب ان يكون على قياس ما ذكره ان لا يصح
شرعية الزكوة مثلا لانه مما يضيق قلب الفقير الذي لا يجد النصاب وينفر الرجل الغني وهو كفر او في حد الكفر بالله تعالى وايضا قد اطلق الله تعالى لفظ الصدقة ولم يعين
لها مقدارا معينا فيقال ان ما يكون عسيرا من الفقراء ويعاجزا ويكتفى ذلك على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ولو تمرة او شقها وكذا منع كون نجوى الرسول
مندوبة في حد الكفر وقد تعرض له النيسابوري باشارة وفهم **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس عشر** روى ابن عبد البر وغيره من السنة
في قوله تعالى واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا قال ان النبي ص ليلة اسري به جمع الله بينه وبين الانبياء ثم قال له سلهم يا محمد على ماذا بعثتم قالوا بعثنا
على شهادة ان لا اله الا الله وعلى الاقرار بنبوتك والولاية لعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة
وظاهر الآية آب عن هذا لان تمام الآية واسأل من ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون والمراد اجماع الانبياء واتفاقهم على التوحيد
التوحيد ونفي الشرك هذا مفهوم الآية وهذا النقل من المناكير وان صح فلا يثبت به النص الذي هو المدعى للعلم ان الولاية يطلق على معان كثيرة انتهى
واقول الرواية مذكورة بادنى تغيير في اللفظ في تفسير النيسابوري عن الثعلبي حيث قال وعن ابن مسعود ان النبي ص قال اتاني ملك فقال يا محمد سل من ارسلنا
قبلك من رسلنا على ما بعثوا قال قلت على ما بعثوا قال على ولايتك وولاية علي بن ابي طالب روى الثعلبي ولكنه لا يطابق قوله سبحانه اجعلنا الآية انتهى وقد ظهر بما
نقلنا ان الرواية من روايات اهل السنة وان المناقشة التي ذكرها الناصب قد اخذها من النيسابوري وهو مع وهن الانتحال ضعيفة اذ يمكن ان يكون
الجعل في الجملة الاستفهامية بمعنى الحكم كما صرح به النيسابوري في الجواز بكون الجملة حكاية عن قول الرسول ع وتاكيدا لما اضمر في الكلام من الاقرار
بعثهم على الشهادة المذكورة بان يكون المعنى ان الشهادة المذكورة لا يمكن التوقف فيها الا لمن جعل من دون الرحمن آلهة يعبدون ونظير هذا الاضمار
واقع في القرآن في قوله تعالى انا انبئكم بتاويله فارسلون يوسف ايها الصديق افتنا فان المراد كما ذكر النيسابوري وغيره فارسلوني اليه لاسأله ومروني
باستعبار فارسلوه الى يوسف فاتاه فقال يوسف لان نظائر الآية الاضمار يكون ما نحن فيه من الآية لخفاء القرينة على تعيين المحذوف ومن المتشابهات التي
لا يعلم معناها الا نبي او وصي من الله تعالى على لسان رسوله وهذا لا يقدح في مطابقة قوله سبحانه اجعلنا الآية لما روي في شان النزول فالمناقشة ولا شيء

وانا اقول
لو لم يسع الوقت للعمل
بهذا الفرض فكيف عمل عليه السلم
عشر مرات اللهم الا ان يقال
آية النجوى لم يبلغ الى احد من
الصحابة غيره او الى الثلثة
حتى نسخ حكمها
١٢

على من بعثوا

[illegible]
ان يقول لغيره كل
واحد [illegible]
[illegible]

من المناكير

الاذن الواحدة اذا حفظت عن الله تعالى فهو السواد الاعظم عند الله تعالى

اتقاكم

المستفيد يا ناد

من الملائكة وانما المنكر هذا الشيء الذي يدعي انا هو الذي يذهب الى كل زنديق ويتفق مع كل ناعق يخفى فضل المتأخرين ويزعم ان ما ذكره اخو كلام في صفات
الله **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع عشر** قوله تعالى وتعيها اذن واعية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام انتهى **قال الناصب** خفضه الله
روى المفسرون انها لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وآله سألت الله تعالى ان يجعلها اذنك يا علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وهذا يدل على علمه وحفظه وفضيلته
ولا يدل على النص بالامامة انتهى **واقول** روى الواحدي في اسباب نزول القرآن عن بريدة وروى ابو نعيم في الحلية عن علي عليه السلام وابو القاسم حبيب في تفسيره عن زر
بن حبيش عن علي عليه السلام واللفظ له قال قال علي بن ابي طالب ضمني رسول الله صلى الله عليه وآله وقال ان ربي امرني ان ادنيك ولا اقصيك وان تسمع وتعي وفي تفسير الثعلبي في رواية بريدة
وان اعلمك وتعي وحق على الله ان تسمع وتعي فنزلت وتعيها اذن واعية انتهى وبعضهم روى ما رواه الناصب فحينئذ اطلاق قوله روى المفسرون بما فسر غير مستقيم
كما لا يخفى وقال صاحب الكشاف وفخر الدين الرازي بعد ذكر الرواية الاولى واما الناصب في شأن علي عليه السلام فان قيل لم قال اذن واعية على التوحيد والتنكير
قلنا للايذان بان الوعاة فيهم قلة وتوبيخ الناس بقلة من يعي منهم والدلالة على ان الاذن الواحدة اذا وعت وعقلت عن الله تعالى فهو السواد
الاعظم عند الله وان ما سواها لا يلتفت اليهم وان امتلاء العالم منهم انتهى ثم اقول يفيد ذلك لاية بما كشف علامة المعتزلة وامام الاشاعرة من
اسرارها على اختصاص علي عليه السلام في زمان النبي صلى الله عليه وآله بذلك الى ان صرحوا بانتجاء دعاء النبي صلى الله عليه وآله في حقه وعلى توبيخ غيره وانه لا التفات اليهم فيكون هو الاحق بالامامة
كما هو المدعى ومما ينبغي ان ينبه ههنا ان الحال تطلعها على ان من تأمل في القرآن والحديث علم ان التفضيل لا يكون الا بالعلم قال النبي صلى الله عليه وآله فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء فانه يفيد حصر الخشية والتقى على العلماء مع انه قال ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا شك
ان عليا كان اعلم من في الصحابة لان استفتاءهم عنه مشهور واقرارهم بجهلهم في تلك المسائل المستفيد منه كثير حتى صار قول عمر لولا علي لهلك عمر كالمثل السائر
بين اهل الخبر البشر وهذا دليل على ان عليا كان اعلم واما ان كل من كان اعلم فهو افضل فقد ثبت بالنص كما سلفنا وبعد ثبوت الصغرى والكبرى
على هيئة الشكل الاول فنتيجته بديهية وانكاره مكابرة ومعاندة فلا يلتفت اليه **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** سورة هل اتى
روى الجمهور كافة ان الحسن والحسين مرضا فعادهما رسول الله صلى الله عليه وآله وعامة العرب فنذر علي صوم ثلاثة ايام وكذا امهما فاطمة عليها السلام وخادمتهم فضة لئن برئا
فليس عند آل محمد عليهم السلام قليل ولا كثير فاستقرض امير المؤمنين عليه السلام ثلاثة اصوع من شعير وطحنت فاطمة منها صاعا فخبزته خمسة اقراص لكل واحد قرص وصلى
المغرب فلما اتى المنزل ووضع الطعام بين يديه للافطار اتاهم مسكين وسألهم فاعطاه كل منهم قوته ومكثوا يومهم وليلتهم لم يذوقوا شيئا ثم صاموا
اليوم الثاني فخبزت فاطمة صاعا آخر فلما قدم بين ايديهم للافطار اتاهم يتيم وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته فلما كان اليوم الثالث
من صومهم وقدم الطعام للافطار اتاهم اسير وسألهم القوت فاعطاه كل واحد منهم قوته ولم يذوقوا في الايام الثلاثة سوى الماء فرآهم النبي صلى الله عليه وآله في اليوم
الرابع وهم يرتعشون من الجوع وفاطمة قد التصق بطنها بظهرها من شدة الجوع وغارت عيناها فقال واغوثاه يا الله اهل بيت محمد يموتون جوعا
فهبط جبرئيل فقال خذ ما هناك الله تعالى به في اهل بيتك فقال وما آخذ يا جبرئيل فاقرأه هل اتى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر بعض
المفسرين في شأن نزول السورة ما ذكره ولكن انكره على هذه الرواية كثير من المحدثين واهل التفسير وتكلموا في انه هل يجوز ان يبالغ الانسان في الصدقة
الى هذا الحد ويجوع نفسه واهله حتى يشرفوا على الهلاك وقد قال الله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو والعفو ما كان فاضلا من نفقة العيال
وقال رسول الله صلى الله عليه وآله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى وان صحت الرواية لا يدل على النص كما علمت انتهى **واقول** قال فخر الدين الرازي في تفسيره ان الواحدي
من اصحابنا ذكر في كتاب البسيط انها نزلت في علي عليه السلام وصاحب الكشاف من المعتزلة ذكر هذه القصة فروى عن ابن عباس ان الحسن والحسين مرضا
الخ والذي لم يذكر من المفسرين انها نزلت في علي عليه السلام ابقى الآية على عمومها لعدم وصول سبب النزول اليه لقصد اخفاء عداوة لاهل البيت لا انه ذكر نزوله
في شأن جماعة مخصوصين غيرهم كما يشعر به ظاهر كلام الناصب واما ما ذكره من انكار كثير من المحدثين والمفسرين لهذه الرواية وتكلمهم في جواز المبالغة
في الصدقة الى هذا الحد فلعله انه من تشكيكات نفسه بعونة احد من المحدثين والمفسرين ولو كان لذلك اصل لذكره فخر الدين الرازي المشكك في تفسيره
ومن العجائب ان اصحاب هذا الوجل وبعضهم الرازي المذكور والنيشابوري في تفسيرهما يذكرون ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين نزل في شأن الذين شدوا
انفسهم على السواري ويتلون ذلك لا ينكرونه ولا يتكلمون عليه بانه هل يجوز اتعاب النفس الى هذا الحد بل يذكرون من جوع مشايخهم المتصوفة
النقشبندية وغيرهم ما يتجاوز عن هذا الحد بل ذكر الناصب نفسه فيما سيأتي في مبحث نفي حلول الله تعالى في غيره ان ابا يزيد البسطامي ترك شرب الماء سنة تأديبا
لنفسه واستحسنه مع ان ذلك منهم تحمل ضرر من غير ان يصل نفع منهم الى الغير ثم ينكرون ذلك عن جوع اهل البيت عليهم السلام وايثارهم المسكين واليتيم والاسير على
انفسهم من غاية الجود والكرم مع ثبوت الرواية فيهما بالاتفاق وثبوت ان السائل عنهم في الليالي الثلاث انما كان جبرئيل عليه السلام قد جاءهم امتحانا من الله تعالى ونعم
ما قال الحصكفي في الرد على امثال ذلك جشا نشد قوم اتى في مدحهم هل اتى ما شك في ذلك الا ملحد قوم لهم في كل ارض مشهد لا بل
لهم في كل قلب مشهد واما ما توهمه من منافاة قوله تعالى ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو الآية لذلك فمدفوع بان العفو كما فسره ما ذكره الناصب
منسوخ بافضل المال والمحبوب منه بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا رواه من قوله خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى
معارض بقوله عليه السلام خير الصدقة جهد المقل ولو سلمنا عدم ذلك فنقول انما يلزم المنافاة لو لم ينفق علي عليه السلام معه في الصدقة على ذلك الوجه واما اذا التزم
صاحب العيال بما وجب عليه من النفقة وهم باختيارهم آثروا اليتيم والاسير والمسكين على انفسهم باعطاء كل واحد منهم حصته وقوتهم فلا منافاة كما

لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع عشر قوله تعالى والذي جاء بالصدق وصدق به المرسلون روى الجمهور عن مجاهد قال هو علي
ابن ابي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول اجمع اهل السنة على ان الاية نزلت في ابي بكر الصديق وان صح نزولها في علي المرتضى فهو من فضائله
ولا يدل على النص انتهى واقول قد نقل صاحب كشف الغمة الرواية التي ذكرها المصنف عن الحافظ ابي بكر موسى بن مردويه وروى الحافظ ابو نعيم عن ابي جعفر ع
واما نزولها في شان ابي بكر كما ادعاه الناصب فهو شيء قد تفرد به فخر الدين الرازي لمجرد ملاحظة مناسبة التصديق المذكور في الاية لما وضع اولياء
ابي بكر من لقب الصديق عليه وهذا داب الرجل في تفسيره كثير من الايات كما لا يخفى على المتتبع البصير ولا يتبدل مثل خبر ولو جاء لوا ابنان بوجود هذه
الرواية في شيء من كتب المتقدمين على الرازي لا استماع كذب من لا يرجوا بلخص حينئذ ومن وقاحة الرازي انه لم يكتف في ذلك بالكذب على الله
حتى وضع ذلك على لسان علي ع قصدا به سد باب تجويز الناظرين كون ذلك واردا في علي ع ثم لدفع التهمة التي غلبت على ظن الخائف نسب
ذلك الى المفسرين على الاجمال ولكن الذكي الفطن لا يخفى عليه حقيقة الحال ويدل على عدم ورود الرواية في شان ابي بكر وعلى وصول الرواية الدالة
على ان المراد بالاية هو علي ع الى الرازي ما ذكره بعد ذلك حيث قال ان هذا يتناول اسبق الناس الى التصديق وقد اجمعوا على ان الاسبق الافضل
اما ابو بكر واما علي لكن هذا اللفظ على ابي بكر اولى لان عليا ع كان وقت البعث صغيرا فكان كالولد الصغير الذي يكون في البيت ومعلوم ان اقدامه على
التصديق لا يفيد مزيد قوة وشوكة في الاسلام فكان حمل اللفظ على ابي بكر اولى انتهى ووجه دلالته على ما ذكرنا من الامرين انه لو كان هناك
رواية في شان ابي بكر لما احتاج الى التكلف لاستدلال اولا الى ذكره علي ع منه ولو على سبيل الاحتمال على ان الاستدلال المذكور كسابق تشكيكاته ظاهر
البطلان لان درجة النبوة اعلى من مرتبة الاسلام واذا جاز نبوة الصبي كان صحة ايمانه اجوز وقد قال في شان يحيى واتيناه الحكم صبيا وفي حكاية
عن عيسى في صباه اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وقال في شان يوسف ع في حال صباه وعند القائه في غيابت الجب واوحينا اليه لتنبئنهم
بامرهم هذا وهم لا يشعرون وقال سبحانه ففهمناها سليمن وكلا اتينا حكما وعلما وكان عمره عند ما جعل نبيا احد عشرة سنة وان جاز ان
يكون الصبي صالحا للنبوة فلو جاز ان يكون صالحا للايمان بطريق اولى وايضا كان الاولى ان تولد مؤمنا وفي فطرة الاسلام انه من لا انه تولد
عليه فكذا في علي ع لانه تولد في حضرة الرسول ص ولم يعبد صنما قط لكن ابو بكر قد عبد الاصنام اذ بدء اربعين سنة من عمره فكان عليه الاثام ما
بعده ما لم يكن مؤمنا وايضا عند اصحابنا ان عليا ع حين امن بالنبوة كان عمره خمسة عشر سنة وقيل اربعة عشر والروايات قد جاءنا ابهم من طريق الخصم كذ
ذلك شارح الطوالع عن صحاح في شرحه والفاضل في شرحه للمصابيح قال ذكر الحسن البصري ان عمره ع كان خمسة عشر سنة حين اسلامه وانما شارح الطوالع فروى اربعة
عشر سنة وهذا على ما جاء في صحيح البخاري وقد تجاوز البلوغ لانه روى عن المغيرة انه قال احتلمت وانا ابن اثنتي عشرة سنة وايضا فقد روى ان النبي ص دعا الى
الاسلام الا من يصح منه ذلك كما قال له المامون حين ناظر بالفقهاء وايضا قد صح انه ع كتب الى معوية ابياتا من جملتها قوله سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما
ما بلغت اوان حلمي ولم ينكر عليه معوية مع عداوته وبغضه فكيف يزيد عليه الرازي وهو من جملة شيعته في ذلك وايضا مرجع الاسلام الى التصديق بما جاء به النبي
وانه رسول الله وذلك من التكاليف العقلية ومعلوم ان التكليف بالعقليات انما يتوقف على كمال العقل وان كان الرجل ابن خمس سنين او خمس عشر سنة وعلي ع
قد كان كامل عقله حين اسلم والبلوغ انما هو شرط في التكاليف الشرعية الفرعية على انه لا يمتنع ان يكون من خصائصه لو كان صبيا صحة اسلامه صغيرا
كما انه طالع اللوح المحفوظ في حال رضاعه ع على ما سبقت الاشارة اليه من كلام ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح البخاري وبالجملة يجوز اختصاصه ع بمزيد
فضيلة في الخلقة وحصول البلوغ الشرعي قبل العدد وما ذاك بعجب منه ع فانه مظهر العجائب ومنبع الغرائب قال المصنف رفع الله درجته العشرون
قوله تعالى هو الذي ايدك بنصره وبالمؤمنين عن ابي هريرة قال مكتوب على العرش لا اله الا الله وحده لا شريك له محمد عبدي ورسولي ايدته بعلي ابن ابي طالب ع
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول جاء هذا في روايات اهل السنة ولا شك ان عليا من افضل المؤمنين ومن خلفائهم وائمتهم ولما كان رسول الله
مؤيدا بالمؤمنين كان تاييده بعلي من باب الاولى ولكن لا يدل على نص المدعى واقول لا يخفى ما في كلام الناصب اللئيم من التمويه وذلك لان كلام المصنف في
تحرير الشاهد الذي تشترك فيه سائر المؤمنين على ما توهمه الناصب بل في كتابة اسمه ع بوصف تاييده للنبي ص على العرش الاعظم في ازل الازال وهذا يدل
على الافضلية التي هي من جملة مثبتات الامامة مع ان ما اعترف به من كونه ع ادخل في جميع المؤمنين الذين ايد النبي ص كاف في ثبوت المدعي كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته الحادي والعشرون قوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى الجمهور انها نزلت في علي ع انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ظاهر الاية انها في كافة المؤمنين ولو صح نزوله في علي ع يكون من فضائله ولا دلالة لها على النص المدعى انتهى
واقول ظهر مما ذكرناه انه لو كان مراده كافة المؤمنين لقال حسبك الله والمؤمنون فلما قيد بمن اتبعك منهم دل على المراد الخصوص واما صحة الحديث فكفى
فيه كونه مرويا من طريق اهل السنة وقد ذكرها صاحب كشف الغمة عن كتاب عز الدين عبد الرزاق المحدث الحنبلي واما وجه الدلالة على المدعي فهو ان الله
لما حصر كفاية الشر عن النبي ص في جنابه سبحانه وفي علي ع وكذا حصر اتباع النبي ص فيه ع بمقتضى الرواية دل ذلك على افضليته عن سائر المؤمنين فيكون امير المؤمنين
قال المصنف رفع الله درجته الثاني والعشرون قوله تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه قال الثعلبي نزلت في علي ع انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ذهب المفسرون الى انها نزلت في اهل اليمن قيل لما نزلت هذه الاية سئل رسول الله ص عن هذا القوم فضرب بيده على ظهر سلمان وقال هو وقومه
الظاهر انها كانت نازلة لقوم لم يؤمنوا بعد لدلالة سوف ياتي الله مع ان هذا او علي ع كان ممن اتاه الله من اول الاسلام فكيف يصح نزولها في ارسلنا

وهو لا يدعو الى الاسلام

فهو

فهو من مصابيله ولا يدل على النص المدعى اصلا وأقول من مع علي انها نزلت في اهل اليمن كفخر الدين الرازي والقاضي البيضاوي فقد اسند بما رواه الحاكم
لما نزلت هذه الاية اشار الى ابي موسى الاشعري وقال هم قوم هذا واقول فيه بحث لانه ان اراد باهل اليمن من انتسب الى بلاد اليمن ولو لم يكونوا من الاشعرية
كطائفة همدان فهم لم يجاهدوا الا مع علي ع في حروبه كما نعلم من كتاب السير والتواريخ وان اراد الاشعرية كما يقتضيه سياق الرواية فهم ايضا لم يذكروا مقاتلة
اهل الردة في زمان ابي بكر اللهم الا ان يراد بهم قال بعضهم كابي موسى ظاهرا مع علي ع في حرب صفين مع القاسطين المرتدين وح يتحد مآلها مع الرواية المتضمنة لكون
الاية في شأن امير المؤمنين ع واما من يراد ان قيل المراد بهم سلمان او ذووه كما وقع في الكشاف وتفسير البيضاوي ففيه ان المتبادر من ذويه اي اصحاب سلمان مولانا
امير المؤمنين علي ع وشيعة اهل البيت ع لكونه منهم بمقتضى قوله ع سلمان منا اهل البيت وايضا من المعلوم ان سلمان لم يشهد محاربة شيء من اهل الردة وكذا
لم يظهر من ذويه على تقدير ان يراد بهم اهل الفرس مجاهدة مع اهل الردة في زمن ابي بكر فيتعين الحمل على ما ذكرنا وح يتحد ايضا مآل هذه الرواية مع ما رواه
الثعلبي والامامية من انها نزلت في شأن علي ع في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين ولا يقدح في ذلك ان سلمان لم يبق الى زمان قتال الطوائف الثلثة
ولم يجاهد معهم اذ يكفي في صحة نسبة الفعل الى جماعة صدوره من اكثرهم سيما وقد كان سلمان ساكن مداين وتزوج هناك من بني كنده وحصل له اولاد
وكانوا في خدمة امير المؤمنين ع في بعض حروبه فكان النبي ص لما لاحظ ان حسن صنيع الابناء يكون من زكاء طينة الاب نسب فعل الابناء اليه رضي الله قال
الشيخ الموحد محيي الدين العربي في الفتوحات المكية ولما كان رسول الله ص عبدا محضا قد طهره الله واهل بيته تطهيرا واذهب عنهم الرجس وهو كل ما يشينهم فان الرجس
هو القذر عند العرب هكذا حكى الفراء قال الله تع انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فلا يضاف اليهم الا مطهر ولا بد ان يكون
كذلك فان المضاف اليهم هو الذي يشبههم فما يضيفون لانفسهم الا من له حكم الطهارة والتقديس فهذه شهادة من النبي ص لسلمان الفارسي
بالحفظ الالهي والعصمة حيث قال فيه رسول الله ص سلمان منا اهل البيت وشهد الله لهم بالتطهير وذهاب الرجس عنهم واذا كان لا ينضاف اليهم الا مطهر
مقدس وحصلت العناية الالهية بمجرد الاضافة فما ظنك باهل البيت في نفوسهم فهم المطهرون بل هم عين الطهارة ثم قال وهم المطهرون بالنص فسلمان
منهم بلا شك وارجو ان يكون عقب علي وسلمان يلحقهم هذه العناية كما لحقت اولاد الحسن والحسين وعقبهم وموالي اهل البيت فان رحمة الله واسعة
ثم قال فما ظنك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيدهم الواقفين عند مراسمه فشرفهم اعلى واتم وهؤلاء هم اقطاب هذا المقام ومن
هؤلاء الاقطاب ورث سلمان شرف مقام اهل البيت فكان رض من اعلم الناس بما لله على عباده من الحقوق وما لانفسهم والخلق عليهم من الحقوق واقواهم
على ادائها وفيه قال رسول الله ص لو كان الايمان بالثريا لناله رجال من فارس واشار الى سلمان الفارسي انتهى ومن اللطائف قوله ص لابي موسى هم
قوم هذا ولم يدخله في هذا الحكم لعلمه ص بسوء عاقبته وانحرافه عن علي ع لكن جماعة من اكابر اهل اليمن واشرافهم وافرادهم الذي يعد كل واحد منهم
بالف من قبيلة كانوا من شيعته ومن جملتهم طائفة همدان باسرهم واويس القرني الذي شهد بين يديه ع في وقعة صفين رض وقوله ص لسلمان رض
هذا وذووه يحتمل قومه تبعا له في هذا الحكم وعبر عن قومه بذويه اشارة الى ان من اتصف به من معرفة الولاية ومتابعة من فرض الله متابعته فهو
منه وليدخل تحت هذا الحكم والا فلا هذا وقد ذكر فخر الدين الرازي القول بنزول الاية في شأن علي ع ايضا لكن جسر فيه على الامامية
بالتشكيكات الناشية عن العصبية رأينا ان نذكر كلامه مع ما يتوجه عليه من الشناعة والملام صونا للناظرين القاصرين عن الوقوع في مواقع
الشكوك والاوهام فنقول قال وقال قوم نزلت في علي ع ويدل عليه وجهان الاول انه ع لما دفع الراية الى علي ع يوم خيبر قال لادفعن الراية
الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الاية والوجه الثاني انه تع ذكر بعد هذه الاية قوله انما وليكم
الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهذه الاية في حق علي ع فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذا
جملة الاقوال في هذه الاية ولنا في هذه الاية مقامات الاول ان هذه الاية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره
ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي بن ابي طالب ع فنقول
لو كان كذلك لجاء الله تع بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل قوله تع ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم
الى اخر الاية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تع يأتي بقوم يقهرهم ويبطل شوكتهم فلو
كان الذين نصبوا ابا بكر للخلافة كذلك لوجب بحكم الاية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل الامر بالضد فان
الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالتهم ومذهبهم وهذا كلام ظاهر لمن انصف
المقام الثاني انا ندعي ان هذه الاية يجب ان يقال انها نزلت في حق ابي بكر والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر
هو الذي تولى محاربة المرتدين على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ص لانه لم يتفق له محاربة المرتدين ولانه تع قال فسوف يأتي الله
بقوم وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان
موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى
الاية ان الله تع سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحرب وابو بكر وان كان موجودا في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك
الوقت بالحرب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول ص ولا يمكن ايضا ان يكون المراد هو علي ع لان عليا رض

[margin: [illegible]]

[margin: ما ذكره الشيخ العربي في عصمة ائمة اهل البيت ع بل في عصمة اعقابهم من السادات بل في عصمة سلمان الفارسي رض واعقابه ١٢]

[margin: اعقب علي ع من غير فاطمة ع القرينة قوله كما لحقت اولاد الحسن الخ ١٢ منه]

[margin: انحراف ابي موسى الاشعري]

[margin: بما اتصف به]

[margin: المقام ٢]

لم يتفق له قتال مع أهل الردة فإن قالوا لم لا يجوز أن يقال إنهم لم يتفق له قتال مع أهل الردة لأن كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الأول
أن اسم المرتد إنما يتناول من كان تاركا للشرائع الإسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان أحد يقول إنما يحاربهم لأجل أنهم خرجوا عن
الإسلام وعلي عليه السلام لم يسمهم بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي عليه السلام الثاني لو كان كل من نازعه في الإمامة كان مرتدا لزم
في أبي بكر وفي قومه أن يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لوجب بحكم ظاهر الآية أن يأتي الله بقوم يقهرونهم ويردونهم إلى الدين الصحيح ولما لم يوجد ذلك
البتة علمنا أن منازعة علي في الإمامة لا تكون ردة وإذا لم تكن ردة لم يمكن حمل الآية على علي عليه السلام لأنها نازلة فيمن يحارب المرتدين ولا يمكن أيضا أن يقال
إنها نازلة في أهل اليمن أو في أهل فارس لأنه لم يتفق لهم محاربة مع المرتدين وبتقدير أن يقال اتفقت لهم هذه المحاربة لكنهم كانوا رعية وأتباعا وأذنابا
فكان الرئيس المطاع الآمر في تلك الواقعة هو أبو بكر ومعلوم أن حمل الآية على من كان أصلا في هذه العبادة ورئيسا مطاعا فيها أولى من حملها على الرعية
والأتباع والأذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر أن هذه الآية مختصة بأبي بكر الوجه الثاني في بيان أن الآية مختصة بأبي بكر هو أنا نقول هب أن عليا
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة أبي بكر مع المرتدين كانت أعلى حالا وأكثر موقعا في الإسلام من محاربة علي عليه السلام مع من خالفه في الإمامة وذلك لأنه
علم بالتواتر أنه عليه السلام لما توفي اضطربت الأعراب وتمردوا وأن أبا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبعة من المرتدين وهو الذي
حارب مانعي الزكاة فلما فعل ذلك استقر الإسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته أما لما انتهى الأمر إلى علي عليه السلام فكان الإسلام قد انبسط في الشرق والغرب
وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الإسلام مستوليا على جميع الأديان والملل فثبت أن محاربة أبي بكر أعظم تأثيرا في نصرة الإسلام وتقويته من محاربة علي عليه السلام ومعلوم
أن المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون في تقوية الدين ونصرة الإسلام ولما كان أبو بكر هو المتولي لذلك وجب أن يكون هو المراد بالآية المقام الثاني
في هذه الآية هو أنا ندعي دلالة هذه الآية على صحة إمامة أبي بكر وذلك لأنه لما ثبت بما ذكرنا أن هذه الآية مختصة به فنقول إنه تعالى وصف الذين
أرادهم الله بهذه الآية بصفات أولها أنه يحبهم ويحبونه فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله يحبهم ويحبونه وصف لأبي بكر ومن وصفه الله
بذلك يمتنع أن يكون ظالما وذلك يدل على أنه كان محقا في إمامته وثانيها قوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين وهو صفة أبي بكر أيضا للدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض أنه عليه السلام قال أرحم أمتي بأمتي أبو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار
ألا ترى أنه في أول الأمر حين كان الرسول في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن الرسول وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي
بأحد من جبابرة الكفار وشياطينهم وفي آخر الأمر يعني وقت خلافته كيف لم يلتفت إلى قول أحد وأصر على أنه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكاة حتى آل
الأمر إلى أن خرج إلى قتال القوم وحده حتى جاء أكابر الصحابة وتضرعوا إليه ومنعوه من الذهاب ثم لما بلغ بعث العسكر إليهم انهزموا وجعل الله ذلك مبدأ
لدولة الإسلام فكان قوله أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين لا يليق إلا به وثالثها قوله يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم
فهذا مشترك فيه بين أبي بكر وعلي إلا أن حظ أبي بكر فيه أتم وأكمل وذلك لأن مجاهدة أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث وهناك الإسلام كان في غاية
الضعف فكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله بغاية وسعه وأما علي فإنه إنما شرع في الجهاد يوم بدر وأحد وفي ذلك الوقت كان
الإسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت أن جهاد أبي بكر كان أكمل من جهاد علي من وجهين أحدهما أنه كان متقدما عليه في الزمان فكان أفضل لقوله
تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل والثاني أن جهاد أبي بكر كان في وقت ضعف الرسول وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بأبي بكر لأنه متأكد بقوله ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة وقد بينا أن هذه الآية في أبي بكر ومما يدل
على أن جميع هذه الصفات لأبي بكر أنا بينا بالدليل أن هذه الآية لا بد وأن تكون في أبي بكر ومتى كان الأمر كذلك كانت هذه الصفات لا بد وأن تكون صفات
لأبي بكر وإذا ثبت هذا وجب القطع بصحة إمامته إذ لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به فإن قيل لم لا يجوز أن يقال إنه كان
موصوفا بهذه الصفات حال حياة الرسول ثم بعد وفاته لما شرع في الإمامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا باطل قطعا لأنه تعالى قال فسوف
يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فأثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال إتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله له بكونه
موصوفا بهذه الصفة حال محاربته مع أهل الردة وذلك هو حال الإمامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على صحة إمامته أما قول الروافض إن
هذه الآية في حق علي بدليل أنه عليه السلام قال يوم خيبر لأعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا
الخبر من باب الآحاد وعندهم لا يجوز التمسك به في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم وأيضا إن إثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن أبي بكر وبتقدير أن يدل على ذلك لكنه لا يدل
على انتفاء ذلك المجموع عن أبي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن أبي بكر لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل
بدليل الخطاب فأما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وأيضا فهو تعالى إنما أثبت هذه الصفة المذكورة في هذه الآية حال اشتغاله بمحاربة
المرتدين بعد ذلك فهب أن تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولأن ما ذكرناه تمسك
بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالآحاد ولأنه معارض بالأحاديث الدالة على كون أبي بكر محبا لله ولرسوله وأن الله يحبه ويرضى عنه قال تعالى في حق أبي بكر ولسوف
يرضى وقال عليه السلام إن الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لأبي بكر خاصة وقال ما صب الله في صدري شيئا إلا وصببته في صدر أبي بكر وكل ذلك يدل على أنه كان
يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وأما الوجه الثاني وهو قولهم الآية التي بعد هذه الآية دالة على إمامة علي فسنذكر الكلام فيه إن شاء الله تعالى عند تفسيرها

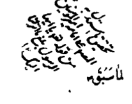
عند

هذا الموضع من البحث والله اعلم انتهى كلام الرازي واقول يتوجه عليه انظار اما اولا فلما اورده النواصب على قوله وكان كذلك لجاء الله تعالى بقوم
يحاربهم الخ بان لناصر مذهب الشيعة ان يقول لما يحتمل انه تعالى لا يجئ بقوم يحاربهم ولعل المراد بخروج المهدي وظهوره لان محاربة مرتدين بدين الاولين هي
محاربة الاوائل ثم انه مع كونه شاهدا ظاهرا او باطنا كما هو مصرح به في اخر تفسير عبرتهم في ذلك خاف عن المتعصبين من اهل نحلته فعندنا بانه هذا
انما ذكرته بطريق المنع لا لاجل العصبية والميل عن اعتقاد ارتداد الصحابة الكرام او نطقع والله اعلم انتهى واعترض عليه بعض الناظرين بان الحق
ما قاله ناصر الاسلام والامام العلامة فخر الدين الرازي وما ذكره هذا الفاضل نصرة للشيعة كلام فحش شنيع لا يليق باحد من اهل الديانة وليت شعري
ما ذا يفيد محاربة المهدي في اخر الزمان بعد ذهاب اكثر ايام الدنيا وانقضاء عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم وظهور امارات القيامة ثم انه لم يثبت
انه يخرج لذلك انتهى واقول بل الحق ما اجراه الله تعالى على لسان ناصر الشيعة مع كونه من المخالفين لان الاتيان والانتقام بعد عصر الصحابة والتابعين لو يكن
انما هو شاهد لما ورد لانه لو لم يحضر هذا الحد منهم ولكن قد تقرر عند الشيعة بناء على اصل الرجعة الثابت بالكتاب والسنة انه يرجع الى الدنيا عند ظهور
المهدي جماعة من هؤلاء الصحابة المرتدين فيا بينهم المهدي وينتقم منهم اشد الانتقام ويؤيد ما ذكره شيخ الموحدين في الباب الثلاث مائة والستين بعد
من كتاب الفتوحات المكية عند ذكر صفات المهدي وعلامات ظهوره حيث قال ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله من ولد فاطمة يواطئ اسمه اسم رسول الله
جده الحسين بن علي بن ابي طالب يبايع بين الركن والمقام يشبه رسول الله في الخلق بفتح الخاء وينزل عنه في الخلق بضم الخاء اسعد الناس به اهل الكوفة يعيش
خمسا او سبعا او تسعا يضع الجزية ويدعو الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الارض ولا يبقى الا الدين الخالص اعداؤه مقلدة العلماء اهل الاجتهاد لما يرونه من
الحكم بخلاف ما ذهبت اليه ائمتهم فيدخلون كرها تحت حكمه خوفا من سيفه يفرح به عامة المسلمين اكثر من خواصهم يبايعه العارفون من اهل الحقائق
عن شهود وكشف بتعريف الهي له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ثم قال بعد ورقة ولولا ان السيف بيده لافتى الفقهاء بقتله كما فعل الحنفية
والشافعية فيما اختلفوا فيه ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان بل يضمرون خلافه ويعتقدون في ذلك الحكم
منهم يعتقدون فيه انه على ضلالة في ذلك الحكم لانهم يعتقدون ان اهل الاجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقي مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم
احدا له درجة الاجتهاد واما من يدعي التعريف الالهي بالاحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال لا يلتفتون اليه انتهى واما ثانيا فلان
قوله لو كان كذلك لجاء الله بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق الخ مردود بانه لا دلالة للاية على ان الله تعالى ياتي بقوم يحاربون المرتدين
ويقهرهم بالسيف والسنان كما اشعر به كلام هذا المسمى بالامام وانما صريح مدلول الاية انه ياتي في مقابل المرتدين بقوم راسخين في الدين مؤيدين بالحق
واليقين اعم من ان يقع بينهما قتال ام لا فيجاز ان ياتي الله تارة بقوم ينصرون الدين ويقاتلون المرتدين بالسيف والسنان وتارة بقوم منصورين بالحجة
والبرهان نعم لما حمل اهل السنة الاية على ذلك اجاب الشيعة على سبيل مجاراة الخصم بانه يجوز ان يكون المراد بها عليا على هذا النقدير لانه
قاتل المرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين فقوله فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله ياتي بقوم يقهرهم ويبطل
شوكتهم مردود كما ترى وكذلك قوله لوجب بحكم الاية ان ياتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم لما عرفت ان حكم الاية اعم من ذلك لانه لا
ان يراد بقهرهم وابطال مذهبهم اقامة الحجة والبرهان دون استعمال السيف والسنان وهذا حاصل بحمد الله تعالى للشيعة ايدهم الله منصورين في سائر الازمنة
ولهذا ترى هذا المسمى بالامام قد هاج عقله وهاج بقلة واختل كلامه وانحل نظامه عند تكلمه ههنا في رد استدلال الشيعة بهذه الاية حيث
فسود ورقة كاملة هكذا وجلها شتم ... وهو يعلم انه محجوج لكن هوى الاصول الفاجرة يحمله على سوء المكابرة واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
الشيعة بالضد يدل على انهم لم يعرف معنى الضد اذ المضادة انما يتحقق لو حكموا بارتداد الشيعة من حيث مخالفتهم لهم في مسئلة الامامة ولم يحكم
بذلك هذا الرجل ولا احد من اهل نحلته وكيف يقولون بذلك مع ان مسئلة الامامة عندهم من الفروع كما مر والمجتهد المخالف في شيء من الفروع
وكذا مقلده لا يكون فاسقا فضلا عن ان يكون مرتدا غاية امر الشيعة ان يكونوا قوما مقهورين مسلوبين في زمانهم من اهل الردة بنظر
خصوا امامهم ودنوا الوقت الذي وعدهم الله بقوله فسوف ياتي الله بقوم الاية ولهذا قال الشيخ ابن العربي ان اسعد الناس به ... الامام المهدي هو
شيعته لكونه كما مر ... واما قوله ان الشيعة ممنوعون عن اظهار مقالاتهم ممنوع ولو سلم فقد جرت عادة الله على ابقاء مقالاتهم وحججهم الى
الملحد المرتدين نصرة للدين المبين كما اوصل هذه المقالة ونحوها الى فخر الدين وفاء بما وعده بقوله وكان حقا علينا نصر المؤمنين واما
رابعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من المقام الثاني من ان ما نكروا هو الذي تولى محاربة المرتدين غير مسلم وما شرحه سابقا انما لا ينشرح به
صدر من له قلب وذلك لانا لا نسلم ان الذين ارتكب ابو بكر قتالهم كانوا من اهل الردة ممن ان عدهم ابو بكر واصحابه من اهل الردة كانوا قسمين
لم يؤمن قط كاصحاب مسيلمة وسجاح فهؤلاء كانوا كفارا حربيين لم يسلموا فاطلاق الارتداد عليهم مخالف للعرف واللغة والثاني قوم
منعوا الزكوة من ان يدفعوها الى ابي بكر وفرقوها على فقراء قومهم لاعتقادهم عدم استحقاق ابي بكر للخلافة وان المنصوص عليه هو علي
كما مر تفصيله فهذا لا يوجب ارتدادهم عن الدين كما لا يخفى واما خامسا فلان ما ذكره في الوجه الاول من الجواب عن الالزام اللازم له من ان القوم
الذين قاتلهم ابو بكر من اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال ظاهر البطلان لان تشبثهم من سموهم مرتدين كانوا مسيلمة وسجاح وهم كانوا في زمان
النبي وقد تنبئ بنو حنيفة كان مالك بن نويرة وهو كان من اصحابه وكذا الكلام في بني كندة فان رئيسهم كان اشعث بن قيس الذي صار صهرا لابي بكر

كلام الشيخ في المهدي الموعود عليه السلام

بالسيف

لما سبق



بعد حكمه بارتداده واما سادسا فلانه يتوجه على ما ذكره من الوجه الثاني انه ان اراد بالقدرة والتمكن من الحرب الاستقلال فيه فهو حق لابي بكر وتمكنه بنفسه
فهو لم يكن بل اتخاذ داعيا اقل من ذلك يفهموا انما كان برفقته مع عسكر الرسول كصاحبة الحجر الموضوع بجنب الانسان بل الدون حالا لانه كان يفر من الحرب لا يفر والا ان اراد
التمكن والقدرة بمعونة غيره من المهاجرين والانصار فهذه القدرة كانت حاصلة للنبي مع زيادة لان القوم وهم ابو بكر وجماعة المهاجرين والانصار الذين
قاتلوا المرتدين باشارته كانوا موجودين في زمان النبي حاضرين في خدمته فما معنى تخصيص الله تعالى انذاره للمرتدين بما بعد زمان ذلك القوم بعد النبي
كما تقتضيه سياق الكلام على ان هذا التوجيه لا يتمشى بالنسبة الى قتال مانعي الزكوة فان المنع منهم لم يتحقق في زمان نزول الاية حتى يتفطن بوان ابا
لم يكن في ذلك الزمان قادرا مستقلا في قتالهم فان القدرة والاستقلال على شيء فرع وجوده كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من ان اسم المرتد انما يتناول
من كان تاركا للشرائع الاسلام اه مردود بان الناكثين والقاسطين والمارقين كانوا عند الامامية مرتدين لانكارهم للاصل الخامس من اصول الشرائع
وهي الامامة وقد مر بيانا اصالة هذه المسئلة في اوايل هذا الباب فتذكروا واما ثامنا فلان قوله وما كان احد يقول ان عليا انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام
ان اراد انه احد من اهل السنة يقول فمسلم ووجهه ظاهر لانهم قرروا ان الامامة من الفروع كما مر لكن هذا لا يقوم حجة وان اراد ان عليا وشيعته القائلين
بان الامامة من الاصول يقولوا ايضا لذلك فمم والسند ما روي عن علي عم من نزول يوم الجمل ما قوتل اهل هذه الاية حتى اليوم ويؤيده ما روي في صحيح البخاري
ومسلم من حديث الحوض المشتمل الدال على ارتداد بعض جماعة من الصحابة وسنذكرها انشاء الله بعد ذلك في الموضع اللائق بهما وستنتهي انشاء الله تعالى في تحقيق
حد الصبر على شيء مما نطلع به على النظر الثاني ومنهم الله سبحانه في هذه الاية بالمحبة التي اشتق منها اسم حبيبه لنطلع على حقيقة النسبة التي هي بين النبي
والولي ويظهر للناس ان انكار الامامة كانكار النبوة وانكار النبوة كانكار الالوهية فعلم ان معرفة الامام والاعتراف بحقه شطر الايمان ولولا
ذلك لم يحكم الله سبحانه على منكرها بالارتداد ما تحصل معنى الاية وجعل لمن نكرها وارتد بذلك عن الاسلام ما بانه بقوم يعرفون صاحبها ويعرفون
بحقه يحبهم الله ويحبونه لمحبتهم اياه والقيام بمودته والبراءة من اعدائه اللهم اجعلنا من زمرة الذين انعمت عليهم بمحبة اوليائك والبراءة من اعدائك
انك على كل شيء قدير وبالاجابة والتفضل حقيق وجدير واما تاسعا فلان ما ذكره في الوجه الثاني من انه لو كان كل من نازع في الامامة كان مرتدا لزم
فقد عرفت جوابه سابقا فيما ذكرناه ونقلنا عن النيشابوري واما عاشرا فلان ما ذكره في بيان كون محاربة ابي بكر اعلى حالا مع المرتدين مردود بان ذلك
فرع ثبوت ان محاربته كانت مع المرتدين وقد عرفت بطلانه وايضا كيف يكون ذلك اعلى حالا مع ان عليا جاهد المرتدين من اكابر قريش الذين كانوا
ذوي الشوكة والعدة بنفسه وابو بكر كان قاعدا في قعر البيت يبعث جماعة من اصحاب النبي الى قتال المحدود لين من اعراب البادية الذين كان ضعفهم ظاهرا
كقوة الاصحاب وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما واما الحادي عشر فلان قوله لما فعل ابو بكر ذلك استقر الاسلام اه ممنوع وانما استقر بذلك
امامته وسلطنته لانهم كانوا ينكرون امامته ويتوقفون في دفع الزكوة اليه كانوا يثورون عليه بذلك القبايل بل يقولون ان الامامة حق اهل البيت
دونه كما مر واما الثاني عشر فلان قوله ولما انتهى الامر الى علي عم وكان الاسلام انبسط اه مدخول بان المنبسط انما كان اسلام العوام واما الخواص
من قريش ومن وافقهم وهم العمدة في حصار الاسلام فالمفروض انهم ارتدوا بعد النبي فكان الخطب بهم اجل واعظم وقتالهم اشد واصعب كما لا يخفى على
من طلع على تفاصيل حرب الجمل وصفين وما ظهر فيها من تراكيش من المدار المرتدين واما الثالث عشر فلان قوله لانه لما ثبت بما ذكرناه ان هذه الاية
مختصة وقوله فلما ثبت ان المراد بهذه الاية ابو بكر ثبت اه مجاب بما هو مثل ثبت العرش ثم انقش وكذا الكلام فيما ذكره في الصفة الثانية ولما
الرابع عشر فلان استفاضة الخبر الذي ذكره للتاكيد ممنوعة ومن العجايب الخبر الذي نقله الشيعة الزاما لهم من كتبهم المحكوم عليها بالصحة عندهم
يرد بانه من اخبار الاحاد وهذا الخبر الذي لم يتبع عنه في تلك الكتب عين ولا اثر يسمى مستفيضا ومن المضحكات قوله بعد ذلك ان ابا بكر كان يذب عن
الكفار في مكة فان النبي لم يكن يقدر على ذب الكفار ما دام في مكة فضلا عن ابي بكر ولهذا اذن لبعض المؤمنين بالمهاجرة الى الحبشة وهو بنفسه هرب
الى الغار ومنه الى المدينة ولو نزل على الانصار نعم لم يكن احد من قريش يتعرض لابي بكر لعلمهم بنفاقه ولانه كان معلم صبيانهم في الجاهلية واكثر
شبانهم كانوا تلامذته فيستحيون رعاية لحق التعليم ولان وجوده وعدمه كان سواء في مقام الاباء والتسليم واما الخامس عشر فلان قوله لكنه
لم يلتفت الى قول واحد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة اه مدفوع بان عدم التفاته في ذلك الى قول احد واصراره فيه انما كان ناشيا
من ان انكارهم يوجب الاخلال في خلافته ولينتج هذا ما يوجب نقصه وكذا الكلام في اظهاره الخروج الى قتال القوم وعزمه لان اظهار ذلك انما
كان اعتمادا منه على غلبة ظنه بان الاصحاب يمنعوه عن الخروج او لتيقنه انه لو خرج لخرج معه اكثر المهاجرين والانصار لا بد لانهم ما طاعوه وصوبوا
خلافته وكان واثقا بان الامر الذي حصل الى خالد بن الوليد مع سرية خفيفة يحصل منه مع الوف من المهاجرين والانصار من غير احتياج الى القتال
واما السادس عشر فلان ما ذكره من ان قولهم يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم مشترك بين علي وابي بكر فغير مسلم فان الخوف من لومة اللائم
لم يكن متوهما في قتال من ارتد من العرب في زمان ابي بكر حتى يوصف فاعله بعدم الخوف من ذلك انما كان يتوهم في قتال الناكثين والقاسطين والمارقين
الذين كان فيهم كثير من اصحاب سيد الانام ومن المتظاهرين بالاسلام كيف وفي الطائفة الاولى طلحة وزبير من اكابر المشهورين بالصحبة وفيهم
عايشة زوجة رسول الله وفي الطائفة الثانية معوية خال المؤمنين ومعه ثلثة عشر طايفة من طوايف قريش مع الاهل والاولاد ولو ان
اكثرهم انهم كانوا من الصحابة واما الفرقة الثالثة وهم الخوارج وكانوا في اعداد الصلحاء واهل القران فكان محل اللوم ولكن ما كان لوم صاحبه

يخافون

يخافون من لومة لائم كان لانهم كانوا على الحق فلا يخافون غير الله ومن المضحكات نسبة الجهاد الى ابى بكر ثم فى اول بعث النبى صلعم وفى زمان اقامته
بمكة اللهم الا ان يراد به ذلك الجهاد انكاره للكفار بقلبه وهذا انهض فى محل المنع عندنا واما التاسع عشر فلان قوله واما على فانما شرع فى الجهاد
يوم بدر واحد وفى ذلك الوقت كان الاسلام قويا وكانت العساكر مجتمعة اه يدل على انه ورث الاضغان البدرية عن اسلافه من اهل الجاهلية
وذلك لان العساكر من المهاجرين والانصار كانوا فى يوم بدر ثلثمائة وبضعة عشر وقد علم ضعف عسكر الخصم بنفسه وقتل الباقى باقل الصحاب
مع الملائكة المسومين وكانوا فى احد اقل من ذلك وفى الاحزاب احتاجوا الى حفر الخندق والتحصن به الى ان فتح الله تعالى على يد على عليه السلام بقتل عمرو بن
عبد ود وقال فيه رسول الله صلعم لضربة على يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين وكذا الحال فى خيبر وحنين وقد فر ابو بكر فى هذه الوقائع كما يدل
عليه الاخبار وتشعر به كلام ابن ابى الحديد المعتزلى فى بعض الاشعار حيث قال وليس بنكر فى حنين فراره ففى احد قد فر خوفا وخيبرا ولو كان الاسلام
فى تلك الايام قويا بكثرة اهل الاسلام وقلة اهل الكفر فقد كان فرار ابى بكر بالغا غاية العار ونهاية الشنار بل كانت كبيرة مفضية الى النار واما الثانى
عشر فلان قوله ان ابا بكر كان منفقا على النبى فى الزمان فكان افضل لقوله تعالى لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل انما يتم لو ثبت انه قاتل
على وقد عرفت ان القتال ومبارزة الاقران لم يقع عن ابى بكر قط ولم يذكر له فى الاسلام جرح فضلا عن قتيل مدة حيوة رسول الله صلعم وبعد وفاته
وكذا قد عرفت بطلان ما ذكره فى الوجه الثانى من ان جهاد ابى بكر كان فى وقت ضعف الاسلام وستعرف ان نسبة الانفاق الى ابى بكر انما هى من موضوعات
اهل النفاق فكيف يلزم التفضيل واما التاسع عشر فلان ما ذكره فى الصنف الرابع مما لا يخفى وهنه على من يرجع الى ما ذكره فى موضع اسنده الى على
بقوله ولا ياتل اولوا الفضل منكم فانه ذكر فى تفسير هذه الاية تشكيكات ومغالطات لا يخدع بها الا ضعفاء اهل نحلته ولنذكرها للاختصار
وننبه على ضعفها لظهورها للرد والانكار عمدة ما بنى عليه هناك من المقدمات الفاسدة والدعاوى الكاذبة الكاسدة فنقول قال اجمع المفسرين
على ان المراد من قوله اولوا الفضل ابو بكر وهذه الاية تدل على انه كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم لان الفضل المذكور فى هذه الاية اما فى الدنيا
واما فى الاخرة والاول باطل لانه تعالى ذكره فى معرض المدح والمدح من الله بالدنيا غير جائز ولانه لو كان كذلك لكان قوله والسعة تكريرا
فتعين ان يكون المراد منه الفضل فى الدين فلو كان غيره مساويا له فى الدرجات فى الدين لم يكن هو صاحب الفضل لان المساوى للفاضل لا يكون فاضلا
فلما اثبت الله تعالى الفضل مطلقا غير مقيد بشخص دون شخص وجب ان يكون افضل الخلائق ترك العمل به فى حق الرسول صلعم فيبقى معمولا به فى حق الغير فان نقل
اجماع المفسرين على اختصاص هذه الاية بابى بكر قلنا من طالع كتب التفسير والاحاديث علم كون هذه الاية نازلة بالغا الى حد التواتر فلو جاز منعه لجاز
منع كل متواتر انتهى واقول يتوجه عليه اولا انا لا نسلم اجماع المفسرين من اهل السنة على ذلك فضلا على اتفاق مفسرى الشيعة معهم بل قد ذهب جماعة من اهل
السنة نصا على انها نزلت فى جمع من الصحابة حلفوا ان لا يتصدقوا على من تكلم بشئ من الافك ولا يواسوهم ويؤيده لفظة اولوا وصيغة الجمع وعلى تقدير
انه ورد فى قصة مسطح ومنع ابى بكر الصدقة عنه مع ان لفظ اولوا بصيغة الجمع عنه كما اشرنا اليه فلا يجوز ان يكون نزولها فى شان مسطح وصاحبه
وابى بكر والعرض وما الذى يجعل القضية منعكسة مع ظهور ان المفهوم الاصلى من الاية المواساة مع مسطح وسد خلته والرد على من خالف ذلك كما لا يخفى واما
قوله لو جاز منع هذا لجاز منع كل متواتر ففيه انه ان اراد تواتره لفظا فتوجه المنع عليه ظاهر لا مدفع له لان النقاد من اهل الحديث حصروا الاخبار المتواترة
لفظا فى الواحد والاثنين والثلث وان اراد به التواتر المعنوى فليس هنا روايات متعددة مستفيضة يكون القدر المشترك بينها متواترا فلا يثبت التواتر المعنوى وثانيا ان ما قاله
من ان الله تعالى ذكره فى معرض المدح ثم ولعله توهم هذا من الوصف العنوانى فى الفضل والسعة ولم يعلم ان مثل هذا الوصف قد يعرض لكافر الغنى الذى له فضل
حاجة وغنى وسعة بل قد يجتمع مع الذم فيقال ان القوم الفلانى مع كونهم من اولى الفضل والسعة يبخلون بما اتاهم الله تعالى وقد ثبت ان ابا بكر واضرابه من الاصحاب
مع ما نسب اليهم من المال والانفاق قد بخلوا عند نزول اية النجوى على تقديم صدقة بين يدى نجوى النبى صلعم حتى نسخ الاية فافهم وثالثا ان التنزيل العزيز الكريم
ومن العجب انه ذكر قبيل هذا الكلام ان معنى قوله ولا ياتل اولوا الفضل لا تقصروا فى ان تحسنوا وحمل الفضل على الاحسان والاعطاء ثم نسى ذلك بعد سطور
واصر فى ان المراد الفضل بمعنى زيادة الثواب او العلم مع ان لفظ هذين المعنيين لا يظهر لهما وجه هنا اذ كثير من اهل الفضل بمعنى زيادة الثواب
والعلم لا يقدرون على اتقاء صلة الرحم واقل من ذلك وكذا نمنع ان المدح من الله بالدنيا غير جائز كيف وقد وقع التمدح فى القرآن بقوله وكذلك مكنا
ليوسف فى الارض يتبوء منها حيث يشاء الاية الى غير ذلك فان التبوء فى الارض الذى هو من نعم الدنيا لو لم يكن ممدوحا لما مكن الله تعالى يوسف منه بل نقول
الاية لا تدل على فضيلة ابى بكر ولا تشتمل على فضيلته تعالى نعم ما اخبر ابو بكر من الحلف على ان لا ينفق مسطحا ومن معه كما يحكى فى شان النزول فتدل الاية على
ثبوت المعصية من ابى بكر وما اجاب به هذا المتعصب للامام فى اواخر هذا المقام من ان النهى لا يدل على وقوع المنهى او كون هذا المقام من ان النهى لا يدل على وقوعه
قال الله تعالى لنبيه ولا تطع الكافرين والمنافقين مع علم بان ذلك لا يدل على انه اطاعهم امدخول بان مجرد النهى وان لم يدل على ذلك لكن ما رواه هذا المجيب من
شان النزول انما يفيد صريح فى الوقوع حيث قال لما نزلت اية الافك قال ابو بكر لمسطح وقرابته قوموا فلستم منى ولست منكم ولا يدخلن على احد منكم فقال مسطح
انشدكم الله والاسلام وانشدكم القرابة والرحم ان لا تحوجنا الى احد فما كان لنا فى اول الامر من ذنب فلم يقبل عذره وقالوا انطلقوا ايها القوم فخرجوا
لا يدرون اين يذهبون واين يتوجهون من الارض فانه صريح فى ترك النفقة عنهم ولو فى يوم ولا انكار مكابرة على ان المنع عن الحلف الواقع قطعا كاف فى
ثبوت المعصية كما لا يخفى وحمل النهى عن التنزيه من ترك الاولى كما ارتكبه من ضيق الخناق مردود بان الاصل فى النهى التحريم وحمله على التنزيه من ترك الاولى فى شأن يا به

الانبياء انما ارتكبه العلماء بمعونة قيام دليل عصمتهم واذ لا عصمة لابي بكر يكون لحمل هذه محال الا وثانياً انا نمنع ما توهمه من لزوم التكرار لما يلزم لو كان الفضل بمعنى الزيادة

معلى الحاجة في الدنيا متحداً في المعنى مع السعة وليس كذلك لان معنى السعة اوسع مما يملكه الشخص زيادة على حاجته فلا يلزم التكرار ورابعاً ان ما ذكره من انه لو

كان غيره مساوياً له في الدرجات لم يكن هو صاحب الفضل الا منه من الجميع لا يخفى ظهوره ان فيما فصل لاخوة الدرجة انما هي في الافضلية عن تلك الاخوة لا انه يستلزم

كونه فضلا او صار افضل كما توهمه وقوله فهل اثبت له الفضل مطلقا آه بناء على ما قدره لما عرفت من انتفاء الاطلاق مطلقا فافهم واما العشرون فلما في قوله بالدليل

بالدليل ان هذه الاية لا يتعدى ان يكون في ابي بكر آه من الاشتباه والالتباس المبني على غير اساس في اما الحادي والعشرون فلان ما ذكره من ان خبر يوم خيبر من باب الآحاد

مسلم لكنه مستفيض مرتكباً دان يكون متواتراً معنى وما ذكره من ان الخبر الواحد لا يجوز التمسك به في الامامة في العمل فكيف يجوز التمسك به في العلم مدفوع

بان القول بعدم اعتبار الخبر الواحد مذهب قوم من اهل السنة ايضاً على ما ذكر في كتب الاصول ولو سلم فيجوز ان يكون التمسك به الزاماً للجمهور من اهل السنة القائلين

بحجية خبر الواحد واما الثاني والعشرون فلان قوله اثبات هذه الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر لا يثمن ولا يغني من جوع لظهور فضل من ثبت له تلك

على من لم يثبت له وان لم يقتض نفيه عنه في الواقع فان عد انتفاء النفي اسوة بين ابي بكر وسائر من لا يدل اللفظ على ثبوت تلك لهم حتى عند ابي بكر على

ان سوق الكلام صريح في الدلالة على انتفاء تلك عن الغير مطلقا واما ما ذكره بقوله وبتقدير بدل على ذلك لكنه يدل انه غير يوصف من تلك الصفات

مثلا لزمه فنفي بعضها لكونه كرار غير فرار يستلزم نفي آخرى وهو محبة الله و رسوله ومحبته الله ورسوله لظهور ان محبة الشخص لله ورسوله خلاصة

مقتضاها ان يهون عليه نفسه فلا يفر عن اعداء الله ويجاهد في الله حق جهاده وكذا محبة الله ورسوله يستلزم ما يبديه في الجهاد بعدم الفرار ومصادرة اذا لم يكن

المقاومة مع العدو فوق طاقة البشرية كما كانت في القضية المذكورة بل الوصفان الاولان بمنزلة العلة للوصفين الاخيرين فكان في الكلام تعريض

للرجلين بان فرارهما انما كان لعدم محبتهما الله ورسوله وبالعكس فظهرت للفظ بمعونة الاستلزام والعلية المذكورين يدل على انتفاء جميع تلك الصفات

عمن يتوهمها لفرار وسوق الكلام ايضاً دليل واضح على ذلك كما لا يخفى على من تأمل في مقتضيات الحال والمقام واما ما ذكره بقوله وايضاً فهو نعم انما يدل

هذه الصفة المذكورة في هذه الاية فهو دخول بانه لو سلم ان الاية لا يجوز فيها الا بمنع ان حصول تلك الصفة لابي بكر في الزمان المستقبل لكن التواريخ والسير دلت

على انه لم يحصل تلك الصفة لابي بكر قط في المستقبل من الزمان ايضاً اللهم الا ان يقال انه اتصف بكونه غير فرار في الزمان المستقبل وايام صلاة ائمة لفراره في ذلك

الزمان في بيته والتزامه للعافية وعدم خروجه عن المدينة لقتال ولا لصهد حضب هذا مما لا يمكن انكاره كما لا يخفى واما الثالث والعشرون فلان قوله

ما ذكره تمسك بظاهر القرآن وما ذكره تمسك بالخبر المنقول بالآحاد غير مسلم لان الشيعة ايضاً تمسكوا بظاهر القرآن لكنهم جعلوا التمسك بالخبر دليلا و

دليلا والقاً مؤيداً له ودعوى الظهور فيما نسبوا اليه ظاهر كما اوضحنا بل نقول ليس ظهور الاية في دلالتها على القوم المعين لوجه يصلح للاحتجاج به لانه يمكن

ان يتوهم منه ظهور ذلك اما ان يكون قوله تعالى ومن يرتد فلا دلالة له على ذلك قطعاً لما ذكره هذا الرجل سابقا من ان كلمة من متضمن لشرط للعموم فهي

تدل على ان كل من صار مرتداً عن الاسلام فان الله يأتي بقوم يقهرهم آه فلا دلالة له على خصوص من قاتلهم ابو بكر ولا دلالة له ايضاً على الخاص فضلا عن ظهور

دلالته على شيء واما ان يكون لفظ قوم في قوله تعالى يأتي الله بقوم ولا ريب ان مفهوم القوم امر كلي يتساوى صدقه على افراده كالانسان بالنسبة الى افراده

فدعوى انه ظاهر في الدلالة على ابي بكر ومن وافقه في قتال اهل الردة تحكم لا يخفى واما الاوصاف فقد عرفت ان دعوى ظهورها انطباقها على حال ابي بكر خارج

عن الانصاف ولو فتح ابواب التفسير بمثل هذا الظهور لامكن دعوى ظهور دلالة قوله تعالى يريدون ليطفؤا نور الله بافواههم على ارادة اصحاب الجمل السمي نور الله

وكان له عداوة ومقاتلة وكذا ايجاد دعوى ظهور ما نقله جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان عن ابن فورك في تفسير قوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي ان

ابرهيم كان له صديق وصفه بانه قلبه اي ليسكن هذا الصديق الى هذه المشاهدة اذا رآها عياناً فامع انهم عدوا امثال هذا التفسير من التفاسير

المنكرة التي لا يحل الاعتماد عليها ولنعم ما قال بعض العلماء ان في تفسير فخر الدين الرازي كل شيء الا التفسير واما الرابع والعشرون فلانا لا نسلم ان نزول قوله تعالى ومن

يرتد منكم عن دينه الى آخره في حق ابي بكر بل ذكر انه ورد في حق ابي بكر كما نقله شارح الطوالع عن الواحدي في تفسيره وقد بينا في رسالتنا المعمولة لتفسير

هذه الاية انه لا مناسبة للاية في الرد على الذين خالفوها النبي وطلبت بشأن ابي بكر فارجع اليها واما الخامس والعشرون فلان الحديثين الذين ذكرهما في معرض

المعارضة من الموضوعات المشهورة الملومة المذكورة عند محدثي اهل السنة ايضاً كما صرح به الشيخ المحدث مجد الدين الفيروزآبادي الشافعي في خاتمة كتاب الموسوم

بسفر السعادة حيث قال انه من اشهر الموضوعات ان الله يتجلى للناس عامة ولابي بكر خاصة وحديث ما صب الله في صدري شيئاً الا وصببته في صدر ابي بكر

وحديث ان ابا بكر كرهت ان يعلو صوته وحديث ان الله لما اختار الارواح اختار روح ابي بكر وامثال هذا من المفتريات المعلوم بطلانها ببديهة العقل انتهى كلامه

وقد صرح بوضع الحديثين ايضاً مولف كتاب تذكرة الموضوعات نقلا عن الخلاصة والمختصر فاليعد الشيخ المذكور واما السادس والعشرون فلانا قد اثبتنا سابقاً

دلالة الاية التي بعد هذه الاية التي نحن فيها على امامة علي عليه السلام بوجه يوجب سقوط ما اشار اليه من المنع ولا يتوقف فهمه عن له فطرة سليمة وفطنة

متذكرة ان الذكرى تنفع المؤمنين فهذا غاية الشوط في هذا المضمار والله اعلم بحقائق الاسرار قال المصنف رفع الله درجته الثالث والعشرون

قوله تعالى والذين امنوا بالله ورسوله اولئك هم الصديقون روى احمد بن حنبل انها نزلت في علي وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان عليا من الصديقين

والشهداء ولو علم ان يكون نازلا في الخلفاء وان صح نزولها في علي فهي من فضائله ولا يثبت بها على مدعي النص انتهى واقول قد ذكرنا سابقاً ان عليا

قال على منبر الكوفة انا الصديق الاكبر وان الصديق ينصرف الى الفرد الكامل فيتصرف الصديق في الاية الى علي دون غيره فتم ولما احتمال نزول الاية في الخلفاء

فاعايته

من الشجرة كما هو قوله

فانما يتم لو اريد من الشهيد الذي يشهد عند الحاكم في الدنيا والآخرة واما اذا كان المراد المقتولين في سبيل الله فلا لان من الخلفاء ابا بكر وقد مات
حتف انفه واما ما ذكره من ان هذه الآية لا تصلح دليلا على مدعى النص فقد عرفت جوابه مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والعشرون**
قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية روى الجمهور انها نزلت في علي عليه السلام كانت معه اربعة دراهم انفق في الليل درهما وبالنهار درهما وفي السر درهما
وفي العلانية درهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر المفسرون من اهل السنة ان الآية نزلت في علي عليه السلام وهو من فضائله ولا يثبت به مدعى النص
انتهى **واقول** ان الآية تدل على انه عليه السلام تفرد بهذه الصدقة وكان اسخى من سائر الصحابة فيكون افضل منهم واحب الى الله تعالى وهذا ايضا داخل في مدعى المص
كما مر **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والعشرون** قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا
تسليما في صحيح مسلم قلت يا رسول الله اما السلام عليك فقد عرفناه واما الصلوة عليك فكيف هي فقال قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد كما صليت على
ابراهيم وآل ابراهيم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان غرض المدعي هو اثبات النص واخذ يذكر فضائل علي وهذا امر مسلم واتفق العلماء
على انها نزلت فيهم آيات كثيرة ومن يظن انه ينكر فضل محمد وآله كما ينكره الا من ينكر ضوء الشمس والقمر انتهى **واقول** قد مر ان الناصب نسي عنوان المبحث او تجاهل
او تجاهل كالحاسد فان المص جعل المدعى ههنا ذكر ما هو اعم من ان يدل على النص على الامامة والافضلية بل الفضيلة واثبات افضليته عن غيره من غصب
الخلافة بمنزلة النص عليه لانها من جملة شرائط الامامة كما بين فيما سبق واذا ثبت ذلك فيه دون غيره ثبت المط ولا يخفى ان الامر بافراد الصلوة على النبي
صلوة الآل دون الصلوة على غيرهم مع كون سعيهم فيها في مكان ومرتبة قد ذهب القوم الى ان تخصيص واحد بها في الذكر من خصائص النبوة يدل على
الامامة لدى الانصاف كيف والتصريح بذلك على ما نطق به السلطان الفاضل السعيد غياث الدين منصور الحسيني قدس الله سره ان الانبياء لما لم يكونوا اوصياءهم في حفظ شريعتهم لم يطرق النسخ على اديانهم وعدم الحاجة الى حافظ لها بعدهم يكون شريكا لهم في ايصالها على وجهها الى من بعدهم
لم يستحقوا الصلوة ولم يجب اقتران صلوة الانبياء بصلاتهم اصلا ولما كان دين نبينا مأمونا عن النسخ والتبديل وكان على آله وعترته الاوصياء
المعصومين حفظه بعده الى يوم القيمة اوجب مشاركتهم معه في حفظ الدين وابلاغه الى من بعده على وجه خال عن الخلل والتوهين فشاركهم معه في استحقاق
الصلوة وتوجهه اليهم كما اليه وايضا الكلام حقيقة في ان الصلوة عليهم واجبة في الصلوة التي هي افضل الاعمال البدنية ولا يصح بدونها ومن كان هذا
شانه افضل وقد روى ابن حجر المتاخر في الباب العاشر من صواعقه عن الشافعي امامه وامام هذا الناصب الشقي شعرا في ذلك وهو قوله يا اهل بيت رسول الله
حبكم فرض من الله في القرآن انزله كفاكم من عظيم القدر انكم من لا يصلي عليكم لا صلوة له فقال هذا الاسناد لا يبعد الا انه على كرامة اهل البيت
انه اي مجمد ذلك المقام نفسه لان القصد من الصلوة عليه مزيد تعظيمه ومن تعظيمه تعظيم من هو منه ومن لما دخل من في الكساء قال اللهم انهم مني وانا منهم فاجعل
صلواتك ورحمتك ومغفرتك ورضوانك علي وعليهم وقضية استجابة هذا الدعاء ان الله تعالى صلى عليهم معه فحق طلب المؤمنين صلوتهم عليه
معهم ويروي لا تصلوا علي الصلوة البتراء قالوا وما الصلوة البتراء قال تقولون اللهم صل على محمد وتمسكون بل قولوا اللهم صل على محمد وآل محمد
انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والعشرون** قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان روى الجمهور قال ابن عباس علي وفاطمة بينهما برزخ
لا يبغيان النبي يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان الحسن والحسين ولم يحصل لغيره من الصحابة هذه الفضيلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا ليس من تفاسير اهل السنة ثم ما ذكره من ان النبي برزخ بين فاطمة وعلي فلا وجه له وان صح التفسير دل على فضيلتهما لا على النص المدعى انتهى
واقول هذا مما نقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابي بكر احمد بن موسى بن مردويه برواية عن انس وهو مذكور في بعض التفاسير واكثر كتب المناقب
وقد اشار اليه الشيخ عز الدين عبد السلم المقدسي الشافعي في فصل من بعض رسائله المعمولة في مدح الخلفاء حيث قال اما مدحه خديجة رضي الله عنها
بفاطمة عليها السلام كانت فاطمة تحدثها من بطنها وتونسها في وحدتها وكانت تكتم ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله فدخل النبي يوما فسمع خديجة تحدث فاطمة
فقال لها يا خديجة من تحدثين قالت الجنين الذي في بطني فانه يحدثني ويونسني قال يا خديجة ابشري فانها انثى وانها النسلة الطاهرة الميمونة
وان الله تعالى قد جعلها من نسلي وسيجعل من نسلها خلفاء في ارضه بعد انقضاء وحيه فما برح ذلك النور يعلو واشتهر في الآفاق ثم واحتج جاء الملك
فقال يا محمد انا الملك المحمود ان الله يبشرك ان زوج النور من النور فقال رسول الله صلى الله عليه وآله من قال علي من فاطمة فان الله قد زوجها من فوق سبع سموات وقد شهد
ملائكتها جبرئيل وميكائيل واسرافيل في سبعين الفا من الكروبيين وسبعين الفا من الملائكة الكرام الذين اذا سجد احدهم سجدة لا يرفع راسه الى
يوم القيمة اوحى الله تبارك وتعالى اليهم ان ارفعوا رؤسكم واشهدوا املاك علي بفاطمة فكان الخاطب جبرئيل والشاهدان ميكائيل واسرافيل ثم امر الله
عز وجل حور العين ان تحضر تحت شجرة طوبى واوحى الى شجرة طوبى ان انثري ما فيك فنثرت ما فيها من جوز ولوز وسكر فاللوز من در والجوز من ياقوت
والسكر من سكر الجنة فالتقطه حور العين فهو عندهن في الاطباق يتهادينه ويقلن هذا من نثار تزويج فاطمة بعلي فعند ذلك حضر النبي صلى الله عليه وآله
اصحابه واشهد كراني زوجت فاطمة من علي فلما التقى البحران بحر النبوة من فاطمة عليها السلام وبحر الفتوة من علي كرم الله وجهه صار مرج البحرين
يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان برزخ التقوى لا يبغي علي على فاطمة بدعوى ولا فاطمة على علي بشكوى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان اللؤلؤ الحسن والمرجان
الحسين فجاء السبطان شبيهي جدهما ابي جبينين الى سيدنا لكونهما فيهما روحا وريحانا ثاناه فكلما راح عليهما وارتاح اليهما يقول هذان ريحانتاي من
الدنيا وكلما اشتاق اليهما يقول ولداي هذان سيدا شباب اهل الجنة وابوهما خير منهما وفاطمة بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما يؤذيها ونبي

شارح نقش فصوص در شرح فص حكمة الهية في كلمة آدمية كفته كه الا ان الكامل هو البرزخ بين البحرين والحاجز بين العالمين واليه الاشارة بقوله سبحانه مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان انتهى ١٢ سم

يقال شهد كه وملاكه بكسرها ويفتح الثاني ويصح تزوجه او انعقده ١٢ قاموس

بما بشرها فلا اشكال عليه اجرا الا الموته في الفرايه انتهى وبحمد من وجه كون النبي فان وجوده موكد العصمة بها وعدمها يعد خلاف الاولى من احدهما على الاخر
واما قول الناصب وان صح التفسير دل على فضيلته لا على النص فمردود بانه قد دل على عصمته ولا اقل على افضليته وهذا من جملة ما ادعاه المصنف كما مر بل لو دل
على مجرد الفضيلة لكان من متممات المدعى لان ذكرها وذكر غيرها من جهات الفضيلة الحاصلة فيه يدل على حصر جهات الفضيلة فيه ويلزم منه افضليته
على من لم يستجمعها كما لا يخفى وقد اعترف الناصب لك فيما بعد عند استدلال المصنف في المطلب الرابع على علمه بما روي من قوله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه
والى نوح في فهمه والى يحيى بن زكريا في زهده الحديث قال ان الجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم الفضائل انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته
التاسع والعشرون قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب روى الجمهور قال هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول جمهور المفسرين على انه نزل في علماء اليهود
الذين اسلموا كعبد الله بن سلام واضرابه وهو قيل لو دبر ابهم هو الله تعالى تكون جمعا بين الوصفين واما نزوله في شان علي فلم يثبت في التفاسير وان سلم فلا يثبت النص المطلوب
انتهى **واقول** اعترض على القول بان المراد به عبد الله بن سلام واضرابه بان اثبات النبوة بقول الواحد والاثنين مع تجويز الكذب على امثالهما لكونهم غير معصومين
لا يجوز وعن سعيد بن جبير ان السورة مكية وابن سلام واصحابه امنوا بالمدينة بعد الهجرة كذا في تفسير النيسابوري وانا اقول ايضا ان الكتاب يتبادر منه القرآن
دون التوراة والانجيل مثلا نعم المتبادر من اهل الكتاب اليهود والنصارى وابن هذا من ذاك واما ما ذكره من ان الروايات التي رواها المصنف لم تثبت في التفاسير فمردود
بان الثعلبي رواها في تفسيره من طريقين احدهما عن عبد الله بن سلام ان النبي قال انما ذلك علي بن ابي طالب ورواها الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب
الاتقان في معرفة علوم القرآن قال قال سعيد بن منصور في سننه حدثنا ابو عوانة عن ابي بشر قال سألت سعيد بن جبير عن قوله تعالى ومن عنده علم الكتاب اهو عبد الله بن
سلام فقال وكيف هذه السورة مكية انتهى وكذا رواه البغوي في معالم التنزيل ومن العجب ان صاحب الاتقان وصاحب المعالم والثعلبي رووا ذلك عن عبد الله بن
سلام وخصوا الثعلبي رواية بصيغة الحصر ومع هذا ترى الناصب لا يبالي في عداوة علي وانكار فضائله عن انكار الملام واما ما ذكره من انه لا يستلزم المدعى
انه اذا كان علي بن ابي طالب عنده علم الكتاب كان حاجة الامة اليه اشد من غيره لان الاتباع وتحصيل الانتفاع لحاجتهم الى معرفة الحلال والحرام والواجب والندب وجميع
الاوامر والنواهي المختص يتمها ما يشتمل عليه الكتاب لا غير المبين بجميع ذلك والاتباع لطريق النجاة من الضلال والسلوك لمحجة البيضاء لا يحصل الا بالاخذ
ممن هو موثوق به في قربه الى الله ورسوله لجلب الاتباع لغيره معكس جميع ذلك المدعو كون العلم به عقلا وسمعا فيكون هو اولى بالمامة الامة **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثامن والعشرون** قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه قال ابن عباس علي واصحابه انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله اقول لا يخفى انه جماعة يكونون مع النبي في الاخوة وعلي من جملتهم لان عدم الخزي في القيمة لا يختص بالنبي وعلي بل خواص اصحابه داخلون في عدم
الخزي وان سلم لا يثبت النص المطلوب انتهى **واقول** لا شك ان ظاهر الاية ما ذكره من ارادة الجماعة لكن الرواية على ما في نسخة المصنف متضمنة لذكر اصحابه على ما ذكرنا
والناصب حذف ذلك عن النسخة فيتسع له الاعتراض على المصنف بوجه واما ما ذكره من ان خواص اصحاب النبي داخلون في عدم الخزي فان اراد بهم خواص اصحابه الذين
كانوا بعده من خواص اصحاب علي كبني هاشم والمقداد وسلمان وابي ذر وعمار وامثالهم فهو مسلم ولا يضره وان اراد خواص اصحاب النبي ممن تخلف بعده
عن علي وغصب الخلافة فلا نسلم دخولهم في عدم الخزي مع انما ورد في حديث الحوض المشهور في شان خزيهم كما لا يخفى وانه لخزي لم يرتب فكيف ينفى
مطلق الخزي عن خواص اصحاب رسول الله مع اثبات سلاف الناصب لذلك النبي تبارى منهم فيما سبق نقله عن الصحيحين انه قال يوم القيمة بعد شفاعته مسئله
من الخلق ولعنه اياهم بان ربي قد غضب غضبا شديدا لم يغضب قبله ولن يغضب بعده واني قد كنت ثلث كذبات الحديث فان في خيبته بسبب تلك الكذبات
عن شفاعة الخلق واعتذاره اليهم بذلك لوصمة خزي لا يخفى لكن تعالى الله ورسوله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم ان الخزي على ما نعلم من كتب اللغة
مشتق ومحمول على التخصص كفقطان وتوبيخ الاهانة فيقول للناصب اخزاه الله عدم الخزي في القيمة وقوله داخلون في عدم الخزي في القيمة لحن وبطانه كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته **التاسع والعشرون** قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية روى الجمهور عن ابن عباس قال لما نزلت
هذه الاية قال رسول الله هم انت يا علي وشيعتك تاتي انت وشيعتك يوم القيمة راضين مرضيين وياتي اعداؤك غضابا مقمحين انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول هذا غير مذكور في التفاسير بل الظاهر العموم وان سلم فلا نص انتهى **واقول** ان المصنف لم ينقل انه مذكور في التفاسير وانما قال انه
رواه الجمهور وهو مذكور في الصواعق المحرقة لابن حجر المتاخر ونقله صاحب كشف الغمة عن الحافظ ابن مردويه ولو تتبعوا تفاسير المتقدمين من اهل السنة كالثعلبي
لوجدوه فيها ايضا وبالجملة الحديث وان لم يكن نصا في الامامة لكنه نص صريح في الافضلية ويلزم منه نفي امامة غيره كما مر **قال المصنف** رفع الله
درجته **الثلاثون** قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا قال ابن سيرين نزلت في النبي وعلي حين زوج فاطمة عليا انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح دل على فضيلته وهو مسلم ولا يثبت النص انتهى **واقول** حاصل الاستفادة من الاية مع ما
نقله انه تعالى خلق عليا قريبا من النبي من جهة النسب ومن جهة السبب وهذه فضيلة عظيمة لم يحصل لغير علي كما علم من حديث ابن عمر سابقا فيكون افضل
والافضل اولى بالامامة وهذا ما اراده المصنف تبصر **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والثلاثون** قوله تعالى وكونوا مع الصادقين روى
الجمهور انها نزلت في علي وكذا قوله واركعوا مع الراكعين انها نزلت في رسول الله وعلي **وقال الناصب** خفضه الله اقول نزلت قوله تعالى وكونوا مع الصادقين
في الثلاثة الذين تخلفوا في غزوة تبوك وانهم صدقوا رسول الله وكذب المنافقون فهلكوا فانزل الله تعالى كونوا مع الصادقين وخاطب المؤمنين حتى
لا يهلكوا بالكذب كالمنافقين وان صح دل على الفضيلة لا على النص كسائر اخواته انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره ان تعالى امر المكلفين بالكون

يدل

لا يخفى

قوله ... بالاقتداء ... من عرض ... فهم ...

ابا جا ...

مؤيدا لما ذكرنا انه ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله في الجهاد فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله في مخالفة الرسول وكونوا مع الصادقين
مضوا مع النبي وضحوا في الغزوات ولا تكونوا متخلفين عنهم وجالسين مع المنافقين في البيوت فهذا يعلم ان ما قاله الناصب ان الاية نزلت في الثلثة الذين تخلفوا
خلف باطل لان مراد الناصب من كون الاية نزلت في التخلف عن النبي ان المعنى من الصادقين النبي وابن عمه عليهما السلام المتصفين بالصدق وبذلك يكون لذلك على ان ذكر
تفسير الرازي لا من كان يتخلف فيلزم الزجر المستفاد من سياق الاية متعلق بهما وابن هذا من ذلك واما ما ذكره الناصب من ان هذا ان صح دل على
لا على النص فممنوع بانه دال على العصمة فيكون نصا في الامامة ووجه الدلالة ما ذكره الشارح الجديد للتجريد حيث قال المفهوم من الاية الكريمة هو الامر بمتابعة
المعصوم لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فلما موسيما بعينها هو علي ثم قال والجواب منع المقدمتين انتهى واقول في اثبات
المقدمة الاولى ان الامر بالمتابعة يقتضي ان يكون المامور بمتابعته معصوما اذ الامر بمتابعة غير المعصوم قبيح لا يصدر عنه تعالى وفي اثبات الثانية ان منعها
مكابرة لان احدا لا يدعي عصمة غير علي من الثلثة وفي اثباتها ايضا نقول ان متابعة الصادقين يتوقف على علمنا بان ذلك الشخص صادق والعلم بكونه صادقا
يتوقف على العلم بكونه معصوما والعلم بكونه معصوما يتوقف على كونه معصوما في الواقع ونص لا يرتفع الا بالصادقين الذين نحن مامورون بمتابعتهم المعصومون
فلمعل ممن نحن فيهم من المباحث ما ذكره الرازي ايضا ههنا حيث قال انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين
لان الكون مع الشيء مشروط بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل فوجب ان اطبقوا
على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما
ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان الرسول فقط وكان هذا امرا بالكون
مع الرسول فلا يدل على وجود صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما
يقول الشيعة والجواب عن الاول ان قوله كونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا
به فهو واجب فدلت هذه الاية على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل قوله هذا الامر
مختص بزمان الرسول قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد ان التكاليف المذكورة في القران متوجهة على المكلفين الى يوم
القيمة فكان الامر في هذا التكليف كذلك والثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء والثالث لما لم يكن الوقت المعين
مذكورا في لفظ الاية لم يكن حمل الاية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المقصود
والرابع وهو ان قوله يا ايها الذين امنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان
جائز الخطا فكانت الاية دالة على ان من كان جائز الخطاء وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله بكونهم صادقين وترتب
الحكم في هذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطا كونه مقتديا به ليكون مانعا لجائز الخطا عن الخطا وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل
الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ان ذلك
المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين
وانما يمكنه ذلك لو كان عالما بان ذلك الصادق من هو لان الجاهل بانه من هو لو كان مامورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق لكنا لا نعلم
انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين
ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة صواب وحق ولا نعني بقولنا الاجماع حجة الا ذلك انتهى كلامه
واقول فيه نظر اذ لا دلالة للفظ الاية على وجوب تعدد الصادقين في كل وقت وزمان كما اشعر به كلامه بل هو اعم من ذلك ومن وجوب وجود المتعدد او الواحد
موزعا على اجزاء الوقت والزمان بان يوجد في كل زمان صادق معصوم يكون امام اهل زمانه كما قال به الشيعة فلا يدل الا على وجوب وجود
من يتحقق بهم الاجماع في كل وقت لان غاية ما دلالته على الحق انه مجموع المجتمعين في مقام الاجماع صادق واحد لا متعدد لما صرحوا به من كون كل من
المجتمعين جائز الخطا وانما المعصوم هو المجموع من حيث المجموع فهو متصف بذلك المجموع الماخوذ على وجه الوحدة بكونهم صادقين غير متعدد وانما يتعدد لو كان
كل واحد من احاده متصفا بالصداقة الا ترى ان مجموع الجدران والسقف والعرصة متصف بكونه بيتا ضرورة وخزانة ونحو ذلك ولا يتصف كل
واحد من اجزائه بذلك فلا يتعين ان يكون المراد بالصادقين مجموع من حصل بهم الاجماع الشرعي فثبت ان المراد بالصادقين المعصوم الذي لا يخلو زمان
التكليف عن واحد منهم كما ذهب اليه الشيعة الامامية لا الاجماع الذي قاله اهل السنة واما ما ذكره من انا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف العصمة
فجوابه المفاد من كلام المحقق الطوسي في التجريد بقوله والعصمة تقتضي النص ان الحاصل ان العصمة وان كانت من الامور الخفية التي لا يعلمها الا الله
تعالى لكن يمكن العلم بها بالنص من الله ورسوله على الامام الاول او من الاول على الثاني وهكذا او بما يظهر على يده من المعجزة المقارنة لدعوى
العصمة والامامة كما بين في موضعه فلا يلزم تكليف ما لا يطاق كما توهمه اهل النصب والنفاق ولا نسلم ان الاية تحتمل الاجماع والاتفاق فظهر انها
حجة في عصمة الثابت لديه من المستحق للامامة ووجوب الطاعة دون غيرها لاتفاق اهل السنة والجماعة والحمد لله رب العالمين قال المصنف
رفع الله درجته الحادي والثلثون قوله تعالى اخوانا على سرر متقابلين نقل احمد بن حنبل في مسند احمد انها نزلت في علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله

صح الرواية عندنا أن أمير المؤمنين عليه السلام بعد وقعة الجمل كان يقول إنا أرجو أن أكون أنا وطلحة والزبير كما يقول الله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا
على سرر متقابلين هكذا صح وإن صح ما رواه فهو من الفضائل المسلمة ولا دليل على النص انتهى وأقول ما صح عندهم لا يصح عندنا وإنما
الصحيح عندنا ما رواه أحد منهم لأنه المتفق عليه بيننا وبينهم ومع ذلك تقييد قول علي عليه السلام ذلك بما بعد وقعة الجمل من إضافات الناصب ترّهات
الرواية التي رواها المصنف أحد يدل على أن طلحة كان من أهل الجنة ومن نزل القرآن على البشارة له بكونه من أهل الجنة أولى بأن يكون إماما لا
يقال قد دل الحديث أيضا على أن العشرة من أصحاب النبي من أهل الجنة ومنهم الخلفاء الثلاثة لأنا نقول هذا الحديث عندنا موضوع وباطل من وجوه
الأول أن رواية سعيد بن زيد بن نفيل وهو قد أدخل نفسه في العشرة ولا بد لدفع تهمة جلب النفع لنفسه من دليل والثاني أن أكثر المهاجرين والأنصار
قد ساروا إلى دم عثمان ولا يجوز اتفاق الجم الغفير من هؤلاء الصحابة على قتل من ثبت عندهم أنه من أهل الجنة الثالث أنه لو كان له صحة لاحتج
عثمان يوم الدار وتعوذ أني مؤمن من أهل الجنة لا يكون ظالما فإنهم ظالمون في تكليفي بخلع نفسي عن الخلافة إلى غير ذلك من الوجوه قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثلثون قوله تعالى وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم روى الجمهور قال رسول
الله صلى الله عليه وآله لو يعلم الناس متى سمي علي أمير المؤمنين ما أنكروا فضله سمي أمير المؤمنين وآدم بين الروح والجسد قال عز وجل وإذ أخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالت الملائكة بلى فقال الله تعالى أنا ربكم ومحمد نبيكم وعلي أميركم انتهى وقال
الناصب خفضه الله أقول هذا من تفاسير الشيعة وليس من تفاسير المفسرين والعجب أنهم يتابعون المعتزلة في هذه المسألة فإنهم ينكرون إخراج الذر
من ظهر آدم ويقولون هذا تمثيل وتخييل لا حقيقة له لأنه يخالف قواعدهم في نفي القضاء والقدر السابق وإن صح النقل فيدل على أن عليا أمير
المؤمنين وهذا مسلم لأنه كان من الخلفاء ولم يلزم منه نص على أنه أمير المؤمنين بعد النبي حتى يثبت به مطلوبه انتهى وأقول هذا من تفاسير
الشيعة والسنة وإنما لم يصرح المصنف بمأخذه اعتمادا على اشتهار مأخذه ومن عليه نظائره ثم إن تفاسير الشيعة داخل في تفاسير المفسرين فليس قوله
وليس من تفاسير المفسرين وغيره إماما إلى أنه من العصبية فعجيب ستوى ويجوز أن تضمنهما بغير منعكس ومع هذا فالمعتزلة جماعة من أهل السنة فقوله
لنبي من تبعهم فلمنا بغير الأشعري الذي لا يعرف من عدد الشعراء أي طرفيه أطول من الآخر وكان في أقواله ومقالاته تابعا لما سمعه من القصاص
وأمثالهم كما سبق نقلا عن الحكيم الشهرزوري والسيد معين الدين الإيجي الشافعي قد ذكر في تفسيره الآية أنما ذكره المصنف الآية المذكورة بالتفسير المذكور
المروي عن الجمهور لو أساء لهم فلا بد لعل هذا إنكاره لذلك وتحقيقه أن الذي أنكره الإمامية والمعتزلة هو إخراج الذرية من صلب آدم كما وقع
في تفاسير الجمهور وأحاديثهم على ما في المشكوة من أن الله تعالى استخرج ذرية آدم من صلبه كالذر وأخذ عليهم الميثاق بما يجب عليهم من المعارف وهم أحياء
الصلبية حتى قال بعض متصوفتهم إن لذة تلك الخطاب أدى إلى الآن فإن التفسير في غاية الاستبعاد كما صرح به المحقق في جواب مسائل السيد مهنا
الحسيني المدني فإنه لا إن جميع بني آدم لم يوجدوا من ظهر آدم ع وأيضا فإن ما هو كالذر كيف يكلف أو يخاطب أو يتوجه إليه الخطاب الشهادة منه
الله تعالى حكى أنه أخذ من ظهور بني آدم لا من ظهر آدم والوجه في ذلك توجيه الخطاب إلى العقلاء البالغين الذين عرفوا الله تعالى بما شهدوا من آثار
الصانع تعالى في أنفسهم وفي الآفاق للوجود انتهى ثم لا يخفى أنه لا ينافي هذا التحقيق ولا الإسناد إلى ما على ما ذهب إليه المعتزلة في تفسير الآية من
التمثيل والتخييل لكفاية التقرير والإقرار التخييليين في النبوة والإمامة في فضل النبوة والوصية كما كفى في إظهار جلال الله وعظمته تأمل
وأما ما ذكره من أنه لم يلزم منه نص على أنه أمير المؤمنين بعد النبي ففيه أن دلالته على أنه سمي أمير المؤمنين قبل وجود آدم يفهم منه أنه يكون
أولى من غيره بالإمارة على المؤمنين في عالم الوجود وهذا كاف في مطلوب المصنف كما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثلثون قوله تعالى وصالح
المؤمنين أجمع المفسرون وروى الجمهور أنه علي ع انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذه الآية في سورة التحريم وهي نازلة في شأن عائشة وحفصة واتفق المفسرون
على أن المراد من صالح المؤمنين أبو بكر وعمر لأن سياق الآية هكذا وإن تظاهرا عليه فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين يعني إن تظاهرا عائشة وحفصة على
جنب رسول الله فمن شأن أن الله مولاه وجبريل بأن يخبر معه صنيعتهما وصالح المؤمنين المراد أبواهما فإنهما كانا يمنعانهما من أمثال الأفعال التي يكون المراد
وإن صح نزولها في أمير المؤمنين فلا شك أنه صالح المؤمنين لكن لا يدل على النص المدعى انتهى وأقول الرواية التي ذكرها المصنف نقلها صاحب كشف الغمة عن
الكر عبد الرزاق المحدث الحنبلي وعن الحافظ أبي بكر بن مردويه بإسناده إلى أسماء بنت عميس وهو مذكور في تفسير أبي يوسف يعقوب بن سفيان النسوي بإسناده إلى ابن عباس
رواه السدي في تفسيره عن أبي مالك عن ابن عباس وروى الثعلبي في تفسيره بإسناده إلى مجاهد ذلك وتحقيق كلام المصنف توضيح استدلاله بالآية والرواية أن المراد بصالح
المؤمنين أصلح المؤمنين بدلالة العرف والاستعمال لأن الشخص إذا قال فلان عالم قومه أو زاهد بلده يريد أعلمهم وأزهدهم ويتجه بذلك ما ذكر من حديث العلاء
من قوله كان أوس بن حجر شاعر مضر حتى نشأ النابغة وزهير فطأطآه منه فهو شاعر تميم في الجاهلية غير مدافع فإنما أراد شاعرا أشعر لا غير وكذا قولهم فلان
شجاع القوم لا يعني بذلك إلا إذا كان أشجعهم فعلى هذا يكون علي أصلح القوم وأفضلهم ويدل على هذا أيضا أنه لا يجوز أن يخبر الله تعالى عند ذكر ما له
إذا وقع التظاهر عليه بعد ذكر سبحانه وتعالى وذكر جبرئيل الأمين كما أقوى الخلق نصرة لنبيه وأسمعهم جانبا لدفع الذنب عنه ولا يحسن في مثل هذا
الكلام ذكر ضعيف النصرة ولا المتوسط فيها والحال سواء ألا ترى أن أحد الملوك لو نهد بعض أعدائه من بيان سلطانه وتطلب مكانه فقال لا تطيعوا ولا تحدثوا
نفوسكم بمغالبتي فإن نصرتي فلان وفلان فلا يحسن أن يخليه إلا من هو الغاية في النصرة والمشهور بالشجاعة المعروف بحسن الحمد فلا يذكر من هو مثله

جمهرکر

حينئذ كو كثرة مثله من اهل بيته وغيرهم لو منعتهم بما للكلام شرخ حيث قوم وثق والنجاعة مشهور يحمل المفرد على الجمع مجمع لا انزل فيهما الدكان كما كسر رسول الله
ولقد ظهر مما ذكرنا انه لا وجه لما ذكره الناصب من اتفاق المفسرين على ان المراد بصالح المؤمنين ابو بكر وعمر من المؤمنين وظهر امتناع حمل
قول غير صالح المؤمنين وظهر وجه دلالته على الافضلية الذي هو مطلوب المصنف قدس سره ويحمل لفظ صالح المفرد على بعض من تبين مخالف للوضع وما ذكر نحو الزكاة
الواقع فيهما من انه يجوان يراد بلفظ صالح مفرد الواحد الجمع مستند ايما قاله ابو علي الفارسي من انه قد جاء فعيل مفرد يراد به الكثرة كقوله تعالى ولا يسئل حميم
حميما فضعيف لان ما فيه من فعيل او فعيل بلا سند يعتد به غير مسموع ولو سلم فحمله انما اريد به الكثرة بقرينة وتوحد خبر المنفي المفيد للاستغراق وتنكيره الذي
قد يكون للتكثير وربما يتعين فيه بمعونة الحال والمقام ولا تنكير فيما نحن فيه فيكون تعيينا بصالح ذلك على حمله فيلتام مع الفارق كما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته **الخامس والثلثون** قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الاية روى الجمهور عن ابي سعيد الخدري ان النبي دعى الناس الى علي في غدير
خم وامر بما تحت الشجرة من الشوك فقم ثم دعا عليا فاخذ بضبعيه فرفعهما حتى نظر الناس الى بياض ابطي رسول الله وعلي ثم لم يتفرقوا حتى نزلت هذه الاية اليوم
اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فقال رسول الله الله اكبر على اكمال الدين واتمام النعمة ورضا الرب برسالتي والولاية لعلي بن ابي طالب
بعدي ثم قال من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله **وقال الناصب** خفضه الله اقول في صحيح البخاري ومسلم
ان هذه الاية نزلت في حجة الوداع ليلة عرفة حين قام رسول الله في الموقف ولا خلاف في هذا والذي ذكره من مفتريات الشيعة وان صح فقد يكون من هذا
ان وصيته غدير خم لم يكن نصا بل توصية لاهله واقربائه وتعريف على بين العرب ليتخذ سيدا لبني هاشم انتهى **واقول** قد نقل هذا الحديث من المعتبرين
الثعلبي في تفسيره ومحمد بن جرير الطبري الشافعي في مجلد له في طرق هذا الحديث وابو العباس احمد بن محمد بن سعيد الهمداني الحافظ المعروف بابن عقدة وابو الحسن المغازلي
الشافعي وغيرهم ومن المتاخرين شيخ الحافظ محمد الجزري الشافعي في رسالته المشهورة الموسومة باسنى المطالب في مناقب علي بن ابي طالب واثبت فيها تواتر هذا الحديث
من طرق متعددة ونسب المنكر الى الجهل والتعصب ولنعم ما قال اخوانه اصلاح ما افسد الدهر بحمل تقدم الثلثة في الخلافة لحكم من لا ان المتواتر على لا اثباته ولا
بوجب حالهم في خلافهم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وموافقهم من كابر المتاخرين اخرج ابو عبيد عن محمد بن كعب قال نزلت سورة
المائدة في حجة الوداع فيما بين مكة والمدينة ومنها اليوم اكملت لكم دينكم وفي الصحيح عن عمر انها نزلت عشية عرفة يوم الجمعة عام حجة الوداع لكن اخرج ابن مردويه
عن ابي سعيد الخدري انها نزلت يوم غدير خم واخرج مثله من حديث ابي هريرة انتهى وانما قال الفطن بحكم من هيهنا على ان ما في الصحيح سقيم موضوع عناد المع
علي وبالجملة فكيف يترجح ما في صحيحهم بل على ما يوافقه بعض ثقاة الخصم لانه المتفق عليه بين اهل الاسلام كما مر مرارا واما ما ذكره
قبل هذا فقد عرفت فيما قبل هذا ما فيه من التحريف والتمويه فقد ذكرنا ان الوصية لعلي وتعريفه بين العرب يقتضي ان يكون ذلك الوصية لان يتخذ العرب
فاطمة من قريش وغيرهم سيدا لهم لا بنو هاشم فقط كما ذكره الناصب في هذا المقام لكن الناصب لاجل الاحتراز عن الاعتراف بلزوم كونه سيدا لابي بكر
وعثمان الذين هم من قريش خص سيادته بحكاية بني هاشم فتامل فانه صريح في عداوته لعلي **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والثلثون**
قوله تعالى والنجم اذا هوى روى الجمهور عن ابن عباس قال كنت جالسا مع فتية من بني هاشم عند النبي اذا انقض كوكب فقال رسول الله من انقض هذا النجم في
منزله فهو الوصي من بعدي فقاموا فتية من بني هاشم فنظروا فاذا الكوكب قد انقض في منزل علي بن ابي طالب فقالوا يا رسول الله غويت في حب علي فانزل
الله والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اثار الوضع والافتراء على هذا النقل ظاهر لا خفاء فيه لان هذه السورة
نزلت في اوايل بعثة النبي وابن عباس لم يولد بعد فكيف رأى هذا الحديث ثم نسبة الغواية الى النبي في حب علي وربط الاية بهذا في غاية الركاكة ونحن
هذا ولو صح دل على نص امامته والوصاية غير الخلافة انتهى **واقول** ما ذكره من ان سورة النجم نزلت في اوايل بعثة النبي من مفترياته ولم يجئ في شيء من الكتب
المعتمدة له عين ولا اثر والظاهر انه اعتمد في افترائه هذا على ما قيل ان السورة مكية فظن ان كل ما هو مكي نزل في اول البعثة وليس كذلك لان منها
ما نزل بعد الهجرة في مكة عام الفتح وعام حجة الوداع فليكن سورة النجم كلا او بعضا من هذا القبيل ويرشد الى ما ذكرنا ما قال جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان من ان للناس في المكي والمدني اصطلاحات ثلثة اشهرها ان المكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها سواء نزل
بالمدينة ام بمكة عام الفتح او عام حجة الوداع ام بسفر من الاسفار الثاني ان المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة والمدني ما نزل بالمدينة انتهى على ان مثله
ابو حامد الشافعي في كتاب شرف المصطفى وابو الحسن المغازلي الشافعي الواسطي في كتاب المناقب على نحو هذا الناصب الفاسد المارق بما اسنادا الى ابن
عباس فليطلب ثمة كما بوابه اما ما استشكله من نسبة اصحاب النبي الغواية اليه فمما استشكله حقه ولعل ان توان الشلة من خلفاء الناصب حمله
الناصبين والا فهذا ليس بابعد من نسبته اولاد يعقوب الى الضلال الصحيحة ليوسف اذ قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا
لفي ضلال مبين وقالوا تا الله انك لفي ضلالك القديم ولولا ان يعقوب مع كونهم مولودين على الفطرة الصحيحة وصاروا انبياء بعد ذلك على
زعم اصحاب الناصب الشقي اذا قالوا لوالدهم ذلك في شان ابيهم ونبيهم فما ظنك بجماعة نشاؤا في الكفر وافنوا اكثر اعمارهم وبنوا ما ربط الا منفظ
حها لكن لا يربطها الفلب المحب المملو من عداوة اهل البيت واما ما ذكره من ان الوصاية غير الخلافة فان اراد بان الوصاية لا يكون بمعنى الخلافة
والامامة اصلا فبطلانه ظاهر بل الوصي اذا اطلق لا يراد به الا اولوية التصرف في جميع امور الموصي وهو ساوق الخلافة وذلك لان معنى الوصية
في اللغة هو الوصل ومعناه العرفي ان يتصل للموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت انتهى كما قالوا ان الوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور الموصي

الواثقة

الناصب على نحو هذا الناصب

٣

حمه

جميعا الا ما اخرجه الدليل فانما نطلق على الوصي الخاص كوصي الطفل الا فضا والتعقيب فيكون المراد بالوصي حيث اطلق النبي صلى الله عليه وآله في شأن وصيه اولويته بالتصرف
في كل ما كان له التصرف فيه وهذا معنى الخلافة كما لا يخفى وان اراد انه قد يكون بمعنى مغاير الخلافة فمسلم لكنه غير محتمل هيهنا الا ان [illegible]
وتنبيههم [illegible] النبي الى اولي العقول [illegible] على [illegible] معنى الامامة لا غير كما لا يخفى على اولي النهى قال المصنف رفع الله درجته السابع
والثلثون [illegible] غزاة السلسلة [illegible] جماعة من العرب اجتمعوا على وادي الرملة ليبيتوا النبي بالمدينة فقال النبي لاصحابه
من لهؤلاء فقام جماعة من اهل الصفة وقالوا نحن فولّ علينا من شئت فاقرع بينهم فخرجت القرعة على ثمانين رجلا منهم ومن غيرهم فامر ابا بكر باخذ
اللوا والمضي الى بني سليم وهم ببطن الوادي فهزموهم وقتلوا جمعا من المسلمين وانهزم ابو بكر فعقد لعمر وبعثه فهزموه فساء النبي فقال عمرو بن العاص
ابعثني يا رسول الله فانفذه فهزموه وقتلوا جماعة من اصحابه وبقي النبي اياما يدعو عليهم ثم طلب امير المؤمنين وبعثه اليهم ودعا له وشيعه الى
مسجد الاحزاب وانفذ معه جماعة منهم ابو بكر وعمر وعمرو بن العاص فسار الليل وكمن النهار حتى استقبل الوادي من فمه فلم يشك عمرو بن العاص انه يأخذهم
فقال لابي بكر هذه ارض سباع وذئاب وهي اشد علينا من بني سليم والمصلحة ان نعلوا الوادي واراد افساد الحال وقال قل ذلك لامير المؤمنين فقال
له ابو بكر فلم يلتفت اليه ثم قال لعمر فقال له فلم يجبه امير المؤمنين وكبس على القوم الفجر فاخذهم فانزل الله تعالى والعاديات ضبحا فاستقبله النبي فنزل امير
المؤمنين عليه السلام فقال له النبي لولا ان اشفق ان تقول فيك طوائف من امتي ما قالت النصارى في المسيح لقلت اليوم فيك مقالا لا تمر بملأ منهم الا اخذوا التراب
من تحت قدميك اركب فان الله ورسوله عنك راضيان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة غزوة ذات السلاسل منقولة في الصحاح وكان
فيها عمرو بن العاص بامر رسول الله اياه وكان الفتح بيده واما ما ذكره فليس بمنقول في الصحاح بل اشتمل على المناكير فان النبي كيف يخاف
من الوقيعة على المفهوم من هذا الخبر ان النبي كان يريد ان يقول لا وهيته ولكن خاف ان يعبد الناس من هذا الكلام علة الوقيعة ولا ينبغي نقل
هذا بمسلم فضلا عن فاضل انتهى واقول ما ذكره من ان الفتح كان بيد عمرو بن العاص هو الذي ذكره البخاري في صحيحه فيكون كالذي [illegible] هذا ثم قول النبي
ما اخاف معه من الناس اعتقاد الوهيته لا يستلزم ادعا لا الوهيته كما توهم هذا الناصب الاعوج الاهوج الاخس المادح للمتكلم بكل سخيف بارد بل يكفي
في ذلك كشفه عما اخفى من فضائل علي وكمالاته [illegible] على خوارق العادات [illegible] الى الله تعالى [illegible] له
وكيف يفهم ذلك غير فهم ذي عوج مع قوله لولا ان اشفق اي اخاف ان يقول [illegible] وكيف يجتمع ارادته لان يقول الوهيته مع خوف عبادة
الناس له ثم كيف ينكر الحديث ويحكم باشتماله على التنكير مع ان الشافعي امام هذا الناصب قد نظم مضمون الحديث في مدح امير المؤمنين المشهور حيث قال
شعر لو ان المرتضى ابدى محله لاضحى الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله وقال ابو نواس شعر [illegible] الطهر
حيدرة بفضله وعلاه في ذوي الحسب ولا بشجاعته في يوم معركة ولا التلذذ في الجنات من ارب ولا التبرد من نار الجحيم ولا رجوى لي في يوم الحشر تشفع
لكن عرفته هو السر المخفي [illegible] قال المصنف
رفع الله درجته الثامن والثلثون قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون المؤمن علي والفاسق الوليد نقله الجمهور انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا مذكور في تفاسير اهل السنة والآية نازلة في علي وهو من فضائله التي لا تحصى انتهى واقول الآية
دالة على افضليته واولويته للامامة لعدم استواء الفاسق وغير الفاسق عند الله تعالى والثلثة المتقدمون في الخلافة كانوا فاسقين ظالمين كافرين
قبل الاسلام اتفاقا فلا يكونوا مستحقين للخلافة وقد بيّنا سابقا ان الخلافة والامامة لا يجتمع مع سبق الظلم سابقا فتذكر قال المصنف
رفع الله درجته التاسع والثلثون قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه روى الجمهور ان من كان على بينة من ربه رسول الله
والشاهد علي وقال الناصب خفضه الله اقول ليس هذا من تفاسير اهل السنة وان صح كان من فضائله انتهى واقول ما اسنده المصنف الى الجمهور رواه
ابن جرير الطبري وذكره الثعلبي وكذا الحافظ ابو نعيم بثلثة طرق عن عبد الله بن عبد الله الاسدي والفلكي المفسر عن مجاهد وعن عبد الله بن شداد
وغيرهم من علماء اهل السنة ومن [illegible] فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير حيث قال بعد ذكر [illegible] ان جبرئيل يقرأ القرآن على
محمد وثانيها ان ذلك الشاهد لسان محمد وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد وبعض منه
والمراد تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد انتهى ولا ريب ان شاهد النبي على امته يكون افضل الخلائق [illegible] بكونه بعضا منه كما ذكره الرازي
فكيف يتقدم عليه غيره مع كون ذلك الشاهد مع النبي [illegible] ان علي بن ابي طالب من جنس الرسول وقوله ويتلوه شاهد
منه [illegible] الى الرسول من غير فصل بينهما [illegible] من غير فصل بينهما
ولو لم يرد بتفسير هذه الآية [illegible] الشاهد هو علي [illegible] الرسول انت مني وانا منك [illegible]
قال المصنف رفع الله درجته الاربعون [illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
جل التفاسير [illegible] الخلفاء الاربعة [illegible] مع رسول الله [illegible] ابو بكر [illegible] عمر [illegible] عثمان [illegible] من فضائله الكثيرة
لا يدل على النص انتهى واقول الرواية المفصلة التي ذكرها الناصب [illegible] النيشابوري [illegible] المفصل [illegible]
يمكن [illegible] على بعضها [illegible] الامامية [illegible] البعض الاخر منها [illegible]

قال [illegible] الازدلفة الابل ليعد [illegible] ومن المزدلفة الى منى والضبح [illegible] استعار لان اصل استعماله في الخيل وهو صوت انفاسها اذا عدون والعدو للابل [illegible] من الضبح [illegible] النيشابوري

المناكير

انتهى

كا اشرنا

كما اشرنا اليه ثم الرواية دالة على الافضلية لا على مجرد الفضيلة كما توهمه الناصب لانه اذا كان سواد بن الاسلام على قتال علي عليه السلام ونقوبته دون غيره كان افضل
من غيره **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والاربعون** قوله تعالى يسقى بماء واحد قال جابر الانصاري سمعت رسول الله يقول الناس من شجر شتى
وانا وانت يا علي من شجرة واحدة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قوله تعالى يسقى بماء واحد نزل في بيان ان الفواكه يختلف طعومها مع انها تسقى بماء واحد
هذا من غرائب صنع الله تعالى وما ذكره من الحديث لا ربط له بالآية والعجب كلام هذا الرجل في غاية التشويش وكانه يزعم ان احدا لا ينظر في كتابه ولكن ضعيف
الرأي لا يعرف ربط الدليل بالمدعى انتهى **واقول** قد ذكر صاحب كشف الغمة الرواية المذكورة نقلا عن الحافظ ابي بكر بن مردويه قال قوله تعالى وجنات من اعناب
وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد عن جابر بن عبد الله انه سمع النبي يقول الناس من شجر شتى وانا وانت يا علي من شجرة واحدة ثم قرأ النبي الآية
انتهى ثم ان المقرر ان للقرآن ظهرا وبطنا فلا يبعد ان يكون ظاهر معنى الآية ما ذكره الناصب من بيان اختلاف طعوم الفواكه وباطنها ما روي عن جابر رضي الله عنه وبالجملة التشبيه
المذكور في الآية بجمع صنوه من النخل الثمار اوانها وأي بعد في الكناية عن اتحاد النبي ووصيه عليهما السلام بنخلة لها رأسان اتصلا بماء واحد من اصل واحد ولو
امتنع الناصب عن قبول هذا التاويل ههنا لاشكل عليه الامر في الحديث الذي ذكره وتبعه لك في تفسير قوله تعالى كزرع اخرج شطأه الآية حيث جعل مثل الزرع
المذكور في الآية اصحابا عن رسول الله (ص) كما ... الواقعة في وصف الزرع كناية عن بعض اصحابه مع ان ما نحن فيه من الحديث الدال على الاتحاد الذاتي بما يوافقه
الحديث المشهور وهو قوله (ص) خلقت انا وعلي من نور واحد وغير ذلك مما يوافقه في المعنى فظهر ان ما ذكره من عدم ارتباط الحديث بالآية ناشئ عن بلوغ عناده الى
النهاية فهذا التعجب الذي ذكره مما ينبغي ان يذكر عن ابن المصعد ... الى هذا الناصب لسفهه الذي يتعجب من جهله ويطعن منه **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثاني والاربعون** قوله تعالى من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه نزلت في علي (ع) **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الآية
نزلت في المؤمنين الذين غزوا ووفوا رسول الله عهودهم من صحبته ... وهو من قتل باحد فقرأ عليه هذه الآية وان صح نزوله في علي (ع) فهو من فضائله ولا يدل على النص
انتهى **واقول** يكذب ما ذكره الناصب ان الآية نزلت في مصعب ان الله تعالى مدح رجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله ورسوله عليه من مقتول ومنتظر حيث
قال من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا الآية اى فمنهم من قتل ووفى بنذره من الثبات مع
رسول الله وهم حمزة بن عبد المطلب ومن قتل معه من بني هاشم والنشر النصر واصحابه ومنهم من ينتظر النصر او القتل على ما مضى عليه اصحابه فلم يغير العهد
الا من استشهد ... انتظر وهو علي ... فيهما نزلت والله وانا المنتظر وما بدلت تبديلا ولا يخفى ان النشر النصر واصحابه وان لم يكونوا من بني هاشم لكن رأسهم
ورئيسهم في الصدر وسبب نزول الآية حمزة ومن معه من بني هاشم دون العكس وبالجملة مقصد المصنف قدس سره ان المراد بصادق العهد المنتظر هو علي ...
نفسه لا وما ان الآية نزلت في مصعب بن عمير فلم يجده في شيء من التفاسير المتداولة حتى في تفسير فخر الدين الرازي الذي ضمنه كل غث وسمين فلما مر **قال المصنف**
رفع الله درجته **الثالث والاربعون** قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا وهو علي (ع) انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول علي (ع)
من جملة ورثة الكتاب لا نعلم ... يطابق الكتاب فهذا يدل على علمه ووفور توغله في معرفة الكتاب ولا يدل على النص انتهى **واقول** روي نزول الآية في شأن علي
خلفه الحافظ ابو بكر بن مردويه فقول الناصب اتفق علي من جملة ورثة الكتاب غفلة او تغافل وتحامل على علي (ع) ثم الظاهر انه ارتكب هذا التحمل والتحامل نظرا
الى احتمال اشتراك ابي بكر وعمر مع علي (ع) في ذلك الميراث لئلا يلزم ما قصد المصنف من تفضيله (ع) عليهما وليت شعري كيف يشتركان معه في ميراث الكتاب مع انهما
كانا من اجهل الناس بالكتاب والسنة حتى لم يعرف ابو بكر الاب والكلالة وغيرهما من الكتاب واعترف عمر بان النساء المخدرات في البيوت افقه واعلم منه وكان
كثير الرجوع الى علي (ع) ومن دونه من حكماء الصحابة كما هو المشهور ... في هذا الرد المشهور **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع والاربعون**
قوله تعالى انا ومن اتبعني هو علي (ع) انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان اراد انه ما تبع النبي غير علي (ع) فهذا باطل كما لا يخفى وان اراد انه من جملة المتابعين
فهذا لا يحتاج الى دليل ولا نسبة له بالمدعى انتهى **واقول** المراد حصر المتابعة الكاملة التي يكون بحسب الظاهر والباطن ولا يشوبها شائبة ريب ودون نفي
هذه المتابعة عن غيره ظاهر البطلان وانحصار المتابعة الكاملة فيه دليل افضليته عن غيره وهو المدعى **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس والاربعون**
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق هو علي (ع) انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من تفاسير الشيعة لا من تفاسير اهل السنة وان صح يدل على علمه
بحقية ... الكتاب ... والنص ... و امامته وهو المدعى **واقول** المدعى ... الاسناد ... لا الا اثبات الافضلية ونسبة هذا المدعى حاصلة فان تمام الآية قوله
افمن يعلم انما انزل اليك من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب الآية وقد ضرب الله مثل ... علي ... من حال من علم ان ما انزل الله هو الحق و
انتهى بحال الجاهل الذي لا يستبصر فلا يستجيب ... وبقصره في المتابعة ... ولله المثل الاعلى لكن الناصب الشقي الذي ... ما اصلا يتذكر كما قال تعالى انما
يتذكر اولوا الالباب قال النيشابوري اي انما ينتفع بالامثال اولوا الالباب الذين هم روية القشر عن اللب انتهى فليتأمل اولوا الالباب انه من يميز
القشر عن اللباب هو الرجلي ... وابن الخطاب ام من عنده علم الكتاب وفصل الخطاب **قال المصنف** رفع الله درجته **السادس والاربعون**
قوله تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون قال علي (ع) يا رسول الله ما هذه الفتنة قال يا علي بك وانت مخاصم فاعد للخصومة
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اجمع المفسرون على ان الآية نزلت في رجل وامرأة قاسيا وكان لهما ولد يحبونه حبا شديدا فمات فتمنيا وكادا يرجعا
عن الاسلام فانزل الله هذه الآية ولعل ما ذكره من المحض ... ان النبي لم يجعل علينا ... للمسلمين هذه من الفوادح لا من فضائل علي على ما ذكره انتهى
واقول من عجائب الناصب الشقي انه كيف يدعي في شأن النزول ثم يدعي اجماع المفسرين عليه مع ان امامهم فخر الدين الرازي ذكر في سبب نزول الآية ...

العليث خبز شعير وحنطة والعلاثة ... ... شيئين ... والعطاء ان ... تابع ... ... مما ... ...

الرق بكسر جلد رقيق يكتب فيه وضد الغليظ كالرقيق والصحيفة البيضاء وفي التنزيل ... في رق منشور ... وكما كان ... كتب السلطان ...

الفتنة المحنة ... الحديث وقد ... كانت ...

بشيء منها ولو كان لهذا السبب خصوصية لكان هو اولى بذكره لعلمه بهذا الامر باشتمال كتابه على كل غث وسمين ثم اقول الفتنة في الآية يحتمل الامتحان

وحاصل الآية كما صرح به الرازي والنيشابوري ان الناس لا يتركون بمجرد التلفظ بكلمة الاسلام بل يؤمرون بانواع التكاليف الشاقة ويمتحنون بها ولا

ريب ان من جملة ما امتحن الله به هذه الامة متابعة الكتاب والعترة الطاهرة فان طاعتهما وحكمهما تثقل على الامة وهذا ما يشمله الحديث المشهور بالثقلين وسيد العترة هو

علي وقد فتن به المشايخ الثلاثة والطوائف الثلاثة من الناكثين والقاسطين والمارقين واضرابهم ولهذا قال علي انا دابة الارض وغرضه ان المنطوق على

بعض العارفين انه كان دابة الارض بسبب تمييز الكافر عن المسلم انما هو بسبب تمييز الصديق عن الاخر ولا ملامح ذلك كما توهم الناصب هو فضيلة

تفوق كثيرا من الفضائل لو لم تكن الا هذه لكفى كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والاربعون** قوله تعالى وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم

الهدى قال في امر علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الرافضة ولا دلالة له اصلا على ثبوت النص المدعى انتهى واقول

الرواية مذكورة في كشف الغمة رواها عن ابي الفضل ابي بكر بن مردويه والمراد من قوله في امر علي في امامته فهو نص على امامته وشقاوة من شاقوا في ذلك

قال المصنف رفع الله درجته **الثامن والاربعون** قوله تعالى ويؤت كل ذي فضل فضله هو علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح

نزوله فيه فهو دال على فضله المتفق عليه ولا دلالة على النص انتهى **واقول** الرواية مذكورة في كشف الغمة نقلا عن ابن مردويه ومعنى الآية كما في

النيشابوري وشيخنا الطبرسي قدس سره ان كل ذي فضل يؤتى موجب فضله ومقتضاه يعني الجزاء المترتب على عمله بحسب زيادة الطاعات ومزيد الاتيان

بها يدل على انه كان زائدا في العمل عن غيره من الامة كما يدل عليه قول النبي لضربة علي يوم الخندق افضل من عبادة الثقلين فيكون افضل وهو

ما اراده المصنف قدس سره **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع والاربعون** قوله تعالى فمن اظلم ممن كذب على الله وكذب بالصدق اذ جاءه هو

من رد قول رسول الله في علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الرافضة وان صح لا يدل على ثبوت النص انتهى **واقول** هذا من روايات

ابن مردويه حافظ اهل السنة وكفى دلالة على النص لذكر آية الشرك به والظاهر ان المراد من قول رسول الله في علي قوله في امامته كما وقع في يوم غدير خم

ومن الذي رد عليه حارث بن النعمان الفهري كما مر ومن رد عليه عنده فانه يقول ان اخل بينهم فيه وعلى هذا يكون نصا في النص ولو سلم فالدلالة

على مجرد الفضيلة يكفي في ثبوت المقصود كما مر بنا مرارا **قال المصنف** رفع الله درجته **الخمسون** قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قال ابو

رافع وجه النبي عليا في طلب ابي سفيان فلقيهم اعرابي من خزاعة فقال ان القوم قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا فقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنزلت انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول الآية نزلت في غزوة بدر الصغرى وذلك لان ابا سفيان لما انقضت الحرب يوم احد قال الموعد بيننا وبينكم موسم بدر فلما كان وقت الموسم لم

يستطع ابو سفيان ان يخرج لجدب السنة فارسل نعيم بن مسعود ليثبط رسول الله من لقائه فجاء نعيم بن مسعود وخوف رسول الله واصحابه فقالوا حسبنا الله ونعم

الوكيل وتتمة الآية يدل على ما ذكرنا فانه يقول الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود ان الناس قد جمعوا لكم ابو سفيان وقريش فقال المؤمنون حسبنا الله

ونعم الوكيل هذا رواية اهل السنة وان صح ما رووا فلا يدل على النص كما علمت انتهى **واقول** الرواية التي ذكرها المصنف رواها ابن مردويه

المعارضة — وهو من حفاظ اهل السنة واكابرهم فيكون حجة عليهم وبعضهم دلالته على المقصود ان من يزيد ايمانه في هذه المخاوف اشجع خلق الله من الذي

عن غيره فيكون افضل وهذا لما اوردناه والناصب حذف من الرواية التي ذكرها المصنف فزادهم ايمانا مع انه مذكور في كتاب كشف الغمة والنقل على صدق

الآية ليصير الدلالة خفية فيعترض على المصنف وقد كشفنا الغطاء عن سوء عمله والحمد لله **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والخمسون** قوله تعالى

المتواترة — وكفى الله المؤمنين القتال في قراءة ابن مسعود بعلي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ليس هذا من القراءات والشيعة يعدونها من الشواذ

وان صح دل على فضيلته لا على امامته بعد رسول الله انتهى **واقول** هذا وان لم يكن من القراءات المتواترة ليس من الشاذة التي لم يوجد او لم يصح

بينهما وهي الاخبار الصحيحة يدل على هذا ما نقله الشيخ جلال الدين السيوطي في كتاب الاتقان عن القاضي جلال الدين البلقيني انه قال القراءة تنقسم

الى متواتر وآحاد وشاذ فالمتواتر القراءات السبعة المشهورة والآحاد القراءات الثلاثة التي هي تمام العشر ويلحق بها قراءة الصحابة والشاذ قراءات

التابعين كالاعمش ويحيى ... واما وجه الدلالة على المقصود فظاهر لظهور دلالة الآية بناء على تلك القراءة على كون علي اشجع من كل الامة

به من كفى شر العدو عنهم يوم الاحزاب فيكون افضل منهم وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني**

والخمسون قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين هو علي عرضت ولايته على ابراهيم فقال اللهم اجعله من ذريتي ففعل الله ذلك انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول مفهوم الآية ان ابراهيم سأل من الله تعالى ان يجعل له ذكرا جميلا بعده وهو المراد من لسان الصدق وحمل لسان الصدق على علي بعيد بحسب

الشيعة لا يأبى المؤمن مثل هذا ويذكرون كل ما يشتهون ولا ابالي لهم فيما يفترون انتهى **واقول** ما ذكره البلخي من الرواية قد رواها ابن مردويه

ويعيد تسليم الناصب تلك الرواية لا وجه لاستبعاد حمل لسان الصدق على علي على ما ذكره النيشابوري في تفسيره ان الاضافة في قوله لسان صدق كقوله مقعد صدق

وقدم صدق والمراد ان يجعل من ذريته في اواخر الزمان داعيا الى الملة وهو محمد انتهى واذا ثبت جواز الامر في اللسان الرب لابعد في حمل لسان الصدق على

محمد وبين حمله على علي لكن الناصب يستبعد فضيلة من فضائل علي لئلا يدخل من الوثن صفقة واحدا في دفع الظفر والنهاية وشنع على الشيعة في

رواياتهم ولو من كتب الصحاح ولنعم ما قيل شعر اذا ذكرت القرم من آل هاشم تنافرت حظ الكلاب النابحة فقل الحق لا ملحجه خاطب مولد الولد

نظم منه سيد جون ذال على ماشد مرد تود بحروشي كولي نهضوا است خطا است بنكام كفتن تو مانا بدكه زا بداند غضب شي اصحاب

ولا يستبعد من قلب تمكن فيه بغض علي بن أبي طالب أن يصير محروما محجوبا عن توفيق الهداية والسعادة وكمال البصيرة وصفاء الإنصاف حتى يكون ممن

قال الله فيهم خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين قال المصنف رفع الله درجته الثالث والخمسون والعصر إن الإنسان لفي

خسر يعني أبا جهل إلا الذين آمنوا علي وسلمان انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا التفسير لا يصح أصلا لأن الإنسان إذا أريد به أبو جهل يكون الاستثناء

منقطعا ولم يقل به أحد وإن كان الاستثناء متصلا لا يصح أن يراد بالإنسان أبو جهل فالمراد منه أفراد الإنسان على سبيل الاستغراق وعلى هذا لا يصح تخصيص

المؤمنين بعلي وسلمان فإن غيرهم من المؤمنين ليسوا في خسر وهذا الرجل يخلط كل غث ولا يفرق بين السم والحشيش انتهى وأقول قد لا يكون الاستثناء

منقطعا فما ذكره من بطلانه لأنه لم يقل به أحد زعم لا أصل له قال النيسابوري في تفسيره وعن مقاتل أنه أبو لهب وفي خبر مرفوع أنه أبو جهل كانوا يقولون إن محمدا لفي خسر فأقسم الله

تعالى أن الأمر بالضد مما توهموا وعلى هذا يكون الاستثناء منقطعا انتهى وأما قول الناصب فإن غير علي وسلمان من المؤمنين ليسوا في خسر فغير مسلم وإنما يكون كذلك

لو أريد بالخسر الكفر ولو أريد به مطلق الذنب والتقصير فلا لما قاله شيخنا الطبرسي في تفسيره من أن الإنسان ينقص من عمره كل يوم وهو رأس ماله فإذا ذهب رأس ماله ولم

يكتسب به الطاعة كان على نقصان إلا المؤمنين الصالحين الكاملين فإنهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وفازوا وسعدوا انتهى وزاد عليه فاضل النيسابوري

في تفسيره وقال وإن كان العبد مشغولا بالمباحات فهو أيضا في شيء من الخسر لأنه يمكنه أن يعمل فيه عملا يبقى أثره ولذته دائما وإن كان مشغولا بالطاعات فلا طاعة إلا

ويمكن الإتيان بها على وجه أحسن لأن مراتب الخضوع والعبادة غير متناهية كما أن جلال الله وجماله ليس لهما نهاية انتهى فظهر أن الناصب الذي لم يفرق بين الرأس

والقدم وبين الحشيش والسم ولم يمسك عنان القلم عما يورث الجهالة والندم قال المصنف رفع الله درجته الرابع والخمسون وتواصوا بالصبر قال ابن عباس

هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول إن ثبت خبر ابن عباس فالصبر من الصفات وليس هو من الأشخاص حتى يراد شخص وهذا قريب من السابق انتهى وأقول

نعم نحن نعتبر ذلك لكن فهم أخبار الخواص ليس للناصب الجاهل عنه خبر خبر نشد فرسيد تو مكر خبر نداري حكم چو خبر شد تو مكر حكم نداري وذلك لأن ضمير هو

في قول ابن عباس هو علي ليس راجعا إلى الصبر كما توهمه الناصب العاجز عن فهم واضح الكلام بل هو راجع إلى المبتدأ أو ضمير الجمع في قوله تواصوا المراد به علي تخصيصا وتعظيما له وكونه ظاهرا من كلام الملك العلام قال المصنف رفع الله درجته الخامس والخمسون والسابقون الأولون علي وسلمان انتهى وقال

الناصب خفضه الله أقول المراد بالسابقين إن كان السابق في الإسلام فسلمان ليس كذلك وإن كان السابق في الأعمال الصالحات فغيره من الصحابة كذلك ولا تخصيص لهذا النقل

وهو من تفاسير الشيعة انتهى وأقول قد رواه الحافظ أبو بكر بن مردويه فلا وجه لذلك وما ذكره من أن سلمان ليس سابقا في الإسلام إن أراد به نفي كونه سابقا على الكل

فمسلم ولا دلالة للكلام عليه وإن أراد به نفي كونه من السابقين الأولين بأن يكون ثاني الأولين أو ثالثهم فهو جهل بحال سلمان أو تجاهل لأجل ترجيح حال

أبي بكر وسلمان فتقدم إسلام سلمان عليه وإلا فقد ذكر الواقدي وغيره من المفسرين أن سلمان آمن بالنبي قبل البعثة ولهذا كان لكنا نشهد بالنبي عند

أن ما نذكره من الأخبار المعتبرة ويجوز من كلام الله تعالى أن يعتبر سلمان فردا الله عليهم بقوله الذين يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين لأنهم

كان سلمان رجلا ... ولا يخفى الجهل بالخلافة ولما لم يقنعوا بذلك ولم يرضوا أن يذكروا ما ذكر أن أبا بكر والنبي

الخلافة أولا ولو أنهم قالوا إنه أفضل وأسبق إسلاما من أبي بكر وقد رأيت في بعض الكتب المعتبرة أن سلمان ... واستحق تقرب أبي بكر إلى النبي

بكثرة فضائل النبي ... أن أبا بكر وإن كان من ... طوائف قريش لكنه لم يزل كان معلم الصبيان ... لأجل ... التعليم

والتبجيل والتعظيم ... الدراسة ... الأخبار ...

... السلام ذلك وشرح سلمان

... والله أعلم بحقائق الأمور قال المصنف رفع الله درجته السادس والخمسون قوله تعالى وبشر المخبتين إلى قوله ومما

رزقناهم ينفقون نزلت في علي انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى وأقول بل يدل على المدعى بضم المقدمات

الأخر التي ذكرها المصنف قال المصنف رفع الله درجته السابع والخمسون قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى نزلت في علي انتهى وقال الناصب

خفضه الله أقول هذا مسلم لا نزاع فيه ولكن لا يدل على المدعى انتهى وأقول فيه أن الحسنى الخصلة المفضلة في الحسن فيدل على أفضليته على غيره ممن لم ينزل

فيه الآية قال المصنف رفع الله درجته الثامن والخمسون قوله تعالى من جاء بالحسنة قال علي الحسنة حب أهل البيت والسيئة بغضنا من جاء بها أكبه الله على وجهه

في النار انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول لا شك أن حب أهل البيت من الحسنات ولكن لا يثبت النص انتهى وأقول ليس الكلام في أن حب أهل

البيت من الحسنات وإنما الكلام في بغضهم فإن بغض غير أهل البيت من المؤمنين لم يقع فيه الوعد بالإكباب في النار فيدل ذلك على الأفضلية

لأن هذا شأن الأنبياء كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته التاسع والخمسون فأذن مؤذن بينهم هو علي انتهى وقال الناصب

خفضه الله أقول لم يثبت هذا في الصحاح والتفاسير وإن صح لا يدل على النص انتهى وأقول قد نقل ذلك من يعتد به كما في كتاب كشف الغمة فلا إنكار ودلالته

على الأفضلية لأن من نصب بأن الله يؤذن بين الناس يوم القيامة وينادي على أهل الجنة والنار أن لعنة الله على الظالمين ينبغي أن يكون منزها

عن شائبة الظلم معصوما عن الكبائر والصغائر ويكون أفضل من غيره سيما من مضى أكثر عمره في الكفر والعدوان والله المستعان قال المصنف

رفع الله درجته الستون إذا دعاكم لما يحييكم قال ولاية علي بن أبي طالب انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ليس هذا في التفاسير وإن صح لا يدل

على النص انتهى وأقول أما هذا فيه ما رواه ابن مردويه ... على ... تمام الآية قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا استجيبوا

قصة إسلام سلمان ... الذي ... الآية

انتهى

الرازي

لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم الآية وقال الفخر الرازي في تفسيره ان الفقهاء قد تمسكوا بهذه الآية على ان ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من جهة ان الله تعالى امر بكل من امر الله فعل
فعند ذلك الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعا الله اليه فان قيل قوله استجيبوا لله امر فلم قلتم انه يدل على الوجوب وهل النزاع
الا فيه فيرجع حاصل الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب لان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه وهو محال الجواب ان من المعلوم بالضرورة
ان كل ما امر الله به فهو مرغوب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى كان هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات فانه عبث
فوجب حمله على فائدة زائدة وهو الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل وبما اكد هذا بان قال بعد ذلك واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون فجاء مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب انتهى فنقول لا يخلو اما ان يكون المراد من الآية المذكورة في شأن نزول الآية الخلافة و
الامامة كما هو الظاهر المتبادر الى الفهم فقد دلت الآية على وجوب الطاعة له ولقضاء خلافته وان كان المراد النبوة والهجرة فيلزم بفضيلته على غيره
من الامر لان نصرته على غيره من لحاق الامر غيره ولا يخفى خصوصا مع هذا التأكيد والتهديد الذي عرفته من كلام الرازي وعلى التقديرين يحصل التفضيل الا لمحبة

قال **المصنف** رفع الله درجته **الحادي والستون** في مسند احمد بن حنبل عند سليك معتمدة على انتهى ولا يخفى ان الناصب لكون في جميع
بنسخ سقيمة من نسخ المتن قد سقط فيها هذا الفصل ثم كتب في هذا المقام مع جرحه انه لم يذكر ههنا الاول وكان في الحساب انه غالطا انتهى **واقول**
الغالط من اعتمد على الغلط واشد غلطا من يثبت انه عبر عن الحادي بالاول فافهم **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والستون** ولما ضرب ابن
مريم مثلا اذا قومك منه يصدون قال النبي لعلي ان فيك مثلا من عيسى احبه قوم فهلكوا فيه وابغضه قوم فهلكوا فيه فقال المنافقون اما يرضى له
مثلا الا عيسى فنزلت الآية **وقال الناصب** خفضه الله اقول الآية نزلت في عبد الله بن الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم
لها واردون فقال ابن الزبعرى عيسى يعبد فهو في جهنم فقال رسول الله ما احملك على قومك انما الاية في عبدة الاوثان والعجول ومعلوم من ذوي
العقول فانزل الله تعالى ولما ضرب ابن مريم مثلا اذا قومك منه يصدون وان صح فهو في حكم لخواتها انتهى **واقول** قد ذكر فخر الدين الرازي في هذه الآية
اقوالا ثلاثة لاحدها لما ذكره الناصب حيث قال ان لفظ الآية لا يدل الا على انه لما ضرب ابن مريم مثلا اخذ القوم يصيحون ويرفعون اصواتهم واما ان ذلك المثل
كيف كان فاللفظ لا يدل عليه والمفسرون ذكروا وجوها محتملة فالاول ان الكفار لما سمعوا ان النصارى يعبدون عيسى قالوا اذا عبدوا عيسى فالهتنا
خير من عيسى وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعبدون الملائكة الثاني روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها
واردون قال عبد الله بن الزبعرى الوجه الثالث في التأويل هو ان النبي لما حكى ان النصارى عبدوا المسيح وجعلوه الها لانفسهم قال كفار مكة ان
محمدا يريد ان نجعله الها كما جعل النصارى المسيح الها لانفسهم ثم قال بعد هذا قالوا الهتنا خير ام هو يعني الهتنا خير ام محمد عليه الصلوة والسلام
ذكروا ذلك لاجل انهم قالوا ان محمدا انما يدعونا الى طاعته وانه زعموا انه يجب عبادة هذه الاصنام فاذا كان لا بد من احد هذين الامرين فعبادة الاصنام
اولى لان اباءنا واسلافنا كانوا مطابقين عليه واما محمد عليه الصلوة والسلام فانه متهم في طلبه عبادته فكان الاشتغال بعبادة الاصنام اولى
وقد ظهر من كلامه ما ذكره في تأويل الآية وجوه محتملة قالوا وما جاءنا النص من عند الشارع المخبر عن سبب النزول فكيف يكون الآية
في الاصنام كما لا يخفى وابهم كلامه في الاقوال الثلاثة خال عن المعنى الذي يصح فيه استعمال ضرب المثل وعن كون ضرب المثل بخلاف المعنى المستفاد
من رواية المصنف فانه مقرر لاستعمال المثل وبيان لمن ضرب له وهو علي وعن ضارب المثل ولنبي على كونه فضل او نحو ذلك الآية مع الرواية لانه
صريح على ان حكمه حكم عيسى فلا اقل من ان لا يدل على الافضلية وبالجملة ما ذكره المصنف من الادلة وان كان لا يخلو الا انها من نجباء الادلة ونجيبها
وما من آية الا وهي اكبر من اختها **ختم وايضا** قد روى احمد بن حنبل في مسنده كما مضى لحديث المذكور من طرق ثمانية منها ما هو المسند
الى علي قال قال رسول الله يا علي ان فيك مثلا من عيسى ابغضه اليهود حتى بهتوا امه واحبه النصارى حتى انزلوه المنزل الذي ليس له وقال
علي يهلك في رجلان محب مفرط يقرظني بما ليس في ومبغض يحمله شنآني على ان يبهتني وقوله حتى بهتوا امه اي جعلوه ولد زنية وكذا ابن المغازلي
في كتاب المناقب ومحمد بن عبد الواحد الاديب في الجزء الثالث من جواهر الكلام في حق اولياء الله وابن عبد ربه في كتاب العقد وكونه
معنا ومعاونا خصائصه الباهرة ومعجزاته القاهرة واياته الناطقة مثل قلع الباب وقلع الصخرة والاخبار بالمغيبات على ما سبق وقد بلغت
الكمال حتى التبس على كثير من العقلاء واعتقدوا انه فاطر الارض والسماء وخالق الاموات والاحياء كما بلغ الامر في عيسى حتى هو معبود وهو عبد
لله سبحانه وتعالى فهذا سبق في علم ما يجري عليه حال علي من كثرة الباغضين والمعاندين وما يبلغوا البغض مساو اليهود لا يجري مجراه
كسا الله من حلل الانوار وجعل المنافقين بلغ به الغاية يقوم بها الحجة البالغة لله سبحانه على الخلائق ولا يبقى بعد لعدم رد حجة ولا بقوة
تعذر جعل الناس في كلامه تلك مراتب قوم افرطوا في محبته فهلكوا وهم النصيرية يعتقدون انه الله يحيي ويميت ويعطي ويمنع قالوا ما قالوا في
الباهرة التي يوجد التصعيب بها انها في مراتب ما لا يقع بها صدق دعوى النبوة والخلافة فلما اعملوا طبيعة النظر في الدليل هلكوا اجب الشبهة
الصانع بالمصنوع والرب بالمربوب وقوم افرطوا في بغضه حتى نصبوا العداوة وكتابوه ودفعوه عن مقامه الذي نصبه الله تعالى ونبه عليه
بالامانة في كتابه ونص عليه الرسول في مواضع لا يحصى كثرة وافرطوا في بغضه حتى كانوا من النصب بلا قيد وطلبه وتوصلوا الناس على لعنه
ويشتموه على المنابر ويلعنوه في كل خطبة ويخالفونه في الخشوش واضرموا النار في بيته وسفكوا دماء ذريته الطاهرة وقوم مقتصدا وانما جعلوا على ما



اماما ولم يتعدوا به ما جعله الله له ومعلوم ان المتميز من الامة قليل والعصي فيها كثير وعلى ذلك مضى جمهورها الى ان قوم موسى حال الصعود الى
الجبل وقد شاهدوا الآية العظمى اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون فلا عجب ان يضل الامة
بعد نبيها او يختلف في وصيه ومعلوم ان ابا بكر لم يقل احد من الامة باسرها انه اله حتى يثبت بل قوم يرون امامته وقوم لا يرونها اصلا اصلا والامة
باسرها قائلة بامامة علي ع لكنهم منهم من جعله اولا ومنهم من جعله رابعا فالخلاف في علي بين الامة وانما ينحو الخلاف في ابي بكر ما علمه
امر لا وهذا نبا من عظيم وتباعد مفرط قد بلغ الى الغاية وارتفع في النهاية كما اشار اليه الفرزدق بقوله شعر بانا انما الامام الذي قوله فلا اسلام لنا
فسوا عيننا بحبه بعثت حبونهم بالذي به فاهوا كوثر من يمن شك في امامته ويومن من قبل امر الله وقد اشتهر عن الشافعي ما مضى من قوله لو ان المرتضى
ابدى محله لانضج الناس طرا سجدا له كفى في فضل مولانا علي وقوع الشك فيه انه الله **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث والستون**
ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون نزلت في علي ع اخرجه ابو شيبة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول هذا من رواة ابي شيبة [illegible] انتهى والله اعلم وليس
فيه دليل على المدعى انتهى **واقول** هذا رواه الشيخ اخرجه المكي عن رواته وما الحافظ ابن مردويه عن زاذان عن علي ع قال تفترق هذه الامة على ثلاث
وسبعين فرقة اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة وهم الذين قال الله ومن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون وهم انا وشيعتي انتهى وقال فخر
الدين الرازي اكثر المفسرين على ان المراد من الامة ههنا قوم محمد ص انها هذه الامة ويكون اذا انتم فاهدى لكم وقد اعطى الله قوم موسى مثلها وعن الربيع
انه قرأ النبي هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد امة محمد من المهاجرين والانصار انتهى والرواية
الاخيرة مما ذكره الرازي صريحة في تخصيص بعض الامة بكونه على الحق وهذا هو الحق كما دل عليه ما اشتهر من حديث افتراق الامة والجمع بينه وبين
حديث ابن مردويه يقتضي ان يكون المراد بالقوم المذكور علي وشيعته ومن البين ان الخلفاء الثلاثة واتباعهم من اهل السنة ليسوا من شيعة علي لما عرف
من المباينة والمخالفة بينهم وبين علي ع وقد ذكر القاضي ابن خلكان في احوال علي بن جهم القرشي [illegible] عليه انه كان معدودا في بغض علي ولا يخرج عنه
لان محبة علي بن ابي طالب لا تجتمع مع التسنن انتهى فيكونون على الباطل لان الحق لا يكون في جهتين مختلفتين وكفى فيه دليلا على المدعى كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع والستون** تراهم ركعا سجدا نزلت في علي ع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح فلا دلالة له على
النص انتهى **واقول** تمام الآية قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا
سيماهم في وجوههم من اثر السجود الآية ولعل استدلال المصنف بتمام الآية وانما اكتفى بذكر البعض اختصارا واعتمادا على اشتهار بقية من بين الآية وما القرآن
الى البلاد وكون باقي الصفات المذكورة فيها انما يرتبط بعلي ع ومدلول عليها بما يجيء من الاحاديث والاخبار ما يدل على انه ع بلغ في ذلك مبلغا لم يبلغه غيره من
الصحابة فيكون اولى بهم كما اشار اليه افضل المحققين قدس سره في التجريد فيكون افضل فهو ما ادعاه المصنف **قال المصنف** رفع الله درجته
الخامس والستون والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا نزلت في علي ع لان نفرا من المنافقين كانوا يؤذونه ويكذبون عليه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول ظاهر العموم وان خص فلا دلالة له على النص انتهى **واقول** وجه استدلال المصنف ان الآية على الافضلية
ان هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهو قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ان الذين يؤذون الله
ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا الآية والحاصل كما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره انه لما كان الله مصليا على نبيه لم ينفك
ايذاء الله عن ايذاء نبيه [illegible] من اذى الله فقد اذى الرسول فبين الله للمؤمنين انكم ان اتيتم بما امرتكم وصليتم على النبي كما صليت عليه لا ينفك ايذاؤكم عن
ايذاء الرسول فيكون على الاصدق الصادقين في الصدق انتهى وفي الآية بمقتضى الرواية التي ذكرها المصنف قدس سره دلالة على ان ايذاء علي لا ينفك عن ايذاء الرسول
ولم يرد في الآية والرواية الصحيحة المتفق عليها ما يدل على كون احد من الخلفاء الثلاثة او غيرهم من كبار الصحابة كذلك فيكون افضل **قال المصنف** رفع الله درجته
السادس والستون واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين نزلت في علي ع لانه كان مؤمنا مهاجرا ذا رحم انتهى **وقال الناصب**
خفضه الله قول ظاهر الآية العموم ولم يذكره المفسرون تخصيصا بالحال وان خص فلا دلالة له على النص والاستدلال بانه مؤمن مهاجر ذو رحم لا يوجب التخصيص لشمول
الاوصاف المذكورة غيره انتهى **واقول** ليس مراد المصنف لا يضير بما ذكره من الرواية نفي عموم الآية بل المراد ان ذلك العام مع ما اعتبر فيه من الاوصاف انما يختص
بين اقرباء النبي ص بعلي ع ولكن اذا صب البلد به لمعنى المصنف والمراد والحاصل ان الآية نص في امامة علي لكونها تدل على الاولى بالنبي ص انهم من اولى الارحام من بني
مستجمعا للامور الثلاثة كما اشار اليه المصنف وقد اجمع اهل الاسلام على انحصار الامام بعد النبي ص في علي والعباس وابي بكر والعباس وان كان مؤمنا ومن اولي
الارحام لكن لم يكن مهاجرا بل كان طليقا ولا نفاق [illegible] في انه طلب مبايعة علي ع اولا الامر ولم يكن ذلك الا لعلمه بالنص على علي ع كما نقوله او
بالافضلية كما يقولون بل قد حكي القول بامامة عباس ثم بعد الاجماع الثاني واختص القائل به بعد ذلك العباسية فانهم وابو بكر على تقدير صحة ايمانه
وهجرته لم يكن من اولي الارحام فتعين ان يكون الاولى بالامامة والخلافة بعد النبي ص علي ع لاستجماعه الامور الثلاثة فثبت ما ادعينا بحمد الله وربما
[illegible] التباس المشكل الرازي في تفسيره الكبير حين تمسك بعض الاكابر الذرية الطاهرة بالآية المذكورة على تفضيل علي وانتهى العباس حيث قال
تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن في كتابه الى ابي جعفر المنصور بهذه الآية ان الامام بعد رسول الله هو علي بن ابي طالب فقال قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض يدل على ثبوت الاولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الاولوية فوجب حمله على الكل الا ما خصه الدليل وحينئذ يندرج فيه الامامة ولا يجوز

دون الخلفاء الثلاثة وبالجملة قوله تراهم ركعا سجدا اخبار عن كثرة صلوتهم

اي فيكون قد يستدل [illegible] في القرآن للمشار اليه

وقد يستدل مولانا الامام عليه السلام على ذلك بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وذلك في الفصول المختارة في كتاب الاحتجاج منه

ان يقال

ان نوى ان ابابكر من اولى الامر لما نقل عنه انه صلى الله عليه وآله اعطا سورة براءة ليبلغها الى القوم ثم بعث عليا خلفه وامره ان يكون المبلغ هو علي وقال لا يؤديها الا رجل
مني وذلك دل على ان ابا بكر ما كان منه فهذا وجه الاستدلال بهذه الاية والجواب انه صح هذا الدليل لو كان القياس او لحفظ الامامة لانه كان امرا في
رسول الله من علي وبهذا الوجه اجاب ابو جعفر المنصور عنه انتهى كلامه ووجه اضمحلاله بما قررناه ظاهر جدا قال المصنف رفع الله درجته الـ
والستون وبشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق نزلت في ولاية علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يذكره المفسرون فان صح فهو في حكم اخواته
قد ذكره الحافظ ابن مردويه برواية عن جابر بن عبد الله والمراد بقدم صدق في الاية الفضل والسابقة قال شيخنا الطبرسي لما كان السعي والسبق بالقدم سميت المسعاة
الجميلة والسابقة قدما كما سميت النعمة يدا لانها تعطى باليد وضاها بالبيع يبيع بها واضافته الى الصدق دلالة على زيادة فضل وانه من السوابق العظيمة
انتهى وقد وافق في الدلالة على الزيادة فخر الدين الرازي في تفسيره والزمخشري في الكشاف فيدل الاية على زيادة فضل علي بمعونة الرواية لما ذكره
المفسرون من اهل السنة عند تفسيرها فهي احسن الاحاديث بحمد الله ... وملاحظة ... انظارهم فلا يعارض الرواية المذكورة
كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الحادي والستون اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم كان علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول هذا يشمل سائر الخلفاء فان كلهم كانوا اولي الامر ولا دليل على تخصيصه انتهى واقول سنذكر ان شاء الله تعالى في بحث الاجماع نقلا عن
امام فخر الدين الرازي ان اطلاق الامر الذي افترض وجوب طاعته بطاعة الله وطاعة رسوله يجب ان يكون معصوما ولهذا ذهب الى ان المراد باولي الامر الاجماع ونفى
ان يكون المراد الخلفاء لعدم عصمتهم فيضمحل ما ذكره الناصب هنا من شمول الاية للخلفاء لمخالفته لقول امامه فلا يلتفت اليه فان القول ما قال الامام ونحن قد
اثبتنا بحمد الله عصمة ائمتنا عقلا ونقلا وعدم عصمة غيرهم فتم لنا الدست قال المصنف رفع الله درجته الثاني والستون واذان من الله
ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر في مسند احمد هو علي حين اذن بالايات من سورة براءة حين انفذها النبي مع ابي بكر واتبعه بعلي فرده ومضى علي وقال
النبي قد امرت ان لا يبلغها الا انا او واحد مني انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق عليكم ان انفاذ علي بعد ابي بكر كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون
الا قول صاحب العهد او واحد من قومه ولاجل هذا انفذ عليا انتهى واقول الاية في ان الفعل الصادر عن الله تعالى ورسوله على الغيب في الوحي في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا التنبيه على الفضل والتنويه بالاسم وتغلية للذكر وتعظيم لمن ارتضى لذلك منهما وعكس ذلك فيمن عزل ولو كان دفع البراءة
الى علي اولا لما وضح الامر هذا الوضوح ولجاز ان يجول بخواطر الناس ان في الجماعة غير علي من يصلح ان يكون مؤديا بالبراءة قائما في ذلك مقام
رسول الله واما ما ذكره الناصب في وجه انفاذ علي بعد ابي بكر من انه كان لاجل ان العرب في العهود لا يعتبرون الا ... فهو شيء سبق اليه الجاحظ فقال انه كان
من عادة العرب في عقد الحلف وحل العقد انه كان لا يتولى منهم الا السيد المطاع او رجل من رهطه انتهى ورد عليه بامرين ... قد حضر بعد
فعرفه وانا اقول في الرد عليه وعلى انجح الناصب انه لو كان انفاذ علي لاجل ما تعارف بين العرب في العهود لما خفي على النبي اولا فعلم ان السر في ذلك عزل
ابي بكر لا لما عند الله ... تمام الكلام ... قال المصنف رفع الله درجته الثالث والستون طوبى لهم وحسن مآب قال ابن سيرين
هي شجرة في الجنة اصلها في حجرة علي وليس في الجنة حجرة الا وفيها غصن من اغصانها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول في الروايات المشهورة انها في بيت
النبي ولا يبعد ان بيت النبي وعلي يكون متحدا ولا باس بهذه الروايات فان كل هذه تدل على الفضائل المتفق عليها ولا دلالة على النص وهو المدعى
انتهى واقول المحقق الكلامي هذه الاية ما ذكره شيخنا الطبرسي في تفسيره من انه روي عن النبي ان طوبى شجرة اصلها في داري وفرعها على اهل الجنة ولما
اخرى في دار علي فقيل له في ذلك فقال ان داري ودار علي في الجنة بمكان واحد انتهى ولو سلم ان الشجرة ليست في دار علي فيكفي في افضليته ما اعترف به الناصب
كونها من دار النبي والولي وهو المدعى قال بعض فضلاء اصحابنا ان في اتحاد دارهما دليل ظاهر على شرفه وعلى قربه الجليل ...
امرهما ... ... قال المصنف
رفع الله درجته الرابع والستون ... فانا منهم منتقمون قال ابن عباس بعلي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا يظهر ربطه
بعلي اذ المراد من الذين ينتقم منهم هم الكفار وعلي لم يحارب الكفار بعد النبي وان اراد القتال لانه ليس نازلا في شانهم كما يدل السابق واللاحق من الاية
على انها نزلت في شان الكفار وان صح فلا دليل على المدعى انتهى واقول الرواية عن طريق ابن عباس قد رواها ابن مردويه وقد ذكره شيخنا
الطبرسي في تفسيره عن جابر بن عبد الله ... ان كلمة ما في قوله تعالى فاما نذهبن بمنزلة لام القسم في انها اذا دخلت دخلت معها النون الثقيلة والمعنى ان
قبضناك وتوفيناك فانا منتقمون بعدك منهم وعن الحسن وقتادة ان الله اكرم نبيه بان لم يره تلك النقمة وقد كانت بعده نقمة شديدة ... انه رأى ما يلقى امته
بعده فما زال منقبضا ولم ينبسط ضاحكا حتى قبض وذكر جابر بن عبد الله اني لادناهم من رسول الله في حجة الوداع بمنى حين قال لا الفينكم ثم التفت الى
خلفه فقال او علي او علي ثلاث مرات فرأينا ان جبرئيل غمزه فانزل الله على اثر ذلك فاما نذهبن بك فانا منهم منتقمون بعلي بن ابي طالب وان نرينك الذي
ما نعدهم من العذاب فانا عليهم مقتدرون ... وقيل انه رأى نعمة الله منهم يوم بدر بالاسر ... انتهى واما قول الناصب على لم يحارب
الكفار بعد النبي ان اراد به الكافر الاصلي فنهب ان يكون كذلك لكن لا يجديه نفعا وان اراد به الاعم من الكافر الاصلي والمرتد فغير مسلم لان البغاة
كفار مرتدون عندنا كما مر سابقا بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه الاية وبالجملة محاربوا علي كفرة عندنا كما صرح به الفاضل
المحقق في التجريد بقوله محاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقة والبغاة قد حاربوا عليا وايضا ما الوجه في تجويزهم الحكم بارتداد من منع الزكاة على ابي

بكر نصر

بكر لاجل انعقاد جهودهم واستحقاقهم للخلافة بدون تجويز الحكم بانه لذا البغاة الكرمان بواعليا مع ان التجويز لازم مهنا بطريق اولى كما لا يخفى قال المصنف قدس
سره وفي شرح ... الخلف ... على انا نحن مخالفوا علي في الامامة فمنهم من حكم بكفرهم لانهم دفعوا ما علموا ثبوته من الدين وهو النص الجلي الدال على الامامة مع تواتره
وذهب آخرون الى انهم فسقة وهم الاكثرون ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة احدها انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة الثاني انهم يخرجون من النار الى
الجنة الثالث انهم ... ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب
انتهى ووجه دلالة الاية على المدعى ان من ينبغي الله بحسن الكفار ... بسواد ... والاتصاف بكونه افضل الخلق بعد الاخيار قال
المصنف رفع الله درجته الثاني والستون ... هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم عن ابن عباس انه علي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول لا شك ان عليا كان يامر بالعدل وهو على صراط المستقيم لكن لا يدل هذا على النص على الامامة انتهى واقول ما ذكره الناصب من تمام الاية هي
قوله تعالى وضرب الله مثلا رجلين احدهما ابكم لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه اينما يوجهه لا يات بخير هل يستوي هو ومن يامر بالعدل وهو على صراط مستقيم
الاية وقد ضرب الله فيها المثل لنفسه ولما يفيض على عباده من النعم الدينية والدنيوية وللاصنام التي هي اموات لا تنفع ولا يحصل منها الى من يعبدها خير
المساواة لا شك ان من ضرب الله به المثل لنفسه من الجهة المذكورة يجب ان يكون في اعلى درجة القدرة والعلم والجود والاستقامة فيكون افضل لقوله تعالى
ولله المثل الاعلى ولقوله تعالى وضرب لنا مثلا ونسي خلقه فافهم وانه اذا كان علي على الصراط المستقيم اي الطريق الواضح كان طريق من خالفه جائرا عن
الحق لاستحالة وجود الحق في جهتين مختلفين والمخالفة بينه وبين من تقمص الخلافة مما لا يمكن انكاره ولا يدفع اشتهاره قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والستون سلام على آل ياسين عن ابن عباس آل محمد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح هذا وآل ياسين آل محمد صلى الله عليهم
والسلام عليهم ولكن ... ابن مسعود ... انتهى واقول قد خص الله تعالى في ايات متفرقة من هذه السورة عدة من الانبياء بالسلام فقال سلام
على نوح في العالمين سلام على ابراهيم سلام على موسى وهرون ثم قال سلام على آل ياسين ثم ختم السورة بقوله سلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين ومن البين ان التسليم عليهم منفردا في اثناء السلام على الانبياء والمرسلين دلالة صريحة على كونهم في درجة الانبياء والمرسلين ومن هو في
درجتهم لا يكون الا اماما معصوما فيكون نصا في الامامة ولا اقل من كونه نصا في الافضلية ويؤيد ذلك ما نقله ابن حجر المتاخر في صواعقه عن
فخر الدين الرازي من ان اهل بيته يساوونه في خمسة اشياء في السلام قال السلام عليك ايها النبي وقال سلام على آل ياسين وفي الصلوة عليه وعليهم
في التشهد وفي الطهارة قال طه اي يا طاهر وقال ويطهركم تطهيرا وفي تحريم الصدقة وفي المحبة قال الله تعالى فاتبعوني يحببكم الله وقال قل لا اسئلكم عليه
اجرا الا المودة في القربى قال المصنف رفع الله درجته الرابع والستون ومن عنده علم الكتاب هو علي واما من اوتي كتابه بيمينه
قال ابن عباس هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد علمت ان من عنده علم الكتاب نزلت في عبد الله بن سلام واما انه من اوتي كتابه
بيمينه فالظاهر ان المراد سائر المؤمنين من اصحاب اليمين وان خص فلا دلالة له على المدعى انتهى واقول قد علمت فيما مر ان رواية نزول الاية
في عبد الله بن سلام موضوع وان عبد الله نفسه روى انه في شان علي واما الاية الثانية فلا نسلم انه لا دلالة لها على الافضلية او الامامة مبنى على ما ذكره
الشيخ الاعظم ابو جعفر الطوسي قدس سره في تفسير التبيان من ان هذا كتاب اخرجه كتاب الاعمال يعني انه سائق الجنة لان كتاب الحفظة انما هو بين
الله وبين عبده ولا يراه احد ولا يقرؤه فتامل قال المصنف رفع الله درجته الخامس والستون ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين
عن ابي هريرة قال قال علي بن ابي طالب يا رسول الله ايما احب اليك انا ام فاطمة قال فاطمة احب الي منك وانت اعز علي منها وكاني بك وانت على حوضي تذود عنه الناس
وان عليه الاباريق مثل عدد نجوم السماء وانت والحسن والحسين وفاطمة وعقيل وجعفر في الجنة اخوانا على سرر متقابلين انت معي وشيعتك في الجنة
ثم قرء رسول الله اخوانا على سرر متقابلين لا ينظر احدهم في قفا صاحبه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من فضائل المذكورين
ودرجاتهم العلى في الجنة وترتيب المؤمن في هذا والبحث عن وجود النص فاي نفع لذكر هذه الفضائل بعد ذكر ما واقول قد سبق الكلام في تحقيق
هذا الحديث ووجه دلالة النص على الافضلية ونزيد عليه هيهنا ونقول وجه الاستدلال الذي ذكره دلالة شان النزول على ان عليا اعز
عند النبي من فاطمة ومن البين ان فاطمة اعز عنده من الامة فيكون علي اعز من الكل فيكون افضل قال المصنف رفع الله درجته السادس
والستون ... ليغيظ بهم الكفار هو علي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكره في شان نزول هذه الاية وهو من الفضائل
ولا يدل على النص انتهى واقول قد سبق منا انه يتحقق شان النزول وتقرير دلالته على المدعى قال المصنف رفع الله درجته السابع والستون
ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله قال الباقر نحن الناس انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ان صح فهو من الفضائل ولا
ثبوت للمدعى انتهى واقول يؤيد هذه الرواية ما رواه ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث قال اخرج ابو الحسن المغازلي عن الباقر انه قال في هذه الاية
والله نحن الناس واما وجه الدلالة على المدعى فهو ان محسود الناس ... الذي يكون افضل قال المصنف رفع الله درجته الثامن والستون
كمشكوة فيها مصباح عن الحسن البصري قال المشكوة فاطمة والمصباح الحسن والحسين والزجاجة كانها كوكب دري قال كانت فاطمة كوكبا دريا بين نساء العالمين
توقد من شجرة مباركة قال الشجرة المباركة ابراهيم لا شرقية ولا غربية لا يهودية ولا نصرانية يكاد زيتها يضيء قال يكاد العلم ان
ينطق منها ولو لم تمسسه نار نور على نور قال منها امام بعد امام يهدي الله لنوره من يشاء قال يهدي الله لولايتهم من يشاء انتهى

مستقيم اي كونه اسما بالعدل ... فان الامر بالعدل يستدعي القدرة والعلم والجود بان ... الفقراء ... فيكون ...

قاله فاطمة

وقال الناصب

وقال الناصب خفضه الله أقول ليس من تعصب أهل السنة ولا من جحودهم على فضائل أهل بيت رسول الله وهو متفق عليه ولو ذكر أمثاله أصح من هذا لما نازع
فيه منازع انتهى وأقول إن الناصب غفل عن مضرة تسليم ذلك لهواه فهو أول من نازع في ذلك ولهذا قد أنكر كثيرا من فضائل أهل البيت سابقا ونبّه
إلى النكر والوضع ولهذا أيضا بالغ إمامه فخر الدين الرازي فيما ذكر سابقا من آية النجوى في صرف تصدق النجوى عن كونها فضيلة إلى كونها منقصة حتى رد
عليه النيسابوري كما مر ثمة وقال لعل هذا الكلام لا يخرج عن تعصب ومن أين يلزمنا أن نثبت مفضوليته علي في كل خصلة ولم لا يجوز أن يحصل له فضيلة لم توجد لغيره
من أكابر الصحابة انتهى وكيف لا يكون امتناعهم من هذا مع ظهور أن كثرة الفضائل المختصة به مما يوجب أفضليته والأفضلية تستدعي الأولوية بالإمامة كما
عرفت سابقا ثم إن هذه الرواية مما ذكره أبو الحسن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب في مقدم الآية الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكوة أنه قال
ضرب الله مثلا لفاطمة وسبطيه مثل نوره تعالى المثل لنوره تعالى المثل الأعلى وإذا كان مثل فاطمة والسبطين بهذا المحل فالأولى أن يكون محل علي أجل وكيف يكون
غيره من الأئمة أتم وأفضل والله متم نوره ولو كره الكافرون **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع والسبعون** ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان
بكم رحيما قال ابن عباس لا تقتلوا أهل بيت نبيكم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذا ليس من تفاسير أهل السنة ولو نسلم أن أهل بيت النبي لا
يحتاج إلى الإسناد لأنه النص وهو على أنه الدليل على إثبات نص الإمامة ولهذا لما القرآن على حكم قتلهم وهذا من غرائب أطواره في البحث انتهى **وأقول**
لعل المراد من ذكر الآية والرواية الاستدلال على وجوب ترك قتل أهل البيت كما توهمه الناصب فاته الله بل الغرض الاستدلال على أفضليتهم وجلالة شأنهم
وزيادة اهتمام الله في المنع والزجر عن قتل أهل البيت لأن ذلك يعلم أن عزتهم يجب أن يكون عند الأمة كعزة أنفسهم فكما أن الشخص يمتنع عن قتل نفسه يجب أن
يمتنع عن قتلهم وأقل ما يلزم من ذلك أن يكون عزتهم كعزة جميع الناس فيلزم أن يكونوا أعز الناس وهو دليل الأفضلية وأيضا لو لم ما أورده من أن شيئا
وجوب ترك قتل أهل البيت عن الدليل لورود ذلك على ظاهر الآية مع قطع النظر عن المعنى الذي اقتضاه الرواية كما قال فخر الدين الرازي أن بعضهم
أنكر كون الآية نهيا عن قتلهم أنفسهم وقال إن المؤمن الذي اقتضاه مع إيمانه لا يجوز أن ينهى عن قتل نفسه لأنه ملجأ إلى أن لا يقتل نفسه وذلك لأن
الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الألم الشديد والذم العظيم وإذا كان الصارف حاصلا امتنع منه أن يفعل ذلك وإذا كان كذلك لم يكن في النهي فائدة وإنما يمكن
أن يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده أهل الهند وذلك لا يتأتى في المؤمن ثم قال ويمكن أن يجاب عنه بأن المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم
الآخر قد يلحقه من الغم والأذى ما يكون القتل عليه أسهل من ذلك كما نرى كثيرا من المسلمين قد يقتلون أنفسهم بمثل السبب الذي ذكرنا انتهى **وأقول** على هذا
القياس يمكن أن يجاب عنه بأن المراد النواصب إسلافه من الأموية والعباسية ومن يحذو حذوهم مع أنهم كانوا يظهرون الإيمان بالله وباليوم الآخر لكنهم
حب الخلافة وحرص الدنيا عن جرحها ما أداهم إلى قتل كثير من أئمة أهل البيت وساداتهم الظاهرة ظنا منهم أن أهل البيت حيث كانوا أهل الخلافة الحقة
ربما يجتمع الناس معهم ويؤدي ذلك إلى خذلان منهم فصار القتل عليهم أسهل من التساهل في حفظ الملك العقيم هذا لكن لا مجال الآن للسؤال لما
المعلوم كما عرفت حتى يحتاج في دفعه إلى هذا الجواب والله الموفق للصواب **قال المصنف** رفع الله درجته **الثمانون** وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات
منهم مغفرة وأجرا عظيما عن ابن عباس قال سأل قوم النبي فيمن نزلت هذه الآية قال إذا كان يوم القيامة عقد لواء من نور أبيض ونادى مناد ليقم سيد
المؤمنين ومعه الذين آمنوا بعد بعث محمد فيقوم علي بن أبي طالب فيعطى اللواء من النور الأبيض بيده وتحته جميع السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار
لا يخالطهم غيرهم حتى يجلس على منبر من نور رب العزة ويعرض الجميع عليه رجلا رجلا فيعطى أجره ونوره فإذا أتى على آخرهم قيل لهم قد عرفتم صفتكم ومنازلكم في الجنة
إن ربكم يقول إن لكم عندي مغفرة وأجرا عظيما يعني الجنة فيقوم علي والقوم تحت لوائه معهم حتى يدخلهم الجنة ثم يرجع إلى منبره فلا يزال يعرض عليه جميع
المؤمنين فيأخذ نصيبه منهم إلى الجنة ويترك أقواما على النار وذلك قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجرهم ونورهم يعني السابقين الأولين وأهل
الولاية له والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم يعني بالولاية بحق علي وحقه واجب على العالمين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول
هذا من أفضح الحكايات التي يرويها الشيعة ولا نقل صحيح ولا إسناد ولا شيء ولا انقطاع من الكذب والافتراء وإن صح هذا دل على عظمه
من مناقب أمير المؤمنين وهي مسلمة والكلام في النص وأين هذا الاستدلال منه انتهى **وأقول** نطالبه أولا بالإسناد اعتمادا على اشتهار مثل الجمهور
وحفظه في الدفاتر والمسند كما حصر فاسمي الكتب الذي ذكر فيها هذه الرواية كتاب شواهد التنزيل عن الحافظ الحاكم أبي القاسم عبيد الله الحسكاني
ومع هذا أكثر مقدمات الرواية مؤيدة بالآيات الأخرى من سورة الحديد كما ترى فما الذي يوجب كونها من أفضح الحكايات دون مجموع الروايات سوى
بلوغ عصبية الناصب إلى أقصى الغايات **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والثمانون** قوله تعالى ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول
لوجدوا الله توابا رحيما وأولئك هم المهتدون نزلت في علي لما وصل إليه قتل حمزة فقال إنا لله وإنا إليه راجعون فنزلت هذه الآية
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله أقول هذا ليس في تفاسير أهل السنة ولو صح فهو كما أنه من فضائله لا يدل على النص انتهى **وأقول** شأن النزول على الوجه
الذي نقله المصنف كونه في تفسير الثعلبي وغيره وإنكاره كإنكاره لسائر الروايات في مواضع شتى وأما الاستدلال فإنه لا يخفى على المتفطن من وجهين
أحدهما الاستدلال بتوجه الصلوة من الله تعالى إليه وهو يدل على عصمته كما ثبت ذلك بأن توجيه الخطاب بأمر خصوص المعصومين تدل على عصمته وهو الواحد
للطالب وثانيهما الاستدلال بالحصر الكائن في الأحديث بقوله تعالى وأولئك هم المهتدون ويؤيده قوله تعالى إنا هديناه السبيل في سورة هل أتى وقوله تعالى إنما
أنت منذر ولكل قوم هاد وكما تدل على الأفضلية وهذا مطلب آخر أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف

حكيه

عبد الله بن

تحكمون قال المصنف رفع الله درجته الثاني والثمانون في مسند احمد بن حنبل قال ابن عباس ما في القرآن آية الا وعلي رأسها وقائدها وشريفها واميرها ولقد عاتب الله
اصحاب محمد في القرآن وما ذكر عليا الا بخير وعنه ما نزل في احد من كتاب الله ما نزل في علي وعن مجاهد نزل في علي سبعون آية وعن ابن عباس ما انزل الله آية
وفيها يا ايها الذين آمنوا الا وعلي رأسها واميرها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار دالة على فضائل علي وكل ما ينقله من مسند
احمد بن حنبل فهو يدل على تفضيل اهل السنة لانهم يبذلون جهدهم في ذكر فضائل امير المؤمنين ولو كان النص موجودا في امامته لكانوا يروونه وينقلونه ولا يكتمونه
فعلم ان لا نص هناك انتهى واقول انما ذكر احمد بن حنبل واضرابه من اهل السنة تلك الفضائل لما اجرى الله تعالى ذلك على لسانهم ولتمام الحجة عليهم من غير ان يعرفوا
ان الشيعة سيطرق بذلك الى توهين امر الخلفاء الثلاثة وكان المقصد الاصلي لهم من نقل النقول المراد رفع تهمة النصب التي كانوا يخافون نفيها على اولياء خلفاء
بني العباس حيث كانوا يتشيعون في الاعتقاد واظهار الخلوص لاهل البيت وما ذهبوا اليه من تصحيح خلافة الثلاثة عن لوث العصبية الجاهلية وشوب الاغراض والكدورات الشرعية
وهذا لم يتفطنوا اليه ان الحجاج بتلك السند لكن الشيعة بذلك على الفضيلة على امر اضطروا الى انكار المعقول وجحد تفضيل المفضول قال المصنف
رفع الله درجته الثالث والثمانون روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي من علماء الجمهور واستخرجه من تفاسير الاثني عشر عن ابن عباس في قوله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر قال هو محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين هم اهل الذكر والعلم والعقل والبيان وهم اهل بيت النبوة ومعدن الرسالة ومختلف الملائكة والله ما سمي
المؤمن مؤمنا الا كرامة لامير المؤمنين كذا رواه سفيان الثوري عن السدي عن الحارث انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الخبر من تفاسير اهل السنة واثباتها
تدل على فضيلة آل العباء وهذا امر لا ينكره ولا ينكرها الا المنافق ولا يعتقدها الا المؤمن الخالص لكن لا يثبت به النص انتهى واقول لا يخفى ان الحافظ
المذكور من مشاهير اهل السنة والتفاسير التي استخرج منها من تفاسيرهم فقوله ان هذا الخبر من روايات تفاسير اهل السنة لا وجه له مع كمال تمامه انكر
كون تلك التفاسير من تفاسير اهل السنة لانه لكمال حده وفرط عداوته للائمة الاثني عشر المراد بلفظ التفاسير في كلام المصنف الى الاثني عشر توهم ان المصنف نسبه والتشبه
كذي ناظر عين الشر او قاصر لضعف البصر فتوهم ان تلك التفاسير تفاسير الائمة الاثني عشر والاثني عشرية القائلين بامامتهم بل المراد تلك العشرة من كبار اهل السنة
قدس سره اتهمهم بان مثل هذا الناصب الجاهل لا يماثله عند اهل الانكار فصل فيما بعد بعض ذكر مطاعن بعض الصحابة اسمائهم وان تلك التفاسير نعلم
انهم من اهل السنة والجماعة ولا يبقى مجال الانكار والمنازعة واما وجه الاستدلال به فلا يخفى على احد الا من ستر الله عليه بان اهل الذكر انما هم الائمة والسؤال
عنه لا يكون الا اماما قال المصنف رفع الله درجته الرابع والثمانون عن الحافظ في قوله تعالى عم يتساءلون عن النبأ العظيم باسناده الى السدي
عن رسول الله ان ولاية علي يتساءلون عنها في قبورهم فلا يبقى ميت في شرق ولا في غرب ولا في بر ولا في بحر الا ومنكر ونكير يسألانه عن ولاية امير
المؤمنين بعد الموت يقولون للميت من ربك وما دينك ومن نبيك ومن امامك وعنه عن ابن مسعود قال وقعت الخلافة من الله تعالى لثلاثة نفر آدم في قوله
اني جاعل في الارض خليفة وداود انا جعلناك خليفة في الارض وامير المؤمنين ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم داود وسليمان وهو علي
ثم منهم الذي ارتضى لهم يعني الاسلام وليبدلنهم من بعد خوفهم من اهل مكة امنا يعني في المدينة يعبدونني يعني بوحدانيتي ومن كفر بعد ذلك بولاية
علي فاولئك هم الفاسقون يعني العاصين لله تعالى ولرسوله وهذا كله نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر عنهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان كان
ان المراد يتساءلون عن علي فلا يصح بحسب المعنى والتركيب يكون هكذا على يتساءلون عن النبأ العظيم وانت تعلم ان هذا تركيب فاسد واما ما ذكره من السؤال في
القبر عنه فلا يثبت هذا في الكتاب لا السنة ولو كانت من المسؤول في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر كما اشتهر باركان
الاسلام واما ما نقل عن ابن مسعود انه قال وقعت الخلافة من الله لثلاثة آدم وداود وعلي فآدم وداود فقد صرح باسمهما في الخلافة في القرآن واما ان يكون
المراد من قوله تعالى ليستخلفنهم علي فخبر غير ثابت ولا خبر صحيح يدل على هذا بل الظاهر يشمل الخلفاء الاربع وملوك العرب في الاسلام فان ظاهر الآية ان الله
وعد المؤمنين بان يجعلهم خلفاء الارض وينزع الملك من كسرى وقيصر ويورثه المؤمنين هذا مفهوم الآية وما فسر في الآية فكل من بالتفسير
بالراي وما ذكر ان كل الاشياء التي ذكرها نقله الجمهور واشتهر عنهم وتواتر فهذا كذب ظاهر وابين من كذب مسيلمة الكذاب ان اراد من الجمهور اهل السنة
والجماعة وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكأنه لا يعلم معنى التواتر واقول لعل الناصب الشقي ان المراد بعم سقط لفظه هو على كما هو ان النحو ولا
علم واتما قال ان الآية نزلت في علي وان المراد بالنبأ العظيم المذكور فيها هو علي وتدل عليه شعر المشهور عن عمرو بن العاص او حسان بن ثابت في
مناقبه كما اشار اليه النيشابوري في تفسيره حيث قال النبأ العظيم القرآن واختلافهم فيه ان بعضهم جعلوه سحرا وبعضهم شعرا وكهانة وقيل نبوة محمد
كانوا يقولون اما والذي حج به قريش وحجوا اتباعهم منذ دفنهم وقيل الشيعة هو علي وقال القائل في حقه شعر هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله
وانقطع الخطاب انتهى ويؤيده ما رواه الحافظ المذكور عن السدي عن علقمة انه قال خرج يوم صفين رجل من عسكر الشام وعليه سلاح ومصحف فوقه وهو
يقرأ عم يتساءلون فاردت البراز فقال علي مكانك وخرج وقال اتعرف النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون قال لا قال والله انا النبأ العظيم الذي فيه اختلفتم
وعلي تنازعتم بعدما اختلفتم ويغشيكم علكم بعد ما انتهى بجوهم ويوم صفين قد علمتم ويوم القيامة تعلمون ما علمتم ثم علاه
بسيفه ورمى براسه ويده ثم قال [illegible] الا صفتا ان حادثنا وقادر كم [illegible] الارض كوكب وحتى [illegible] وما الكم
عن حومة الحرب مهرب واما ما ذكره الناصب من ان السؤال في القبر عن علي لم يثبت في الكتاب والسنة فكلامه مردود ونثبوت ذلك في الكتاب ما اوله
حافظ اهل السنة في شأن نزول الآية واما قوله لو كانت من المسؤول في القبر لكان ينبغي ان يعلمنا رسول الله وتواتر واشتهر الخ فجوابه المحرر سابقا

رفائد نهايه

روايات

البرزخ المذكور [illegible]

منفسه

حومة الحرب والرجل والقتال وغيره معظم او اشده موضع [illegible]

منه

فلا يبين لنا انه لانه في غدير خم عند نزول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي في شأن ولا يحتاج الى ما يستبين من دلالة النصوص لا له غيره من الآيات
والاحاديث على ان ما نحن فيه من اركان الدين وقد تواتر واشتهر في زمان النبي ع وقبل اشتعال شبهة الخلاف في قلوب الناس ثم منعت تقليد السلف
وايقاعهم الشبهة في قلوب الناس سيما في زمان بني امية لما بالغوا في محو آثار اهل البيت ع وصدنا فيهم عن تواتره عند جمهور اهل السنة المقلدين للسلف
المتعصبين في عصرهم الشبهة وبقي متواترا مشهورا عند غيرهم وبالجملة شرط حصول العلم بالخبر المتواتر ان لا يسبق شبهة الى السامع او تقليد يمنعه من موجب خبره بان
يكون معتقدا نقيضه او تدثها الشبهة وتحو ملك الذهن واعتقاده انه مانع من قبول غيره ولا اصغا الى ما يوجب صدق ما يرد من قوله حبك الشئ يعمي
ويصم وبهذا الشرط يحصل الجواب لمن خالف الاسلام من الفرق اذا ادعى وقوع التواتر بدعوى نبينا النبوة وظهور المعجزات على يديه موافقة لدعواه
فان المانع لحصول العلم لهم بذلك دون المسلمين سبق الشبهة الى نفيه ولولا الشرط المذكور لم يتحقق جوابهم عن غير معجزة القرآن وسيعلم الذين
الشئ كان لك عند الموت وبعده كما قال تعالى كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون وقال وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما ما رواه المصنف عن ابن مسعود
مع كونه منقولا من كتب المناقب لاهل السنة مما يدل عليه انه تعالى كلما ذكر امر الخلافة اضافها الى نفسه واشار الى كونه من عند الله فقال تعالى في شأن
آدم اني جاعل في الارض خليفة وفي شأن داود انا جعلناك خليفة وحكاية عن موسى هرون اخلفني في قومي فان سياق الآية يدل على انه
انما قال ذلك بامره تعالى لا عن نظير هذه الآيات والامامة عند اهل السنة يثبت باختيار الناس بل باختيار رجل واحد كما تقدم تفصيله فلو لم يحمل الآية
على خلافة علي ع والائمة من ولده لزم خلف وعد الله تعالى وتحقيق الكلام وتوضيح المرام يتوقف على نقل ما ذكره الرازي في تفسير هذا المقام مع ايراد ما سنح
لنا عليه من الرد والالزام فنقول قال الرازي الآية دالة على امامة الائمة الاربعة وذلك لانه تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الحاضرين في زمان
محمد ص وهو المراد بقوله ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وان يمكن دينهم المرتضى وان يبدلهم بعد الخوف امنا ومعلوم ان المراد بهذا
الوعد بعد الرسول لان استخلاف غيره لا يكون الا بعده ومعلوم انه لا نبي بعده لانه خاتم الانبياء فاذن المراد بهذا الاستخلاف طريقة الامامة ومعلوم
ان هذا الاستخلاف الذي هذا وصفه انما كان في ايام ابي بكر وعمر وعثمن لان في ايامهم كانت الفتوح العظيمة وحصل التمكين وظهور الدين والامن ولم
يحصل ذلك في ايام علي ع فان قيل الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي حصول الخلافة لكل واحد ممن آمن وعمل صالحا ولم يكن الامر كذلك نزلنا عنه لكن لم
لا يجوز ان يكون المراد من قوله ليستخلفنهم هو انه تعالى يسكنهم في الارض ويمكنهم من التصرف لا خلافة الله ومما يدل عليه انه لا يجوز حمله على خلافة الله
انه من مذهبكم انه ع لم يستخلف احدا وروي عن علي ع انه قال اترككم كما ترككم رسول الله ص نزلنا عنه لكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه عليا والواحد قد يعبر عنه
بلفظ الجمع على سبيل التعظيم كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر وقال في حق علي ع والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلنا عنه لكن نحمله
على الائمة الاثني عشر والجواب عن الاول ان كلمة من للتبعيض فقوله منكم يدل على ان المراد من هذا الخطاب بعضهم وعن الثاني ان الاستخلاف بالمعنى
الذي ذكرتموه حاصل لجميع الخلق فالمذكور هاهنا في معرض البشارة ينبغي ان يكون مغايرا له واما قوله تعالى كما استخلف الذين من قبلهم فالذين
كانوا قبلهم قد كانوا خلفاء تارة بسبب النبوة واخرى بسبب الامامة والخلافة حاصلة في الصورتين وعن الثالث انه وان كان من مذهبنا انه ع لم
يستخلف احدا بالتعيين لكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار فلا يمتنع في هؤلاء الائمة انه تعالى استخلفهم وان الرسول استخلفهم على هذا
الوجه ولذلك قالوا لابي بكر خليفة رسول الله فالذي قيل انه ع لم يستخلف اريد به على وجه التعيين واذا قيل استخلف فالمراد منه على طريقة الوصف والامر
بالاختيار وعن الرابع ان حمل الجمع على الواحد مجاز وهو خلاف الاصل وعن الخامس انه باطل لوجهين احدهما ان قوله تعالى منكم يدل على ان هذا الخطاب
كان مع الحاضرين وهؤلاء الائمة ما كانوا حاضرين الثاني انه تعالى وعدهم القوة والشوكة والنفاذ في الحكم ولم يوجد ذلك فيهم فثبت بهذا
صحة امامة الائمة الاربعة وبطل قول الرافضة الطاعنين على ابي بكر وعمر وعثمن وبطلان قول الخوارج الطاعنين على عثمن وعلي انتهى كلامه واقول
وبالله التوفيق فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما اجاب به عن الاول من ان كلمة من للتبعيض في الآية انما يقتضي كون الذين آمنوا وعملوا
الصالحات بعض الناس المكلفين لا كون الموعود بالاستخلاف بعض الذين آمنوا وعملوا الصالحات فظاهر الآية يقتضي استخلاف كل من آمن وعمل
صالحا كما ذكره المعترض واما ثانيا فلان ما اجاب به عن الثاني فمدفوع بان كون الاستخلاف بالمعنى الذي ذكره المعترض حاصلا لجميع الخلق ممنوع لان المعترض
فسر الخلافة المقابلة للخلافة الالهية بالسكون في الارض والتصرف فيها مطلقا واراد بالتصرف في الارض التصرف الحاصل للملوك المتصرفين في بعض
الاقطار والاقاليم والبلدان بلا حصول شرائط الخلافة الالهية فيهم ومثل هذا التصرف غير حاصل لجميع الخلق وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان الحاصل
للخلفا الذين اشار اليهم سبحانه وتعالى بقوله كما استخلف الذين من قبلهم كانوا خلفاء بطريق النبوة او الامامة فيشبه ان يكون مما يخرج عنه كلامه من كونهم خلفاء
بالمعنى ذلك الوجهين فهو تشكيك سهل ومغالطة ظاهرة لان من يقول بحمل الخلافة في جانب المشبه على غير الخلافة الالهية كيف يقول بحملها
على ذلك في جانب المشبه به بانهم لو حمل عليه يشبه بانهم خلفاء انبياء او ائمة لكن لما كانوا خلفاء بحسب الملك في دينهم واما ثالثا فلان ما اجاب به عن الثالث
مدخول لانه لا منع على قولهم ان الخلافة بالنص حتى يجري الاجتهاد ولا بالاختيار لاشتراط النص في الذين قالوا ان الخليفة لا يكون الا بالنص من النبي ص وعمدة قالوا
الخليفة هو علي ع والائمة والذين قالوا بالاختيار قالوا باحقية خلافة الشيخين لقولهم النص مجملا وعينا في حق غيرهم فيكون ثالث الخلفاء للاجماع
واخراجا من الرازي مرتبا على الالزام معارضة هذا التأويل بما يليق بحفظ ما دونوا المذهب او ما صح عن ابي بكر عن عمر من انه لم يستخلف
رسول الله

رسول الله لم يستخلف وان استخلف فمن ابا بكر استخلف ووجه الاباء ان النفي والاثبات في كلامه يقتضيا وتحكم ما على موضع واحد كما لا يخفى وانه قال

كما استخلف الذين من قبلهم ومن المعلوم ان الذين استخلف من قبل كادم وداود وهرون انما كان خلافتهم على النص والتعيين من الله تعالى لا على طريق

الاختيار من الامة سيما الخلافة اجماعه منهم لواحد على التعيين تارة واختيار واحد منهم لواحد وتعيين من ستة نفر على طريقة الشورى اخرى وايضا كان اراء

الناس مختلفة فالغالب ان يكون اختيارهم مورثا للفتنة والنزاع كما صرح به الشيخ ابو علي قدس سره في الهيات الشفاء فكيف يفوض الله تعالى ذلك الى اختيار الامة

وقال الغزالي في منهاج العابدين واما التفويض فتأمل فيه اصلين احدهما انك تعلم ان الاختيار انما يصلح لمن كان عالما بالامور بجميع جهاتها ظاهرها

وباطنها عاجلها واجلها والا فلا يأمن ان يختار الفساد والهلاك على انه الخير والصلاح الا ترى انك لو طلبت بليدا او قرويا يستعمل من الدراهم وميز بين جيدها

ورديها فانه لا يهتدي لذلك [illegible] الصيرفي الخبير بالذهب والفضة وما فيها من الخواص والاسرار وهذا

العلم المحيط بجميع الامور من جميع الوجوه لا يصلح الا الله رب العالمين جل وعلا ولذلك قال تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة انتهى

مقاله ومن اللطايف ان الاية الذي كتبوه على ما ذكره صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي وغيرهما قد نزلت في شأن قريش لاجل انهم لم يرضوا رسالة الله تعالى لا يقنا

بحضرة الرسول وكانوا يقولون لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم فرد الله عليهم بان اختيار الرسل والولاة الامر في الدين انما يكون من جانبه

لانه عالم بمصالح العباد وليس لاختيار العباد فيها مدخل واختيار العبد علمهم بالصلاح والفساد وكيف يمكن تعيين اختيار الامة في باب الامامة مع ان الكتاب

والسنة ناطقان بان جمعا من الانبياء الذين كانوا ناظرين بنور النبوة وبصر الرسالة مؤيدين بالمكاشفة الالهية ومخالطة الملائكة اختاروا بعض قومهم بعد

الاجتهاد والتجربة والفحص فظهر اخر الامر رد تلك الاختيار وتبين ان الصواب كان خلافه فمن ذلك ان يعقوب اختار كبار اولاده لحفظ ولده يوسف وقد

ظهر ضرره اخيرا وكذا اختار موسى عن الوفي من قومه سبعين رجلا لميقات ربه فلما حضروا ذلك المقام قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وان الامر الثاني

على قومهم انهم كانوا سفهاء فقال اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ومن المتفق عليه ان نبينا اختار وليد بن عقبة لاخذ زكاة بني المصطلق لاجل اخذ الصدقات

نبيه وبينهم احنة وعداوة فلما قرب من ديارهم وسمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله فحسبهم مقاتليه فرجع وقال للنبي انهم ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم بغزوهم

الله بانها حسن لقتال هؤلاء القوم فانزل الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين

وايضا من المتفق عليه ان النبي اختار خالد بن الوليد وبعثه لاصلاح حال بني جذيمة اليهم وقوم فقتل جمعا كثيرا منهم بسبب عداوة وضغن كان في قلبه منهم

من ايام الجاهلية [illegible] الاستدراك ظلمه [illegible] وقال في ذلك المقام اللهم اني ابرأ اليك مما فعله خالد وكذا ذكر القوم في كتبهم ان

النبي اختار ابا بكر ولخيار الى ابن [illegible] خيبر فرجع منهزما [illegible] ثم بعد فرار ابي بكر اختار عمر [illegible] حتى فتح الله على يد علي كرم الله وجهه بعد فرارهما ولا

يخفى على العاقل المنصف انه اذا كان الانبياء مع كمال عصمتهم وفضلهم وتأييدهم من عند الله قد حصل الضرر لاختيارهم في كثير من الامور فكيف يمكن

الاعتماد على اختيار عدة من الصحابة في بواطن امور الدين سيما والقوم لم يكونوا في الظاهر اكثر الامور مهتدين بل كان من كان منهم [illegible] فيها وفيهما

من نقصان العقل والدين واما ثالثا فلان ما ذكره من ان حمل الواحد على الجمع خلاف الاصل مدفوع بان العدول عن الاصل اذا دل الدليل على خلافه

جائز بل واجب كما في المتشابهات ونحوها والدليل ههنا عدم صلاحية غير علي للخلافة الالهية كما علم سابقا ويكفي ان تكلف يجوز حمل الجمع على الواحد تعظيما او انه

من يجوز حمل الخلافة على الخلافة الثانية واختيار الناس دون الخلافة الحقيقية الثابتة بالنص من الله ورسوله فتحكم واما خامسا فلان ما ذكره من الجواب

عن الخامس لا يفي بان اراد ان احدا من هؤلاء الائمة لم يكن حاضرا عند نزول الاية فكذب لظهور حضور علي كرم الله وجهه والحسن والحسين [illegible] وان اراد انهم

لم يكونوا حاضرين مسلم لكن الخطاب لا يقتضي [illegible] بل يكفي فيه توجيه الكلام الى الحاضرين والى الغائبين والمعدومين تبعا كما تقرر في الاصول فيعد

نفس الخطاب ولو كان تنزيلا للغائبين والمعدومين منزلة الحاضرين لكن التمكين من الدين وتبديل الخوف بالامن لم يحصل لاكثر هؤلاء الائمة الذين لم

يكونوا حاضرين عند النزول فلعل الخلافة الالهية لا تستدعي التمكين من الدين كما علم ذلك من حال كثير من الانبياء وكذا الكلام في تبديل الخوف بالامن

ويشهد له قوله تعالى حاكيا عن موسى ففررت منكم لما خفتكم على ان تبديل الخوف بالامن لم يحصل في زمن الخلفاء الثلاثة ايضا على ما هو الظاهر لانه

عبر بقوله يعبدونني لا يشركون بي شيئا فان تبديل الخوف بالامن بهذا المعنى لم يحصل في زمان الثلاثة الا في بعض المواضع بل لم يحصل الامن مطلقا

في شيء من المواضع مطردا بالنسبة الى جميع اهل المسلمين كيف وقد قتل في زمان ابي بكر بنو حنيفة وامثالهم من المسلمين الذين سموهم بالردة واضطر [illegible]

[illegible] على ابن اهل البيت لاجل اخذ البيعة منهم واخذ فدك غصبا الى غير ذلك وكذا في زمان عمر وعثمان وكما لا يخفى على من تأمل في سيرتهم الا انه

وقد سادسا فلان ما ذكره من انها مخصوصة بمن وعد القوة والشوكة لا يقتضي حصولها في الجميع بل يكفي حصولها في بعضهم لان قوة بعضهم في الدين قوة

الكل كما [illegible] في تفسير قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الاية [illegible]

فانهم بل نقول ان قوله منكم وان كان يقتضي ان يكون الخطاب مع الحاضرين لكن لا يقتضي ان يكون وعد الاستخلاف والتمكين مخصوصا بهم

لانفسهم بل يكفي في انجاز الوعد حصوله لبعض ذرياتهم مثلا وذلك كما يعد السلطان بعض اهل عسكره [illegible]

او لانه ثبت من الادلة والامارات صدق الحق كما صرح به اصحابنا وورد به الخبر من طريق اهل السنة ان المراد بهذا الخليفة هو مهدي اهل البيت الجامع

الامن والخلفاء الثلاثة تمامه على فتح بلاد العرب وبعض بلاد العجم في زمانهم كما اشار اليه الناصب ههنا هو لو وقع ملك كسرى وقيصر

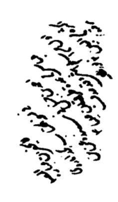
[illegible]

طلوع بنا على ما اخرجه المشار اليه هنا الزاما من رواية ابن مسعود وغيره من طرق اهل السنة وانما قلنا ذلك لان الظاهر من قوله [illegible] الارض [illegible] الارض [illegible]
وتمكين الكل وتبديل الخوف بالامن على الوجه الذي ذكره [illegible] وعلى جهة الاضطرار انما يحصل بالمهدي الامة الموعود المنتظر الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وآله لو لم يبق من
الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من ولدي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما
نور الله عيوننا بنور لقائه وجعلنا من الجماعة [illegible] ثم ان ما ذكره في آخر كلام الناصب فمبني على [illegible] قوله وليس كل ما ذكر متواترا عند اهل السنة وكانه
لا يعلم معنى التواتر ويريد بان مراد المصنف قدس سره من المتواتر ههنا المتواتر معنى لا لفظا كما سيحقق الكلام فيه عن قريب ثم ان كلام هذا الناصب الجاهل
لا ينبئ من [illegible] التواتر اللفظي والمعنوي والله تعالى اعلم قال المصنف رفع الله درجته واما السنة فالاخبار المتواترة عن النبي صلى الله عليه وآله الدالة على امامته عليه السلام
اكثر من ان تحصى وقد صنف الجمهور واصحابنا في ذلك واكثروا ولنقتصر ههنا على القليل لان الكثير غير محصى [illegible] الاول ما رواه احمد بن حنبل في
مسنده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كنت انا وعلي بن ابي طالب نورا بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق آدم باربعة عشر الف عام فلما خلق الله آدم قسم ذلك النور جزئين
فجزء انا وجزء علي وفي حديث آخر رواه ابن المغازلي الشافعي فلما خلق الله آدم ركب ذلك النور في صلبه فلم يزل في شيء واحد حتى افترقنا في صلب عبد المطلب ففي
النبوة وفي علي الخلافة وفي خبر رواه ابن المغازلي عن جابر [illegible] حتى قسمه جزئين جزء في صلب عبد الله وجزء في صلب ابي طالب فاخرجني نبيا واخرج عليا وصيا
وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ابن الجوزي هذا الحديث بعينه في كتاب الموضوعات من طريقين وقال هذا حديث موضوع على رسول الله صلى الله عليه وآله والمتهم به في الطريق
الاول محمد بن خلف المروزي قال يحيى بن معين كذاب وقال الدارقطني متروك وفي الطريق الثاني المتهم به جعفر بن احمد وكان رافضيا وقال ابو عبيد
[illegible] كان رافضيا كذابا يضع الحديث في سب صحابة رسول الله والنسبة الى مسند احمد باطل [illegible] واما ما ذكر ان الاخبار متواترة من النبي صلى الله عليه وآله على امامة
علي فنسأله اولا عن معنى المتواتر فان قال ان يبلغ حد التواتر حدا لا يمكن للعقل ان يحكم بتواطئهم على الكذب فنقول النقض جميع المحدثين انه
ليس حديث متواتر الا قوله من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فهذا الحديث في كل عصر رواه جماعة يحكم العقل على امتناع تواطئهم على الكذب
وبعضهم الحق حديث البينة على المدعي واليمين على من انكر بالمتواتر فكيف هذا المرء الجاهل بالحديث والاخبار بل بكل شيء حتى اني ندمت من معارضته
كما يعرفون ان الجواب لسقوطه عن مرتبة المعارضة لانحطاط درجته عن سائر العلوم معقولها ومنقولها اصولها وفروعها ولكن ابتلينا بهذا الشرير [illegible]
يحكم بان المنقول من مسند احمد متواتر واحمد بن حنبل قد جمع في مسنده الضعيف والمنكر لانه مسند لا صحيح وهو لا يعرف المسند الا الصحيح ولا يفرق بين الغث
والسمين والمغازلي رجل مجهول لا يعرفه احد [illegible] لعدم نقلها من جملة المصنفين والمحدثين والعجب من هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جملة اهل
السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب للرواة ولا علماء مجتهدون يستخرجون الاخبار في اثبات ما يذهبون اليه على كتب اهل السنة فاذا كان ذلك فلم لا يحتج
عن كتب الصحاح فهو يترك المنقولات في الصحاح بل يطعن فيها ويذكر المناكير والضعاف والمجهولات من جماعة مجهولة منكرة ويجعله سند المذهب الباطل
الفاسد مذهب النصب والخبط ثم ما ذكر من التواتر فان ادعى انها متواترة عند اهل السنة والجماعة فقد بينا بطلانه وانه ليس حديث متواتر عندنا الا ما
ذكرناه وان ادعى تواترها عند الشيعة والروافض فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض [illegible] في العصر الاول [illegible] لا يبلغ حد التواتر
والاستفاضة فضلا عن حد التواتر فلا يمكن لهم دعوى التواتر اي مدعى كان وما ذكره من الاخبار في هذا الباب اكثره ضعيف وموضوع فلا يصح له
الاسناد الا انه يمكن ان نذكر معناه ابدا ونتكلم على كل خبر بما هو الحق فيه انتهى واقول احاديث النور اظهر حجة من النور على شاهق الطور
لكن المخالفين يريدون ان يطفئوا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون فما فائدة [illegible] هذا الناصب الشقي [illegible] الكتاب
والسنة [illegible] على الكتب ومصنفيها [illegible] هذا الكتاب المستطاب من الحكم بوضع هذا
هذا الحديث او ضعفه لم يوجد في كتب المتأخرين من اهل السنة كمختصر الفيروزآبادي والمقاصد الحسنة للسخاوي وكتاب اللآلي للسيوطي [illegible]
الوجيز لهم موضوعات الصغاني فانهم الحقوا ابن الجوزي لا يسلم منه الا بعد ظهور صحة النقل [illegible] لا منافاة بينهما من وجهين احدهما
ان الحديث مما اتفق على نقله الفريقان وجرح واحد منهما لا يعارض [illegible] وقد صرح السخاوي في شرح الالفية المنظومة للعراقي في اصول الحديث
بان المعتمد انه ليس في مسند احمد شيء موضوع وهذا القول كاف [illegible] ابن الجوزي [illegible] عند اصحابه [illegible] الحكم بالوضع [illegible]
فهو عند الشيعة اولى [illegible] في مناقب علي عليه السلام قال جلال الدين السيوطي [illegible] اكثر ابن الجوزي في الموضوعات اخراج الضعيف
بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح وقد ميزت في [illegible] الموضوعات
حتى في صحيح مسلم وفي صحيح البخاري [illegible] الصحاح والسنن [illegible] احمد [illegible] ابن الجوزي [illegible]
الوضع [illegible] بعض رواته [illegible] ضعيفا وليس بقوي [illegible] يحكم بوضعه [illegible] كتاب او سنة او اجماع [illegible]
[illegible] الكلام في يحيى بن معين فانه كان امويا ناصبيا [illegible] اهل البيت [illegible] فخر الدين الرازي في
رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي ان يحيى كان ينسب الشافعي الى التشيع وكان شديد الحسد له [illegible] احمد بن حنبل [illegible]
[illegible] الحسد وقد طعنوا في يحيى بكثرة تطعنه في الناس [illegible] لولا ابن معين في الرجال [illegible]
[illegible] انتهى هذا مع ما علم من دأب اهل السنة انهم اذا [illegible] الشيعة [illegible] على [illegible]

او افضلية

او افضلیته او طعن احد من الصحابة الثلثة من قبله کتب سلفهم اهتم اختلافهم فی قدح بعض رجاله او تاویله او تخصیصه الی غیر ذلك من النقض کما
مر واما ما ذکر من ان الحدیث المتواتر غیر موجود عند جمیع المحدثین الا واحد او اثنین فذلك لو سلم انما هو فی الحدیث المتواتر لفظا دون المتواتر معنی
والمصنف انما ادعی تواتر الحدیث المذکور معنی وهو عبارة عن اخبار جماعة بلغوا حدا یمتنع تواطئهم علی الکذب باخبار کثیرة عن امور متعددة تشترك فی
معنی کلی فان یکن کل واحد من تلك الاخبار غیر متواتر فان ذلك الکلی المشترك یکون متواترا ضرورة اخبارهم عن جزئیاته المشتملة علیه بالتضمن
او الالتزام مثال الاول لو اخبر واحد بان حاتما اعطی فلانا دینارا واخر بانه اعطی جملا واخر بانه اعطی فرسا وهلم جرا تواتر القدر المشترك وهو الاعطاء
مالاخیر وهو المعبر عنه بالسخاوة لوجوده فی الکل والسخاوة التی هی مطلق الاعطاء للمال للغیر جزء لکل من الاعطاءات الجزئیة وهذا بحسب الظاهر
والا فالسخاوة کما هو المشهور کیفیة نفسانیة هی مبدء لتلك الاعطاء ومثال الثانی الاخبارات عن وقایع حضرة امیر المؤمنین علی بن ابی طالب فی حروبه
من انه هزم الشجعان فی خیبر وقتل عمرو بن عبد ود فی وقعة الخندق وقد عجز عنه جمیع الحاضرین ولم یهتدوا الی مبارزته وهو ابن اثنی عشرة
سنة فضربه ضربة بعد المجادلة والمشاکة العظیمین وقال النبی ص لضربة علی یوم الخندق تعدل عبادة الثقلین ودخل علی المسلمین سرور
ذلك الیوم لم یدخلهم مثله قط الی غیر ذلك مما لا یحصی فانها بعد العلم بالقدر المشترك الذی هو الشجاعة وهو امر لازم ومن لوازم الحاصل
المخبرین اذا لم یبلغوا حد التواتر ولکن اخبارهم بالوقایع التی اخبروا بها مع اشتراکها فی معنی هو فیه مشترك بینها فالکل یخبرون عن المشترك
ضرورة اخبارهم عن جزئیات المشتملة علیه بالتضمن کما فی الاول والمستلزمة له کما فی الثانی ومعنی تواتر القدر المشترك ان العلم القطعی به
یحصل من سماعها بطریق العادة فاحفظ هذا ونظیره ما نحن فیه ما قال ابن حجر المتاخر فی صواعقه من ان الحدیث الذی اخرجه الشیخان عن ابی موسی الاشعری فی
مرض موت النبی ص من قوله مروا ابا بکر فلیصل بالناس الخ حدیث متواتر فانه ورد من حدیث عائشة وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن زمعة وابی
سعید الخ فتدبر واما ما ذکره من انحطاط درجة المصنف قدس سره فی فن العلوم فهو بجهله معذور فی ذلك فقد قیل انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووه ولا یخفی
علی من تامل فی تواریخ الدولة القاهرة الخدابندیة الا السلطان الفاضل السعید الجایتو محمد خدابنده انار الله برهانه ان زمانهم اکثر رتبة للاولیاء
والعلماء والحکماء والفقهاء وکان معاصر للمصنف العلامة خلق کثیر کنجم الدین عمر الکاتبی القزوینی والقاضی البیضاوی والعلامة الشیرازی والحکیم احمد
محمد الکیشی والمولی الفاضل بدر الدین محمد الحنفی التستری والقاضی نظام الدین عبد الملك المراغی والسید رکن الدین الموصلی وولده السید جمال
البخاری وغیرهم من مشاهیر الحکماء والمتکلمین الذین عجزوا عن مناظرته فسلموا له حقیة مذهبه الی ان اخذ السلطان مع کثیر من اهل زمانه من
الامامیة علی التفصیل المشهور المسطور فی سیر الجمهور فلو کان انحطاط درجته مثل هذا العلم العلامة الذی سلم علو درجته مثل هذه العلماء الاعلام
اذروا اجلاله قدرهم مع ظهور ان هذا الناصب الشقی الفضولی لا یصلح للجدال غاشیتهم بل لرعی ماشیتهم وبالجملة ما ادی به من القول لیستنقص به المصنف
العلامة کلام ساقط قد کفی مؤنة الرد علیه شیوع صیت کماله بین الجمهور وظهوره فی امثاله کالنور علی قلل الطور ولا لوم علی هذا القاصر
الشقی فی النفور والانکار المذکور لان ذلك من هزل الدهر مع اهل الجهل والغرور واما قوله وهو لا یعرف المسند الا الصحیح فکلام سقیم فان
الناصب یعترف من الصحیح الا ما سماه مؤلفه بالصحیح لو سموا جمیع المسند والمرسلات بالصحیح لا شك ان الکل عنده فی الصحة ومن ثم صرح ان البخاری
ومسلما قد ابتنا ما شرطاه من اسباب الصحة وقد رووا علی تمیز رواة للصحیح من رواة الضعیف وان احمد مثلا لم یمیز ذلك بمثله ولم لا یجوز ان یکون
جرح من جرحه مسلم ووثقه مثلا ثابتا عنده کما نقل فی جواب من عاب مسلما بروایته فی صحیحه عن جماعة من الضعفاء والمتوسطین بقدح
النووی فی ذلك عن ابن الصلاح وجوها من الجواب منها ان ذلك یمکن ان یکون فیمن هو ضعیف عند غیره ثقة عنده ولا یقال الجرح مقدم
علی التعدیل لان ذلك فیما اذا کان الجرح ثابتا مفسر السبب والا فلا یقبل الجرح اذا لم یکن کذا وقد قال الامام ابو بکر احمد بن ثابت الخطیب البغدادی
وغیره ما احتج به البخاری ومسلم وابو داود من جماعة علم الطعن فیهم من غیرهم محمول علی انه لم یثبت الطعن المؤثر مفسر السبب انتهی ومما ینبغی
التنبیه علیه فی هذا المقام ان اعتقادهم لصحة جمیع ما فی جامع البخاری ومسلم ناش عن محض التعصب والحماقة یدل علی ذلك ما ذکره ابن حجر العسقلانی
فی مقدمة شرحه علی البخاری فی الفصل التاسع فی سیاق اسماء من طعن فیه من رجال هذا الکتاب حیث قال ینبغی ان یعلم ان تخریج صاحب الصحیح لای راو
کان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سیما ما انضاف الی ذلك من اطلاق جمهور الائمة علی تسمیة الکتابین بالصحیحین
هذا معنی لم یحصل لغیر من خرج عنه فی الصحیح فهو بمثابة اطباق الجمهور علی تعدیل من ذکر فیهما انتهی ووجه الحماقة فیه ظ لانه لما ادعی البخاری
جمع الاحادیث الصحاح فی کتابه وسمی کتابه بالصحیح لزم الجمهور تلك الاطلاق والتسمیة عرفا وعادة وان کان ما فیه سقیما فان العرف جار
بان واحدا منا اذا سمی عبده الزنجی مثلا بالکافور وافقه الجمهور فی ذلك الاطلاق وسموه به مع علمهم بانه من تسمیة الشیء باسم ضده
ونظیره التی یتفق فیها اهل السنة مع حکمهم بتحریم علم المنطق وانساء حکمة الفلاسفة والحکم بکفرهم یعبرون عن کتابی الشفاء والنجاة لابن
سینا بهذین الاسمین لا بالمرض والهلاك ونحوهما فلا دلالة فی تعبیر الجمهور عن کتاب البخاری بالصحیح علی تعدیل من ذکر فیه من الرواة لو کونا
من ان البخاری نفسه سمی کتابه بالصحیح مر واضح فقد سبق من هذا الشارح التصریح به حیث قال فی اوایل المقدمة ان المصنف التزم فیه الصحة وانه لا یورد
فیه الا حدیثا صحیحا هذا اصل موضوعه وهو مستفاد من تسمیته ایاه بالجامع الصحیح المسند من حدیث رسول الله وسننه وایامه مما اهملنا عنه

من رواية الائمة عنه صريحا آه فنقدم ونبيّن في ايضاح شنيع صحاحهم من مبتلى شرح البحث الخامس ان شاء الله تعالى واما قوله والفاخر رجل مجهول لا يعرفه
احد ولم ينقل احد من العلماء من المصنفين والمحدثين فيه نكار رواية لا يروج على احد من علماء الحديث فان ابن المغازلي هو مؤلف كتاب المناقب ابو الحسن
الفقيه الشافعي الواسطي الذي يعرفه من متأخري المحدثين ابن حجر المتأخر الشافعي وينقل عنه في كتابه المسمى بالصواعق المحرقة عند ذكر الآيات الستة من الآيات
الواردة في فضائل اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله فظهر ان لا دعوى له الى الحكم بجهالة ابن المغازلي انما هو جهله او تجاهله الناشي من تعصبات الجاهلية واما قوله والعجب ان
هذا الرجل لا ينقل حديثا الا من جماعة اهل السنة لان الشيعة ليس لهم كتاب ولا رواية ولا علم بمجتهدي التواريخ فمن اعجب العجاب الذي قصد به خدعة العوام فهو
ان الشيعة انما يحتجون على اهل السنة بما حاباتهم لكونه اتم في الالزام واقوى في الافحام والا فلهم في الحديث ما هو اضعاف الصحاح الستة لاهل السنة كجامع الكافي
للشيخ الحافظ محمد بن يعقوب الكليني الرازي وكتاب التهذيب والاستبصار للشيخ النحرير ابي جعفر الطوسي وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الاقدم ابن بابويه القمي
وغيرها من الكتب المشحونة بالاحاديث الصحيحة والحسنة والموثقة المروية من طريق اهل البيت عليهم السلام وقد ذكر الشهرستاني في كتاب الملل والنحل جماعة من اكابر
مصنفي الامامية كما عرفت وبالجملة لما علم المصنف قدس سره ان الخصم وهم اهل السنة لا يتلقون احاديث الشيعة بالقبول عنادا ولجاجا بادر الى الاحتجاج عليهم
باحاديثهم ورواياتهم لانه اوكد في الالزام لما ذكرنا وكما قال والدي قدس سره رباعية خواهي كه شود خصم تو عاجز ز سخن مپسند بكار قول از من
خصم از سخن تو حجتي نكرد ملزم اورا ز سخنهاي خودش ملزم كن وكان هذا الناصب الجاهل لم يعرف معنى البحث الالزامي والتحقيقي ومعنا استعمالهما وهذا
غاية الجهل والبعد عن مرتبة ارباب التحصيل كما لا يخفى على المحصل واما قوله فكل الناس يعلمون ان عدد الشيعة والروافض في كل عصر من العصر الاول الى
هذا العصر ما بلغ حد الكثرة والاستفاضة آه ففيه اولا ان ذلك لكل الذي تمسك بعلمهم المتسمين باهل السنة الجهال الذين قد وافقهم في كلهم
لا خير في كلامهم فلعنة الله على الكل فلا يصير علمهم حجة على غيرهم وثانيا ان نفيه لبلوغ الشيعة حد التواتر في عصر من الاعصار افتراء محض وكذب بحت
ويدل عليه حال البلدان الشيعة كالمناصلين من اهل المدينة الطيبة والكوفة ونواحيها وقم وكاشان وسبزوار وتون مما لم يوجد فيها قط غير الشيعة
فضلا عن البلاد المشتركة ويشهد ايضا بخلافه عبارات اصحابه منها ما ذكره الذهبي الشامي في اول كتاب ميزان الاعتدال في احوال الرجال عند ذكر
ابان بن تغلب من انه شيعي صلب لكنه صدوق فلنا صدقه وعليه بدعته وقد وثقه احمد بن حنبل وابن معين وابو حاتم انه ثقة وذكره ابن عدي وقال انه كان غاليا في
التشيع ثم قال ان قيل كيف يحكم بتوثيق المبتدع مع ان العدالة المنافية للبدعة ماخوذة في تعريف الثقة قلنا الغلو في التشيع والتشيع بلا غلو كان كثيرا
في التابعين وتبع التابعين مع انهم كلهم كانوا من اهل الدين والصدق والورع فلو رد حديث هؤلاء مع كثرتهم لضاع كثير من الآثار النبوية وهذه مفسدة
ظاهرة انتهى كلامه ووجه شهادته على ما ذكرنا ظاهر ومنها ما ذكره ابن اثير الجزري في شرح كتاب النبوة من جامع الاصول ان المذاهب المشهورة في الاسلام
الذي عليها مدار المسلمين في اقطار الارض مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد ومذهب الامامية وقال ان مجدد مذهب الامامية على راس المائة الثانية
هو الامام علي بن موسى الرضا عليه السلام وعلى راس المائة الثالثة محمد بن يعقوب الرازي وعلى راس المائة الرابعة المرتضى الموسوي ومنها قال الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي
الشافعي في الحوادث سنة ثلث عشرة واربعمائة من تاريخه توفي فيها ابن المعلم شيخ الروافض والمصنف لهم والمحامي عن حوزتهم وكان يحضر مجلسه خلق من العلماء
من سائر الطوائف وكان من جملة تلامذته الشريف المرتضى وقال اليافعي في تاريخه توفي فيها عالم الشيعة وامام الرافضة صاحب التصانيف الكثيرة المعروف بالمفيد
وبابن المعلم ايضا البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر كل عقيدة بالجلالة والعظمة في الدولة البويهية وكان كثير الصدقة عظيم الخشوع كثير
الصلوة والصوم خشن اللباس وكان عضد الدولة ربما زار الشيخ المفيد عاش ستا وسبعين وله اكثر من مائتي مصنف وكانت يوم وفاته مشهورا وشيعه
ثمانون الفا من الرافضة والشيعة واراح الله منه انتهى ومنها انه قال صدر العلماء الامير صدر الدين محمد الشيرازي في اوايل حاشيته الجديدة على الشرح الجديد
للتجريد بعد تحقيق معنى افعل التفضيل في قول المصنف المحقق قدس سره وعلي اكرم البشر بعد النبي ما هذه عبارته اختلف المسلمون في افضلية بعض الصحابة فذهب اهل
السنة الى ان ابا بكر افضلهم واثبتوا ذلك بوجوه مذكورة في مواضعها وبنوا على ذلك ان غير ابي بكر ليس افضل منه ومنعوا اطلاق الافضل على غيره منهم وذهب
الشيعة الى ان عليا افضلهم واثبتوا ذلك بالاخبار من الله بل وبنوا على ذلك ان غيره من الصحابة ليس افضل منه ومنعوا من اطلاق الافضل على احد من اصحابه غيره
واستمر هذا الخلاف والنزاع بينهما وفي كل من الطائفتين جمّ كثير لا يحصون بالعد حتى المعرفة فلو كان معنى الصيغة ما ذكره هذا القائل لصحّ ان يكون كل
واحد منهما افضل من الآخر ولم ينفش هذا الخلاف والنزاع والمنع وكيف يجوز ان يكون معناه ما ذكره ولم يتنبه له احد من هذين الحزبين اولي الكثرة وبقي
الخلاف والبناء والمنع المذكور بين الطائفتين قريبا من ثمانمائة سنة انتهى كلامه ومنها ما لا يوثق على غيره حد لا يحصى لانا المفضي الى الاستبعاد قال المص
رفع الله درجته الثاني من مسند احمد لما نزل وانذر عشيرتك الاقربين جمع النبي من اهل بيته ثلثين فاكلوا وشربوا ثلثا ثم قال من يضمن عني ديني
ومواعيدي ويكون خليفتي ويكون معي في الجنة فقال علي عليه السلام انا فقال انت وروى الثعلبي في تفسيره بعد ثلث مرات في كل مرة اسكت القوم غير علي عليه السلام انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث ذكره ابن الجوزي في قصة طويلة وليس فيه تكون خليفتي وهذا من وضع مشايخ من شيوخ الرفض
واهل التهمة والافتراء وفي مسند احمد بن حنبل لفظ وخليفتي غير موجود بل هو من الحاقات الرفضة وهذا الكتاب اليوم موجود وهم لا يبالون
عن جملة الكذب والافتراء بل الرواية ويكون معي في الجنة وهو من فضائل امير المؤمنين حيث اقبل الى الناس اذ بدر ولقدم اذ الناس احجموا وفضائله اكثر
من ان يحصى الله تعالى نعم بعد النبي انتهى واقول بل حق خليفتي خلف باطل من اباطيل الناصب فان هذا الحديث ان ذكره ابن الجوزي في كتاب الموضوعات



هذه سمر بسم

فقد حكم عليه بالوضع فكان ينبغي في الحديث بن الملك بان لفظ خليفتي غير موجود فيه وان ذكره في كتاب اخر لابن الجوزي فكان ينبغي ان ينبه
في ذلك الكتاب حتى يرجع اليه في تحقيق ذلك حيث ابهم الكلام في ذلك دل على تخبطه واضطرابه وكيف يكون من الموضوعات مع ما مر نقلا عن [illegible]
انه قال ليس في مسند احمد شيء من الموضوع وقوله هذان الكتابان موجودان مسلم لكن الظاهر انهما لم يكونا موجودين في البلاد الذي قصد الناصب
ترويج زيفه الكاسد على اهلها اعني بلاد ما وراء النهر [illegible] بكيفية [illegible] بل امير المؤمنين فلم يرجع اولئك
الناس الى مسند احمد وتفسير الثعلبي حتى يتحقق لهم غاية العجز والاضطراب [illegible] الاقرار في الجواب ايضا وقوله [illegible] في ثبوت هذه الدعوى لا يكاد
ينكر الدلالة الا بعضها اذ لم يكن عليه [illegible] فانه لما دعى من اتى في ايام مرضه [illegible] الذين هم [illegible] عليه احد شيئا
[illegible] عن غير عهد لان ضمان حفظ الدين [illegible] هو الذي يصيب [illegible] الناس [illegible] حتى سكت القوم عن اجابته بعد ذكر النبي
ذلك ثلاث مرات كما في رواية الثعلبي ولو كان المراد الدين بفتح الدال ولو كان المراد بعض المال [illegible] من الدين لكان المتكلم
من ذلك ابو بكر الذي صرف اموالا كثيرة في سبيل الله على ما يرويه القوم ولا ينبغي ان يضمن حفظ دين النبي ان يكون خليفته [illegible] ذكر المواعدة
يكون الدين المذكور قبلها [illegible] جاز ان يكون المراد المواعدة باعطاء احد شيئا من بيت المال كما وقع لابن مسعود [illegible] من اولاد الذي
الدال [illegible] وسلم فلابد من [illegible] على [illegible] الدليل الدال على انها [illegible] ثبوت [illegible] النبي [illegible]
المحقق قدس سره في التجريد [illegible] لقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني [illegible] ان ما اجرى الله على لسانه
[illegible] اذا الناس [illegible] كان [illegible] لا يخفى على ذي [illegible] **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث** [illegible]
قال يا رسول الله من وصيك قال يا سلمان من كان وصي اخي موسى قال يوشع بن نون قال فان وصيي ووارثي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب
انتهى **قال الناصب** خفضه الله **اقول** الوصي [illegible] من اوصى اليه بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم والمعرفة فان اريد هنا
من الوصي هذا انه كان وصيا لرسول الله [illegible] ولا خلاف في هذا وان اريد الوصية بالخلافة وان [illegible] ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص
في خلافته اذ لو كان نصا جليا [illegible] خالفوا [illegible] العرب سيما الانصار انتهى **واقول** الوصي بالمعنى الاول الذي
ذكره الناصب ايضا [illegible] ان يكون [illegible] الخليفة [illegible] الخليفة الامام [illegible] بالعلم والهداية وحفظ قوانين الشريعة وتبليغ العلم
والمعرفة واي حصل هذا الحفظ والتبليغ للثلاثة [illegible] في ايام الجاهلية فضلا عن ضبط معاني الكتاب والسنة ولو سلم نقول الوصي هنا
بمعنى الامام والخليفة بدليل جعله عليا منه بمنزلة يوشع في الوصاية والامامة عن موسى فان يوشع كان وصيا اماما بعد موسى كما صرح
الاعلام ومنهم محمد الشهرستاني الاشعري في [illegible] احوال اليهود حيث قال ان الامر كان مشتركا بين موسى وبين اخيه هرون اذ قال اشركه في امري
فكان هو الوصي فلما مات هرون في حياته انتقلت الوصاية الى يوشع [illegible] هرون قرارا وذلك ان الوصية والامامة
بعضها مستقر وبعضها مستودع انتهى كلامه [illegible] وقوله انت مني بمنزلة هرون من موسى [illegible] المراد من المنزلة منزلة الوصاية
والامامة [illegible] واما ما ذكره من انا قد ذكرنا بالدلائل العقلية والنقلية عدم النص [illegible] على العقل المحض انه لم يسمع عن الناصب
[illegible] العقل القاطع [illegible] دليل عقلي او نقلي على ذلك [illegible] التشكيكات في الادلة العقلية والنقلية التي ذكرها
المصنف [illegible] تلك التشكيكات [illegible] بحمد الله تعالى ولعله اراد بالدليل العقلي والنقلي [illegible] الذي ادعى
ههنا بقوله لو كان نصا جليا لم يخالفه الصحابة وهذا كما اشرنا اليه سابقا [illegible] ظاهر ولا يخفى بطلانه على [illegible] واما قوله وان خالفه
[illegible] العساكر [illegible] ان الصحابة كانوا على طبقات ثلاث سادات واتباعهم ومقلدة [illegible] فانما اجتمع اكثرهم [illegible]
على كتمان النص [illegible] لانهم كانوا على [illegible] ومبغضين لما [illegible] ما كانوا يشاهدون من تفضيل النبي لعلي وانه [illegible] عليهم في
المواطن كلها واما بعضهم اياه فلانه كان قد [illegible] اكابر القوم ولم يكن بطن من بطون قريش الا وكان لهم على علي دعوى دم اراقه في سبيل الله
كما عرفت **قال الناصب** [illegible] عند من اعترف [illegible] الطبائع البشرية في ان من قتل اقارب قوم [illegible] فانهم يبغضونه دون
[illegible] منعهم ما يرومون [illegible] وكيف يستبعد ذلك عن النفوس الامارة [illegible] من [illegible] في الكفر والجاهلية مع ان
مع [illegible] حمزة رضي الله عنه بعد اسلامه الذي [illegible] فقال [illegible]
[illegible] كما ذكره صاحب [illegible] واما اتباعهم فانهم [illegible] وخالفوا [illegible] واما باقي الناس فكانوا [illegible]
[illegible] على ما [illegible] وان لم يسمعوا من [illegible] دليلا على التفضيل [illegible]
[illegible] الشبهة على قلوب بعضهم [illegible] مشتغلا بتجهيز النبي واما الاقلون [illegible]
[illegible] ابا بكر واصحابه [illegible] اختيارا [illegible] **قال المصنف** رفع الله درجته **الرابع** من كتاب [illegible]
لابي بكر احمد بن مردويه [illegible] عند المذاهب الاربعة رواه باسناده [illegible] قال دخلنا على رسول الله [illegible]
[illegible] قال هذا علي اقدمكم سلما واسلاما انتهى **قال الناصب** خفضه الله هذا الحديث [illegible]

وان النبي يحبه حبا شديدا ولا يدل على النص بامارته ولو كان رسول الله ص ناصا على خلافته لكان هذا محل اظهاره وهو ظاهر فانه لما لم يقبل النبي
الامر بعده علم عدم النص فكيف يصح الاستدلال به انتهى واقول قد عرفت سابقا ان النص على المعنى الاعم كما يكون بالدلالة على ذلك بمجرد
مدلول اللفظ كذلك يكون بما ذكره من القرائن الواضحة التامة بلا احتمال لان المخالفة المعينة للمقصود وما نحن فيه من هذا القبيل فان قول القائل وانكا
امكم امعه وان كانت نائبة كان داخلا في ضمن قوله ص هذا علي اولى بكم او نص على ارادة الخلافة فان قوله ص اقدمكم بمنزلة الدليل على اصلحيته للتقدم على
سائر الامة فقوله لو كان رسول الله ص ناصا لقال انه الامير بعدي من اعجب الطريق الخارج عن شرح المحصلين بل لو قال النبي ص ذلك لكان
نصا في المنصب الشقي ويقول الامارة ليست نصا صريحا في الخلافة لاستعمالها في الامارات للجيوش وفي امارة قوم دون قوم كما قال الانصار منا امير
ومنكم امير وبالجملة التصريح والتطويل لا ينفع المعاند الجاهل ولو تليت عليه التورية والانجيل **قال المصنف** رفع الله درجته الخامس من كتاب
ابن المغازلي الشافعي باسناده عن رسول الله ص انه قال لكل نبي وصي ووارث وان وصيي ووارثي علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول قد ذكرنا معنى الوصي وانه غير الخلافة فقد يقال هذا وصي فلان على الصبي ويراد به انه القائم بعده بامر الصبي وهو قريب من الوارث
ولهذا قرنه في هذا الحديث بالوارث وليس هذا نصا في الخلافة ان صح الرواية انتهى **واقول** قد ذكرنا ايضا هنا ان اصل معنى الوصية في اللغة
هو الوصل ومعناها العرفي ان يصل الموصي تصرفه بعد الموت بما قبل الموت اي تصرف كان فالوصي اذا اطلق يكون المراد به الاولى بالتصرف في امور
الموصي جميعا الا ما اخرجه الدليل وانما يطلق على الولي الخاص كولي الطفل بالاضافة والتقييد فيكون المراد بالوصي حيث اطلقه النبي ص في شأن
وصيه الخلافة والاولوية بالتصرف فثبت ما ادعيناه واما ما ذكره من قرب معنى الوراثة للوصية فلا يخفى بطلانه على ورثة العلم والنص بعينه صحيحا
قال المصنف رفع الله درجته السادس في مسند احمد وفي الجمع بين الصحاح الستة انهما معا ان رسول الله ص بعث براءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ
ذا الحليفة بعث اليه عليا ع فرده فرجع ابو بكر الى النبي ص فقال يا رسول الله انزل في شيء قال لا ولكن جبرئيل جاءني وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك
انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حقيقة هذا الخبر ان رسول الله ص في السنة الثامنة من الهجرة بعث ابا بكر الصديق امير الحاج وامره ان يقرأ اول سورة البراءة
على المشركين في الموسم وكان بين النبي ص وقبائل العرب عهود فامر ابا بكر ان ينبذ اليهم عهدهم الى مدة اربعة اشهر كما جاء في صدر سورة البراءة فسيحوا
في الارض اربعة اشهر وامره ايضا ابا بكر ان ينادي في الناس ان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما خرج ابو بكر الى الحج امر رسول الله
في امر تبليغ سورة البراءة لانها كانت مشتملة على نبذ العهود وارجاعها الى اربعة اشهر وان العرب كانوا لا يعتبرون نبذ العهد وعقده الا من صاحب العهد او من
احد من قومه وابو بكر كان من بني تيم فخاف رسول الله ان لا يعتبر العرب نبذ العهد وعقده الى اربعة اشهر من ابي بكر لانه لم يكن من بنيها فبعث عليا
لقراءة سورة البراءة ونبذ عهود المشركين وابو بكر على امره من امارة الحج والنداء في الناس بان لا يطوف بالبيت عريانا ولا يحج بعد العام مشرك فلما وصل علي الى
ابي بكر قال له اتؤمر قال بل مبلغ لنبذ العهود فذهبا جميعا الى امرهم فلما حجوا ورجعوا قال ابو بكر لرسول الله ص ما الذي وامي يا رسول الله انزل في
شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني الا انا او رجل من اهل بيتي هذا حقيقة هذا الخبر وليس فيه دلالة على نص ولا قدح في ابي بكر واما ما ذكر ان رسول الله ص قال لا
ولكن جبرئيل اتاني فهذا من ملحقاته وليس في اصل الحديث هذا الكلام انتهى **واقول** ما ذكره في حقيقة الخبر لا حقيقة له لما اشرنا اليه سابقا من انه لو كان
المتعارف ما اختلقوه من عدم قبول العرب نبذ العهد وعقده الا من صاحب العقد او من احد من قومه لما اخفي ذلك على النبي ص اولا ولم يرد عليه ثانيا ونقول
لو كان كذلك لما اخفي ذلك على ابي بكر ولم يلجئه شدة الخوف مما حصل له كما يدل عليه ما نقله الناصب ايضا من قوله انزل في شيء يا رسول الله ونقول ابقاء كون
عقد العهد مما يتوقف على النسب يوجب غيبة الطرفين بمواعيد فما علينا بظاهر واما نبذ العهد فمما يتوقف على وصول خبره بحيث يحصل منه الامارات
تدل على ذلك على من نبذ اليهم ولو بمجرد كتابة وختم لان النبذ سبب لابتداء مؤنة ايجاب العهد كما لا يخفى فلولا ان الغرض من ابلاغ علي ع خلافته
خصوص حضوره في انتظام الحج وكف المشركين بباس شوكته عن تعرض المسلمين ونحو ذلك من الحكم لارسل معه عباسا او اخاه عقيلا او جعفرا او اسامة
اكثرهم امدادا وغيرهم من بني هاشم سيما وقد روى ان عليا استعفى بان لسانه الخطيب فاحلف بالسن فقال النبي ص لا بد ان تذهب بها او اذهب بها فقال اذا
كان كذلك فانا اذهب بها يا رسول الله قال اذهب فسوف يثبت الله لسانك ويهدي قلبك هذا ومعلوم ان اقدام علي على ذلك امر عظيم حيث انه قد قتل
عظماء من اهل مكة ولم يقدم خوفا من قدومه عليهم وموسى بن عمران مع عظم شأنه وشرف منزلته قدم الخوف في قدومه وهو نبي على فرعون وقوم القبط
لاجل قتل نفس واحدة فكيف حال علي مع اولئك القوم امنها قام علي على اعلى المشركين ينادي ان الله ورسوله بريء من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا
يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت بعد اليوم عريان فقام خداش وسعيد اخوا عمرو بن عبد ود فقالا وما برئنا على اربعة اشهر بل برئنا منك ومن
ابن عمك ليس بيننا وبين ابن عمك الا السيف والرمح وان شئت بدأنا بك فقال علي ع هلموا ثم قال واعلموا انكم غير معجزي الله الاية ومن تشرفه فضله
على فضل الانبياء اولي العزم كان دعوى الى التقدم على جميع الخلفاء الا ابتداء الذين ... من الحروب هذا الا انه كان اوان ...
سنة سبع من الهجرة وادها على ملأ الناس يوم عرفة ويوم نحر وهذا هو الذي ... الله ابراهيم حيث قال ... للطائفين والقائمين والركع السجود
فكان الله امر خليله بالنداء اولا بقوله واذن في الناس بالحج وامر وليه بالنداء اخيرا وكان نبذ العهد مخصصا بمن عقده او من يقوم مقامه في فرض الطاعة
وجلالة القدر وعلو المرتبة وشرف المقام وعظم المنزلة ومن لا يرتاب في فعاله ولا يعترض في مقاله ومن هو كنفس العاقد ومن امره امره وحكمه حكمه واذا حكم

قد ذكر قصة البراءة وتبليغها في الاربعين في موضعين

حكم

بحكم مفوض استقر وأمر فيه الاعتراض وكان نبذ العهد قوة الاسلام وكمال الدين وصلاح امر المسلمين وفتح مكة واتساق احوال الصلاح واراد الله تعالى ان
يجعل ذلك كله على يد علي بن ابي طالب عليه السلام تنويها باسمه وتعلية لذكره وتنبيها على فضله ودلالة على علو قدره وشرف منزلته على من لم يحصل له شيء من ذلك وبالجملة
ان نبذ العهد لو لم يكن فوق عظيما وبونا كبيرا لا يخفى على من رزق الحجى وفي المثل السائر الغرض لطلاق الرجال فان كانت ولاية الرجل من النبي بحسن اختيار
منزله من الله سبحانه بحسن اختيارا لا ترغيبا له على باطن الاحوال وفعل النبي على ظاهرها واذا كان ابو بكر لم يصلح لتأدية ابلاغ تسع آيات فكيف يصلح للامامة
لان الامام مترجم عن الكتاب العزيز باجمعه وعن السنة باسرها ومعلوم ان افعال الشارع عن الله تعالى ورسوله منزهة عن العبث فما الوجه في انفاذ الرجل
اولا واخذها منه ثانيا الا تنبيها على الفضل وتنويها بالاسم وتعلية للذكر ونقص لحال من ارتضى لتأديتها وعكس ذلك فيمن عزل وثبت بهذا ان
رسول الله اختصم اليه رجلان في بقرة قتلت حمارا فقال احدهما يا رسول الله بقرة هذا قتلت حماري فقال رسول الله اذهبا الى ابي بكر واسألاه عن ذلك
فجاءا الى ابي بكر وقصا عليه قصتهما فقال كيف تركتما رسول الله وجئتماني قالا هو امرنا بذلك فقال لهما بهيمة قتلت بهيمة لا شيء على ربها فعادا الى النبي
فاخبراه بذلك فقال لهما امضيا الى عمر واسألاه القضاء في ذلك فذهبا اليه وقصا عليه قصتهما فقال لهما كيف تركتما رسول الله وجئتماني فقالا هو
امرنا بذلك قال كيف لم يأمركما بالمصير الى ابي بكر فقالا قد امرنا بذلك فصرنا اليه فقال ما الذي قال لكما في هذه القضية قالا له كيت وكيت قال ما ارى
فيها الا ما رآه ابو بكر فعادا الى النبي فاخبراه بالخبر فقال اذهبا الى علي بن ابي طالب ليقضي بينكما فذهبا اليه فقصا عليه قصتهما فقال ان كانت البقرة
دخلت على الحمار في منامه فعلى ربها قيمة الحمار لصاحبه وان كان الحمار دخل على البقرة في منامها فقتلته فلا غرم على صاحبها فعادا الى النبي فاخبراه
بقضيته بينهما فقال لقد قضى بينكما بقضاء الله عز وجل ثم قال الحمد لله الذي جعل فينا اهل البيت من يقضي على سنن داود في القضاء وقد روى هذه
القضية بعض اهل المذاهب الاربعة وذكر انها جرت في قضاء علي باليمن فظاهر هذا الحال انه قضاها الرسول ليبين بها فضل علي وان هذين
الرجلين يجهلان القضاء في بهيمة فكيف يصلحان للامامة لان الامام يجب ان يكون حاويا على ما يحتاج اليه الرعية من فنون العلوم جليلها وحقيرها كبيرها وقليلها
ونبه بذلك على ابن عمه وانه يقضي بقضاء داود وان هذين الرجلين لم يحكما بما انزل الله وقد ذم الله من لم يحكم بما انزل الله ونبه على ان من يهدي الى الحق احق
ان يتبع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وفيه كفاية على الدلالة على انه عليه السلام احق بالامامة من غيره ومعلوم
ان القضاء بين الناس من منال الانبياء والائمة فلا يجوز ان يحكم احد في زمن الانبياء وفي حضورهم الا نائبا عنهم يريد النبي ان ينوه بذكره ويبين منزلته عند امته
ليقتدوا به بعده او من يريد ان يكون في زمن النبي ليدل بحكومته على نبوته لا على نيابته كقوله تعالى ففهمناها سليمان فكان تفهيم سليمان في حكومة الكرم
والغنم دليلا على نبوته واستحقاق الامر في حياة ابيه وبعد وفاته وحيث كانت الحكومة دليلا على استحقاق النبوة والامامة وكانت النبوة ممتنعة
في علي عليه السلام ثبتت له الامامة بهذه الطريقة وفي ذلك ثبوتها له بعد النبي بلا فصل عند من نظر بعين الحق والانصاف وترك حب التقليد جانبا
ولو كان دفع البراءة وانفاذ الخصمين الى علي اولا لما وضح هذا الوضوح ولجاز ان يخطر لخواطر الناس ان في الجماعة غير علي عليه السلام من يصلح ان يكون مؤديا للبراءة
او قاضيا بين الخصمين قائما في ذلك مقام رسول الله ولنعم ما قال الحبر ابن عباس رضي الله عنه في قوله شعر بوانه اسلي في القول وانبسطي فقد لاح حالة لا
من تولية واما ما اشعر به كلام الناصب ان ابا بكر لم يرجع عن الطريق بل انطلق مع علي عليه السلام مشتغلا بامارة الحج فهو من تدليس بعض متأخري اصحابه
كزين الدين العبدري والا فرواية صاحب جامع الاصول عن الشعبي صريحة في الرجوع والعزل حيث قال بعث النبي ببراءة مع ابي بكر ثم بعثه فقال لا ينبغي لاحد ان يبلغ
هذا الا رجل من اهلي فدعا عليا فاعطاه اياها وقد صرح صاحب الجامع بما ذكرنا من الزيادة حيث قال بعد نقل الرواية التي ذكرناها وزاد
رزين فانه لا ينبغي ان يبلغ عني الا رجل من اهلي ثم انفقا فانطلقا الحديث واما انكار الناصب لمجيء جبرئيل بعزل ابي بكر ونصب علي عليه السلام الا انه اراد ان الخبر
ان ذلك منه كان على وجه البداء والجهل والتنبيه للعادة المعهودة دون الوحي مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى لا يخفى
في دفعه ما رواه المصنف عن مسند احمد والجمع بين الصحاح الستة فان صاحب هذا الجمع هو رزين العبدري ذكر ذلك في الجزء الثاني من كتابه في تفسير سورة
براءة من صحيح ابي داود وهو السنن وصحيح الترمذي عن ابن عباس فليطالع ثمة ليتضح حقيقة الحال وحقيقة المقال **قال المصنف** رفع الله درجته
السابع في الجمع بين الصحاح الستة وتفسير الثعلبي ورواية ابن المغازلي الشافعي آية المناجاة واختصاص امير المؤمنين بها تصدق بين يدي المناجاة
ولم يتصدق احد قبله ولا بعده ثم قال علي عليه السلام ان في كتاب الله آية ما عمل بها احد قبلي ولا يعمل بها احد بعدي وهي يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
الآية ويخفف الرسول عن هذه الامة فلم ينزل الى احد بعده انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان هذا من فضائل امير المؤمنين عليه السلام
ثابتا كما حكى هذه الفضيلة وهي مذكورة في الصحاح لكنه لا يدل على النص لمدعي **واقول** قد سبق مرارا دلالة الروايات على المدعى فتذكر و
تامل حتى يأتيك اليقين **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن** آية المباهلة في الصحيحين انها لما اراد المباهلة لنصارى نجران احتضن الحسين
واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي يمشي خلفها وهو يقول لهم اذا انا دعوت فأمنوا ولا فضل اعظم من هذا والنبي يستعد بعد علي عليه السلام
ويجعله واسطة بينه وبين ربه تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة المباهلة مشهورة وهي فضيلة عظيمة كما ذكرنا وليس يدل ذلك
على النص واما ما ذكره من ان النبي كان يستعد بعد علي فهذا لا يدل على احتياج النبي الى دعاء اهل بيته وامثالهم لكن عادة المباهلة
كما ذكر الله تعالى في القرآن ان يجمع الرجل اهله وقومه واولاده ليكون اهيب في اعين المباهلين ويشمل البهلة ايضا قومه ... هذا اسرار ... لا يعلم

عنهم لا انه استشفع بهم وجعلهم واسطة بينه وبين ربه لبلوغ انهم كانوا اقرب الى الله تعالى منه هذا يفهم من كلامه وهو معتقده المشوم الباطل نعوذ بالله من
ان يعتقد احد في امة رسول الله صلعم من كان اقرب الى الله تعالى منه صلعم واقول فيه نظر اذ لا نسلم ان عادة المباهلة ما ذكره من جمع الاهل والاولاد بل قد يكون جمعا
وقد يكون افرادا ولو كان كذلك لكان ضم عباس الذي استسقى به ابو بكر وعمر وعقيل وجعفر وغيرهم من بني هاشم ادخل في الهيبة من ضم طفلين وامهما
ولكان اشمل من الاكتفاء بالقليل مع ان تسمية البهلة للمباهلة مما لا يظهر منه خطيئة في ذلك بل الظاهر كفاية الخصم بنفس المباهل وما ذكره الله تعالى في القرآن
لا يدل على تقرر عادة المباهلة على ذلك بل الظاهر انه تعالى امر النبي صلعم ان يجمع معه اقربهم من جنابه الاقدس فظهر ان اظهارها للمسلمين كونها مما هو نتيجة كل الحسن
ولعل ما ذكره من ان هذا يفهم من كلام المص ومعتقده المشوم آه فانما فهم ذلك مثل طبعه السقيم المشوم اذ ليس مراد المص بما ذكره جعلهم واسطة في الدعا
بان يكونوا رسولا بينه وبين الله تعالى بل المراد جعلهم وسطا ووسائل بينه وبين الله تعالى في طلب الرحمة عليه وعليهم ونزول العذاب على خصمهم
ولو سلم تسويد ذلك الاعتقاد فمعارض بما شرعه الناصب في فصل تبرئة الصحابة عن عثمان حيث روى عن عثمان انه قال مخاطبا لهم للمسلمين المحاصرين له في
داره انشدكم الله تعالى والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض فركضه
برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان آه فان هذا صريح في استشفاع النبي بابي بكر وعمر وعثمان في دفع الخوف والبلية وكما
ذكره ابن حجر في الصواعق في فضيلة عمر حيث قال اخرج ابو داود عن عمر ان رسول الله قال له لا تنسنا يا اخي من دعائك وابن ماجه عن عمر ايضا ان النبي
قال له يا اخي اشركنا في صالح دعائك ولا تنسنا انتهى والجواب الجواب **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع** في مسند احمد بن حنبل من عدة
طرق وفي صحيحي البخاري ومسلم من عدة طرق ان النبي لما خرج الى تبوك استخلف عليا في المدينة وعلى اهله فقال علي ما كنت اوثر ان يخرج في وجه
الا وانا معك فقال اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا من روايات الصحاح
وهذا لا يدل على النص كما ذكره العلماء ووجه الاستدلال به انه نفى النبوة من علي واثبت له كل شئ سواها ومن جملته الخلافة والجواب ان هرون
لم يكن خليفة بعد موسى لانه مات قبل موسى بل المراد استخلافه بالمدينة حين ذهابه الى تبوك كما استخلف موسى هرون عند ذهابه الى الطور لقوله
تعالى اخلفني في قومي وايضا يثبت به لامير المؤمنين فضيلة الاخوة والموازرة لرسول الله في تبليغ الرسالة وغيرهما من الفضائل وهي مثبتة يقينا
لا شك فيه انتهى **واقول** الجواب مردود بان هرون كان خليفة موسى في حال حيوته ولو بقي الى بعد وفاته لكانت خلافته ثابتة كما كانت
في حيوته بالضرورة العقلية ولما استوفى من كلام الشهرستاني في توديع موسى الوصاية الى هرون ونبيه ليوشع حتى توصلها الى شبير وشبر ولديهما
فاذا بقي امير المؤمنين الى بعد وفاة النبي فيجب ان يكون الخلافة حاصلة له وتوضيحه ان النبي اثبت لعلي جميع منازل هرون من موسى واستثنى
النبوة فيبقى الباقي على عمومه لانه قضية الاستثنا ومن جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة لموسى لقوله تعالى اخلفني في قومي فكان خليفته
في حيوته فيكون خليفته بعد وفاته لو عاش لكنه مات قبله وعلي عاش بعد رسول الله فيكون خلافته ثابتة اذ لا مزيل لها فان قيل لم
قلتم انه لو بقي هرون بعد موسى لكانت خلافته ثابتة من موسى قلنا لانه اذا ثبتت هذه المنزلة له في حال الحيوة فلا يجوز ان يزول عنها بعد الوفاة
لانها منزلة جليلة لا يجوز ان يخلع عنها من ثبتت له لان ذلك يقتضي غاية التنفير لها مثل مرات العزل لطلاق الرجال وايضا النبي جعل منازل هرون
لامير المؤمنين بعده بدلالة قوله الا انه لا نبي بعدي فاذن يثبت هذه المنازل لعلي وفي ثبوتها له ثبوت فرض طاعته كفرض طاعة رسول الله
فان قيل هذا يوجب كون علي اماما في حال حيوة النبي والمنقول من السلف خلافه قلنا الظ يقتضي ذلك وفي الاصحاب من قال ان منزلة الامامة
كانت ثابتة في الحال وانما لم يسم اماما لوجود النبي مع ان تسميته امير المؤمنين في حيوة النبي وارد قد نقله كثير من العلماء الا ترى كيف يمكن الامر
ذلك مع امتناع اجتماع اوامر الخليفة مع اوامر المستخلف بحسب العرف والعادة لانا نقول الامتناع ممنوع وذلك لانه ان اراد انه يمتنع اجتماعهما لاختلاف
اوامرهما فبطلانه فيما نحن فيه ظ لان ذلك الاختلاف انما يحصل اذا حكموا بموجب اشتهائهم كالحكام الجابرة او بالاجتهاد الذي لا يخرج عن الخطا
وليس الحال في النبي ووصيه المعصوم كذلك لان النبي انما ينطق عن الوحي وامير المؤمنين باب مدينة علمه وعيبة سره فلا اختلاف وان اراد انه
يمتنع اجتماعهما بمعنى انه لا يتصور في كل حكم صدور الامر منهما معا فهذا غير لازم في تحقق الخلافة بل يكفي في ذلك كون الخليفة بحيث لو لم يبادر النبي
الى نفاذ الحكم الخاص لكان له ان يبادر الى نفاذه ولا امتناع في ذلك عقلا ولا عرفا ولو سلم وجود دليل يدل على انه لم يرد حال الحيوة فيثبت
فيما عداها وهو كاف في ثبوت المطلوب كما عرفت فان قلت رجوع النبي الى المدينة يقتضي عزله وان لم يقع العزل بالقول الجلي قلت الرجوع ليس بعزل لا في
الولاية لا في عادة ولا في عرف وكيف يكون العود عزلا او يقتضي العزل وقد يجتمع الخليفة والمستخلف في البلد الواحد ولا ينفصل الخلافة له
وانما يثبت في بعض الاحوال العزل بعود المستخلف بشرط ان يستخلفه في حال الغيبة فقط دون الحضور والنبي استخلفه من غير شرط بما نقلوا ورووا
الفريقين على نفي الشرط فان قيل النبي استخلف معاذ بن جبل وابن ام مكتوم وغيرهما ولم يوجب لهم ذلك الامامة فكذا علي عم فالجواب ان الاجماع
من الامة حاصل على ان هؤلاء لا حظ لهم بعد الرسول في امامة ولا فرض طاعة وذلك دليل ظاهر على ثبوت عزلهم فان قيل تخصيص هذا الاستخلاف
بالمدينة فقط ولا يقتضي له الامامة التي تعم قلنا اذا ثبت له بعد النبي فرض الطاعة واستحقاق النصرة بالامر في بعض الامة وجب ان يكون اماما
على سائر الامة لانه لا قائل من الامة بمذهب التخصيص بما يجب له في هذه الحال لان كل من اثبت هذه المنزلة اثبتها عامة على وجه الامامة مكان الاجماع

مانعاً من هذا القول فانه يثبت منازل هرون من موسى لعلي من رسول الله ويثبت له الاستخلاف منه وفي ذلك ثبوت امامته وولايته وفرض طاعته بعد
رسول الله بلا فصل كفرض طاعة رسول الله بالدلالة القاهرة والبراهين الباهرة وفي ذلك يقول ابن ابي علي وقد سمع من هذا ابا بكر وعمر على علي شعر
من شرق الاقوام يوماً براية فقد حلها شرقه المناقب وقول رسول الله والحق قوله وان رغمت منه انوف الكواذب بانك مني يا علي معالنا كهرون
من موسى اخ لي وصاحب فقابلته منهما الاثر وما زال يعلوهم وكانه شهاب تلقاه القوابس ثاقب فان قيل بعد تسليم دلالة
الحديث على ان له جميع منازل هرون كلها لا يدل الحديث على نفي امامة الثلثة قبله لان لفظة بعدي محتملة للبعدية بلا فصل والبعدية مع الفصل من جملة امامة الثلثة فكن
فقد قال بموجب الخبر قلت البعدية من حيث الوضع محتملة للامرين لكن المتبادر المفهوم منها بحسب العرف البعدية بلا فصل الا ترى ان القائل اذا قال هذا الملك
بعد فلان يتبادر الى الافهام انه اراد بعد موته بلا فصل والتبادر دليل الحقيقة فيكون حقيقتها العرفية وكذا اذا ذكر اهل التواريخ ان فلاناً تسلط على سرير
الملك بعد فلان لا يفهم الا ذلك فكذا ههنا وايضاً نحن ندعي دلالة الحديث على نفي امامة الثلثة بسبب عموم جميع المنازل الا ما عدا النبوة والاخوة
النسبية وقد ثبت عمومه بشهادة العربية والاصول ودلالة سياق الكلام فانه نص بحرف العموم والاستغراق مع الاستثناء وقد سبق ان من جملة منازل
هرون من موسى الخلافة بعده والتصرف ونفاذ الحكم على قومه من المتعين بعد موسى على عامة الامة بحيث لم يشذ منهم احد فبعد اثبات العموم وتسليم المستثنى منه
دخول امامة النبي ... تحت تصرف امير المؤمنين كما كان عامة قوم موسى تحت تصرف هرون وهو ينفي امامة الثلثة مطلقاً بعد
امامة امير المؤمنين وهو المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته **العاشر** في مسند احمد من عدة طرق وفي صحيحي مسلم والبخاري من طرق متعددة في مواضع
الستة منها عن عبد الله بن بريدة قال سمعت ابي يقول حاصرنا خيبر واخذ اللواء ابو بكر فانصرف ولم يفتح له ثم اخذه عمر من الغد فرجع ولم يفتح له واصاب
الناس يومئذ شدة وجهد فقال رسول الله اني دافع اللواء غداً الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرار غير فرار لا يرجع حتى يفتح الله
له فبات الناس يتداولون ليلتهم ايهم يعطاها فلما اصبح الناس غدوا الى رسول الله كلهم يرجو ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب فقالوا انه يشتكي العين
فارسل اليه فبصق رسول الله في عينيه ودعا له فبرأ فاعطاه الراية ومضى علي فلم يرجع حتى فتح الله على يديه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا خبر صحيح وهذا من الفضائل العلية لامير المؤمنين لا يكاد يشاركه فيها احد وكم من فضائل مثل هذا والعجب ان كل هذه الفضائل يجري في كتب
اصحابنا ويعلم انهم في غاية الاهتمام بنشر مناقب امير المؤمنين وفضائله وهم كالروافض والشيعة في اخفاء مناقب مشايخ الصحابة فلو كانوا
كانوا مهتمين بتعليله ونشره كاهتمامهم بنشر فضائله ومناقبه لخلوهم عن الاغراض والاعراض عن الحق انتهى **واقول** ان قوله لا يكاد يشاركه فيها احد
يكاد ان يكون كيداً او تمويهاً ناشئاً عن غاية نصبه وعداوته لامير المؤمنين وما قوله اني دافع الراية غداً الى رجل يحب الله ورسوله ... دلالة
قطعية على ان هذه الاوصاف ما كانت في ابي بكر وعمر الا ترى ان السلطان اذا ارسل رسولاً في بعض مهماته ثم لم يكف الرسول ذلك المهم على وفق ارادة السلطان
فيقول السلطان لارسلن في ذلك المهم رسولاً ... بالامور دلالة قطعية على ان هذه الصفات ما كانت ثابتة في الرسول الاول والا لرسول الثاني
من الاول هكذا ... وبالجملة فديان بقول النبي الذي لا ينطق عن الهوى بثبوت محبة الله تعالى ورسوله مختص بعلي ولولا الاختصاص على ...
لا يقتضي الكلام خروج الجماعة باسرها عن هذه المحبة على كل حال وذلك محال وكان التخصيص بلا معنى فيلحق بالعبث ومنصب النبوة منعاً عن ذلك
فثبت هذه المرتبة لعلي ... كرار غير فرار وهي منتفية عن ابي بكر وعمر لفرارهما وعدم كرهما وفي ... امير المؤمنين بخيبر ما فرط من غيره ... على توسط
بزيادة الفضل ومزية على من عداه ولا ريب في غاية المدح والتعظيم والتمجيد المحبة من الله ورسوله لانها النهاية ولا ملتمس بعدها ولا مزيد عليها
الفتح والدرجة العليا والله ذو الفضل العظيم واما ما ذكره من ان المصريين كهذه الفضائل من كتب اهل السنة فمسلم ووجهه ظاهر مما قررناه سابقاً
حين نقلوا هذه الاحاديث لم يكن ... الى انها تصير حجة للشيعة فلا يدل ذلك على اخلاصهم وخلاصهم عن الاغراض ولهذا نرى المتاخرين
من اهل السنة انهم لما انتبهوا الشيعة بما يلزمهم من الاحاديث المنقولة بادروا الى قدحها تارة في سندها وتارة في دلالتها وتارة في تاويلها وتارة
بتخصيصها وتارة بالزيادة والنقصان كما اريناكم مراراً **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي عشر** في الجمع بين الصحاح ... لما برز الى عمرو بن عبدود العامري
في غزاة الخندق وقد عجز عنه المسلمون قال النبي برز الايمان كله الى الكفر كله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من ... مناقب
وفضائله التي لا ينكرها الا سقيم الرأي ضعيف الايمان ولكن الكلام في اثبات النص وهذا لا يثبته انتهى **واقول** ان جعل النبي علياً كل الايمان يفيد
كله له فكان سيد جميع المؤمنين وكان ايمان الكل بل ركنه فيكون افضل من الكل وقد مر ان الكلام في الاعم من اثبات النص على الامامة او ...
بل اذا ثبت الافضلية ثبت الامامة لما عرفت من قبح تفضيل المفضول واصرح من هذا الحديث في الافضلية ما استفاض واشتهر من قوله ضربة علي يوم الخندق
افضل من عبادة الثقلين فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني عشر** في مسند احمد بن حنبل من عدة طرق ان النبي امر بسد الابواب الا باب علي
فتكلم الناس فخطب رسول الله فحمد الله واثنى عليه ثم قال اما بعد فاني امرت بسد هذه الابواب غير باب علي فقال فيه قائلكم والله ما سددت شيئاً ولا فتحت
ولكن امرت بشيء فاتبعته انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان للمسجد في عهد رسول الله متصلاً ببيت رسول الله وكان لعلي ...
بيت رسول الله وكان ابنته وكان للناس من ابوابهم في المسجد يترددون ... المصلى فامر رسول الله بسد الابواب الا باب علي وقد صح في البخاري ان
رسول الله امر ان يسد كل خوخة في المسجد الا خوخة ابي بكر والخوخة الباب الصغير فهذا فضيلة وقد حصل لابي بكر وعلي رضي الله عنهما انتهى **واقول**

ان اراد بقوله ان عليا كان ساكن بيت رسول الله انه كان ساكن الحجرة المختصة بها النبي وازواجه فهذا كذب وان اراد انه كان ساكنا في بعض الحجرات العشر التي كان
للنبي فهذا مسلم لكنه لا يقتضي عدم سد بابه لو كانت المصلحة في سد الابواب لباقيه دفع مزاحمة المصلين لان تردد علي واولاده وعبيده ومواليهم
كان مزاحما فدل ذلك على ان تخصيصه بما يليق بنبيه العلم لم يكن لاجل ذلك وانما كان لزيادة درجاته وطهارته وشرفه وجواز استطراقه في المسجد ولو جنبا كما ذكر
في الحديث الآخر المشهور المذكور في صحيح الترمذي وغيره وفي قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المذكور ولكني امرت بشيء فاتبعته اشارة الى ما ذكرنا فافهم واما ما ذكره
الناصب من حديث خوخة ابي بكر فلا يصلح لان يكون موازيا لما في الدلالة على الفضل لفتح الباب وهذا ظ من تفسير الجوهري الخوخة بالكوة في الجدار تؤدي الضوء
والفرق ظ بالبناء الصغير من جملة تمويهات الناصب فلا يلتفت اليه مع ان اصل هذا الحديث ليس متفقا عليه فلا يصلح للاحتجاج به على الخصم بل الخصم يقول ان الصحيح
الناصب وضعوا هذا في مقابلة الحديث الشايع بكون روية؟ بحاله وبالجملة نحن انما نحتج برواية من لم يعتقد كون علي عليه السلام افضل الصحابة على الاطلاق فان تمم
في فضائل الصحابة الثلاثة برواية من لم يعتقد افضليتهم فقد تمت المعارضة والا فلا على ان ذلك معارض بما رواه ابن الاثير في النهاية حيث قال في حديث لا خوخة الا
خوخة علي ثم انتهى واذا تعارضا تساقطا وبقي حديث الباب سالما مسلما ان باب مدينة العلم وتوضيح المقام على وجه ينبئ عن جلية الحال وسريرة المقال ان النبي صلى الله عليه وسلم
في الاموال الدنيوية من الحركة والسكون على ظاهر الحال من كونها صالحة مباحة على اصلها كفتح الابواب للصحابة واعطاء الراية ودفعها عن الامامة الى ابي
بكر لانه لا يعلم الباطن ولا يعلمها الا الله سبحانه وسد الابواب واخذ الآيات والراية من ابي بكر كان بوحي من الله تعالى كما نقله المرتضى وقد تقدم ذكره
وكان فعله صلى الله عليه وسلم الحال ... فعل الباري سبحانه وتعالى في المنع على باطن الحال لا على ظاهره فعلم من صلاح باطن علي عليه السلام ما لم يكن حاصلا للممنوع ولو لم يكن كذلك
لكان تخصيصه من بين الكل دون غيره عبثا وتعالى فاعل القديم سبحانه عنه عقلا ونقلا لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون
فقد ثبت صلاح الباطن والظاهر لعلي عليه السلام بمقتضى الوحي من الله سبحانه وفعل رسوله واختصاص الرسول وعلي صلوات الله عليهما بفتح بابيهما دليل ظاهر
على تلاوة درجاتهما على غيرهما في الشرف والفضل والكرامة حتى لم يبق بعدهما نهاية المستزيد الى ان الحقه الله بنبيه وجواز الاستطراق وهو جنب لنبيه الا على
طهارته وشرفه وكذا الحق ذريته الطاهرة عليهم السلام فاذن قد تفرد علي عليه السلام بذلك وهو ممن لا يضاهيه احد من الامة ومن ثبت له ذلك كان لا يبلغ اليه اولى واقرب
ولا فتنة ابراو كروا فرض ولنعم ما قال السيد الحميري شعر وخص لها الا من قريش بان يبني لهم حجرا فيه وكان مسددا فقيل له سد كل باب فتحته سوى
بابه المقوي على فقد سددا لهم كل باب شرعوا غير بابه وقد كان منفوسا عليه محسدا وقال الاخر شعر واسكن في المسجد الطهر وحده وزوجته والله
من شاء يرفع فجاور فيه الوصي وغيره وابوابهم في المسجد الطهر شرع فقال لهم سدوا على الله ساقي فظنوا بها عن رشدها وتمنعوا فقام رجال
ينكرونه قرابة وما ثم فيما يبتغي القوم مطمع فعابوه في ذلك منهم معاتب وكان له عما ولهم موضع فقال له اخرج عمك كارها واسكنت هذا
ان عمك يجزع فقال له يا عم ما انا الذي فعلته بكم هذا بل الله فاقنع **قال المصنف** رفع الله درجته **الثالث عشر** في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق ان النبي صلى الله عليه وسلم آخى بين الناس وترك عليا حتى بقي آخرهم لا يرى له اخا فقال يا رسول الله آخيت بين اصحابك وتركتني فقال
انما تركتك لنفسي انت اخي وانا اخوك فان ذكرك احد فقل انا عبد الله واخو رسول الله لا يدعيها بعدك الا كذاب والذي بعثني بالحق ما اخرتك
الا لنفسي وانت مني بمنزلة هرون من موسى غير انه لا نبي بعدي وانت اخي ووارثي وفي الجمع بين الصحاح الستة عن النبي قال مكتوب على باب الجنة
محمد رسول الله علي اخو رسول الله قبل ان يخلق الله السموات بالفي عام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول حديث المؤاخاة مشهور معروف
عليه ولا شك ان عليا اخو رسول الله وحبيبه وحبيبه وخادم رسول الله وشد الحبل وهذا كله مأخوذ من صحاحنا ومن كتبنا ولكن لا يدل
على النص لان ابا بكر كان خليل رسول الله ووزيره ورفيقه وله ايضا من الفضائل ما لا تعد ولا يحصى والكلام ليس في عد الفضائل بل في اثباتها
بوجود النص انتهى **واقول** انما نقل المصنف الاحاديث الدالة على فضائل علي عليه السلام من صحاحهم لان تمام الحجة على الخصم انما يحصل بها كما مر لا لانه
لم يبق في طريقة الشيعة من الاحاديث ما يدل على امامة علي وفضائله كما توهمه الناصب فيما ذكره من ان الحديث المذكور لا يدل على النص وان
الكلام ليس في عد الفضائل بل في اثباتها اه فيجاب بما مر مرارا من ان الكلام في النص في اثبات الافضلية وفي عد الفضائل اليقينية لما مر من ان اجتماع
الفضائل في شخص دون غيره موجب لافضليته عنهم وهذا الحديث يدل على الافضلية وذلك لانه لما نزلت قوله تعالى انما المؤمنون اخوة آخى رسول الله بين
الاشكال والنظائر بوحي من الله فكان يكون كل اخ يعرف منظره ويذهب الى قرينه ويسلك به فيصح شرف منازل الاصحاب وتميز به الخبيث من الطيب
والمهزلهم كاجبرئيل مع ان مماثلة النبوة لا يبلغ الا على الصحة والشان لانه لا يجوز ان يشبه الشيء بخلاف نوعه ومثله بضده لكن بجمع الاشياء
في موضعها اللائق المتصلة به من الله تعالى فقوله لعلي انت اخي وانا اخوك يدل على المناظرة والمشابهة والمشاكلة بينهما من الطرفين في
جميع المنازل الا النبوة خاصة والعرب يقول للشيء انه اخو الشيء اذا اشبهه وماثله وقارنه ووافق معناه ومن ذلك قوله تعالى ان هذا اخي له تسع
وتسعون نعجة وكاجبرئيل وميكائيل وقوله تعالى ما كان ابوك امرء سوء ومعلوم ان الاخوة في النسب فقط لا يوجب فضلا الا الكافر
قد يكون اخا المؤمن لكن الاخوة في المماثلة والمشابهة هي الموجبة للفضل وهو لاما امير المؤمنين حصلت له من رسول الله الاخوة فيهما من ضروب
كثيرة منها انه مماثله في النفس بنص القرآن المجيد وقد سبق بيانه في آية المباهلة ومنها انه مضاهيه في الولاية لقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
والذين آمنوا الآية وقد تقدم ايضا ومنها انه مناظره في العصمة بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت الآية وقد مضى شرحه ومنها

انه مناظره

انه مشابهه ومشاركه في الاداء والتبليغ بدليل الوحي من الله سبحانه الى الرسول يوم اعطا براءة لغيره فهبط جبرئيل مرة لا يؤديها الا انت او رجل
منك فبعث عليا فاخذها من ابي بكر ودفعها الى علي ع وقد سلف بيانه ومنها انه نظيره في النسب الطاهر الكريم ومنها انه نظيره في الموالاة لقول النبي ص من كنت
مولاه فعلي مولاه كما مر ومنها فتح بابه في المسجد كفتح باب النبي ص وجوازه في المسجد كجوازه ودخوله في المسجد جنبا كحال رسول الله ص فقد مر بيانه ومنها انه
نظيره في النور قبل خلق آدم باربعة الاف عام والتسبيح والتقديس بين يدي الله عز وجل وقد تقدم هذا ايضا ومنها انه نظيره في استحقاق الامامة
لانه تبعهما على طريق استحقاق النبي ص النبوة سواء بدليل قوله تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي الاية وقد مضى بيان ذلك
انهما عليهما السلام دعوة ابرهيم الخليل ع ومنها انه اخوه نسبا بين اخوين وهو ان النبي ص كان يسمي فاطمة بنت اسد اما والعم يسمى ابا بدليل قوله تعالى
واذ قال ابرهيم لابيه آزر وقال الزجاج اجمع النسابون ان اسم ابي ابرهيم تارخ بقوله تعالى حكاية عن يعقوب ما تعبدون من بعدي الاية واسمعيل كان
عمه الى غير ذلك من الاشياء الشريفة التي شابهه فيها وناظره فيها ونعد استقصاءها ههنا ومن يكون مشاكلا ومضاهيا للرسول ص في هذه المراتب
العظيمة الجليلة لا ريب في انه يكون احق بالخلافة واجدر ممن لم يحصل له شيء من هذه او بعضها وهذا ظاهر لمن تامله بحق لمن تدبر ان شاء الله سبحانه
واما ما ذكره من ان ابا بكر كان خليل رسول الله ص فانما توهم من الحديث الموضوع الذي وقع فيه الخلة على وجه الفرض والتقدير وهو
ما رووا عنه انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا يعني لو اتخذت من غير اهل بيتي خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا فاين هذا
وقوع الخلة وقال في شان علي ع بحرف التحقيق وصيغة الجزم في رواية ابن مردويه ان خليلي ووزيري وخليفتي وخير من اتركه بعدي يقضي ديني و
ينجز موعدي علي بن ابي طالب فلا يعارض ما روي في شان ابي بكر ما روي في شان علي ع واين المتخيل من المحقق والمفروض من المجزوم به لو فرض
وضع حديث يدل على تحقق الخلة لما كان معارضا لذلك لعدم الاتفاق عليه والمعارضة ما روي من نظائره معه هذا وقد اغمض الناصب
عن التعرض لما ذكره المص من بحث الجمع بين الصحاح ولعله استحيى نعم ونعم ما قيل شعر اسم علي على العرش مكتوب كما نقلوا من يستطيع محاه او زينبا
قال المصنف رفع الله درجته **الرابع عشر** في مسند احمد حنبل وفي الصحاح الستة عن النبي ص من عدة طرق ان عليا مني وانا من علي وهو
ولي كل مؤمن بعدي لا يؤدي عني الا انا او علي وفيه ايضا لما ترك علي ع اصحاب الالوية يوم احد قال جبرئيل ع لرسول الله ص ان هذه المواساة فقال النبي ص
ان عليا مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما يا رسول الله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول اهل السنة النبي ص لعلي في النسب والاخوة والاسلام
والنصرة والموازرة غير خفي على احد ولا دلالة على النص بخلافته لان مثل هذا الكلام قال رسول الله ص لغير علي كما ذكر انه قال الاشعريون اذا
نحطوا او رملوا انا منهم وهم مني ولا شك ان الاشعريين بهذا الكلام لم يصيروا خلفاء فلا يكون هذا نصا انتهى **واقول** الكلام الذي نقله عن
النبي ص في شان الاشعريين وزعم انه مثل ما قاله ص في شان علي ع ليس بمتفق عليه بين اهل الاسلام فلا يتم به المعارضة ولو اغمضنا عن ذلك
فنقول انه من جملة حديث ذكره البخاري باسناده الى ابي موسى الاشعري حيث قال قال ابو موسى الاشعري قال النبي ص ان الاشعريين اذا ارملوا في الغزو
وقل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب ثم اقتسموه بينهم في اناء واحد بالسوية فهم مني وانا منهم انتهى وابو موسى مع كونه مقيم الفتنة ومضل
الامة ومع ما علم من فسقه وكفره وعناده بالنسبة الى امير المؤمنين ع اوان خلافته وفي يوم التحكيم فيه تهمة جلب النفع بنقل الفضيلة لجملة الاشعريين وبلغت
الى حد يقوى تهمة الكذب في ذلك فان صاحب جامع الاصول روى انه قال عامر لابنه محمد بن ... لمعاوية فقال ليس كذا قال رسول الله ص قال هم مني والي ليس
هكذا حدثني ابي ولكنه حدثني قال سمعت رسول الله ص يقول هم مني وانا منهم ثم قال فانا اعلم بحديث ابي اخرجه الترمذي انتهى ولو تنزلنا عن هذا نقول
رواية البخاري صريحة في ان النبي ص لم يقصد ان الاشعريين منه وهو منهم مطلقا من جميع الوجوه بل في مواساة عيالهم واخوانهم فقط كما صرح به القسطلاني في
شرح البخاري وسوق الكلام وتفريع قوله فهم مني وانا منهم على ما قبله صريح فيه ايضا والناصب حذف مقدمة الحديث وفي التفريع عن المقدمة الذي كان
مع ان مكانه تقديم ما هو مؤخر فيها لئلا يتفطن احد بالخصوصية الملحوظة فيها بخلاف ما ورد في شان علي في احاديث متعددة من طرق شتى فانها
مطلقة مشعرة بالجنسية والمشابهة والمماثلة في صفات الكمال كما صرح في تفسير قوله تعالى وانفسنا وانفسكم الاية وقد فسره بما يدل على ذلك جملة من حديث رواه
ابن حجر في صواعقه بتصحيح شكاية بريدة عن علي ع عند النبي ص مع من النبي ص وقوله ان عليا مني وانا منه خلق من طينتي وخلقت من طينة ابرهيم
وانا افضل من ابرهيم ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم انتهى فان قوله خلق من طينتي بمنزلة تفسير لقوله عليا مني وانا منه كما لا يخفى وحاصله
من الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة والمماثلة ومن ثبت له الجنسية والمماثلة والمشابهة المطلقة بخير البشر كان الاتباع له والائتمام به اوجب
الوضوح في كونه مماثلا ومجانسا له اصدق دليل على انه اولى بمقامه من جميع الخلائق كما لا يخفى فخصوصية ارادة الجنسية الموجودة في خطاب علي ع
المفقودة في خطاب الاشعريين لم يصيروا خلفاء ولا ادعوا ذلك الا لكان اقل ما يجب على الامة ان يدخلوا بعضهم في الشورى فافهم ويدل على العظيم
الناصة في اطلاق اللفظ المفيدة للجنسية انه لم يطلق ذلك مرة على احد من عمه عباس وجعفر وعقيل وغيرهم من رجال اهل بيته ولا على ابي بكر وعمر
الذين كانوا اقرب الى الرسول من الاشعريين بالاتفاق بل على ما ذكرنا ما نقله احمد في مسنده والثعلبي في تفسيره من قول جبرئيل في قصة البراءة
لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فانا نعلم ضرورة ان المعنى المستفاد من كلمة من ههنا ليس بعض المستفاد من قوله للاشعريين انهم مني ولو كان
المراد منهما ان في خطاب الاشعريين من المشابهة والقرب في الجملة لما دل قوله رجل منك على وجوب عزل ابي بكر ونصب علي ع فصح ان ابا بكر ليس من النبي

فيه

بالمنقول للحاصل للاشعريين و[illegible] الانزال بجلالة [illegible] بكرهن الفاطمين [illegible] وفضيلته [illegible] اعلم ان [illegible] [illegible] على [illegible]

خطاب الاشعريين كما قررناه [illegible] عليه [illegible] [illegible] حيث [illegible] ولا [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] ولما [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ثم قال وهذا [illegible] [illegible] [illegible] من [illegible] ما ذكره [illegible] [illegible] **قال المصنف** رفع الله درجته **الخامس عشر** في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلي ان فيك مثلا من عيسى ابغضته اليهود حتى بهتوا امه واحبته النصارى حتى انزلوه بالمنزل الذي ليس له باهل وقد [illegible] النبي [illegible] الخوارج ابغضوا عليا والنصيرية [illegible] [illegible] انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الحمد لله الذي جعل اهل السنة بين الفريقين من المفرطين [illegible] كالنصيرية [illegible] [illegible] وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

في بغضه كالخوارج المبغضين واما اهل السنة والجماعة يحبون [illegible] حبا شديدا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

من خلفاء الاربع [illegible] [illegible] العلم [illegible] انتهى **واقول** ان الامامية لا يكفرون [illegible] [illegible] اصحابه [illegible] [illegible] النص الجلي [illegible] [illegible]

وانما يكفرون [illegible] النص [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] كتاب [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الكلام في ذلك [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الامامية في [illegible] كالنصيرية [illegible]

وكالامامية الذين يدعون ان اصحاب محمد كفروا [illegible] [illegible] النص في شانه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

مع ما ذكرنا [illegible] على [illegible] [illegible] للنص [illegible] في شانه [illegible] [illegible] [illegible] النص [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] **شعر** [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] ذلك [illegible] الى الافراط [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

في اثبات [illegible] [illegible] [illegible] اهل السنة يحبون [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بالناس [illegible]

يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وقد كشف [illegible] ابن خلكان من اعلام اهل السنة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

عند [illegible] احوال علي بن جهم القرشي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] مع [illegible] [illegible] في هذا الكتاب [illegible] هذا المقام [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الله [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المرتبة الرابعة من خلفائه [illegible] الثلثة [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] **شعر** [illegible] [illegible] على [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع عشر** في مسند احمد بن حنبل وهو [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

النبي قال لا يحبك الا مؤمن ولا يبغضك الا منافق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا الحديث صحيح لا شك [illegible] [illegible] هذا الحديث [illegible]

عنه انه قال [illegible] رسول الله ان لا يحبني الا مؤمن ولا يبغضني الا منافق والحمد لله الذي جعلنا من اهل محبته [illegible] قلوبنا من [illegible] [illegible]

انتهى **واقول** [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] **قال المصنف** رفع الله درجته

الثامن عشر في مسند احمد بن حنبل ان رسول الله قال ان منكم من يقاتل على تاويل القران كما قاتلت على تنزيله فقال ابو بكر انا هو يا رسول الله قال لا

ولكنه خاصف النعل وكان علي [illegible] يخصف نعل رسول الله [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

عليكم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] للايمان [illegible] [illegible] على [illegible] [illegible] رسول الله ابو بكر قال لا [illegible] عمر قال لا ولكن خاصف النعل في الحجرة انتهى **وقال**

الناصب خفضه الله اقول صح هذا الحديث وهذا يدل على انه قاتل البغاة والخوارج وكان مقاتلة البغاة والخوارج على تاويل القران [illegible] [illegible]

[illegible] الخلافة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الخوارج والبغاة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

كيفية القتال [illegible] [illegible] [illegible] النص [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] البغاة انتهى **واقول** [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] النص على [illegible] امير المؤمنين [illegible] من الله سبحانه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عن الله سبحانه وهو لا ينطق عن الهوى [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الفريقين [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بعد الرسول [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

كما قاتل على تنزيله يقتضي التشبيه والمماثلة لان الكاف للتشبيه [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] الشيء [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] التنزيل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الفريقين [illegible] [illegible] الامام [illegible] [illegible] [illegible] القول [illegible] [illegible] خاصف النعل

[illegible] [illegible] الفريقين [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] رحمهما الله [illegible] [illegible] [illegible] نظم

ولذا ذكر الفضل فضيلة مطلقة عند الفئات ما شئنا اذ فيه بالجملة اختصاص فعله لما فيها باول القران فوما كما نقل عن بعض بله واذا الوصي بكفيه عليه ان
ما بعد ذلك على الرشاد دلالة من قوم بمجملاته وتجعا **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن عشر** في مسند احمد بن حنبل والجمع بين الصحاح الستة عن انس بن
مالك قال كان عند النبي طاير قد طبخ فقال اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي فاكل معه ومنه عن ابن عباس انه لما حضرت ابن عباس الوفاة
اللهم اني اتقرب اليك بولاية علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول حديث الطير مشهور وهو فضيلة عظيمة ومنقبة جسيمة ولكن لا يدل
على النص والكلام في عد الفضايل واما التوسل بولايته على فهو حق ومن اقرب الوسايل انتهى **واقول** ان حديث الطير مع انه كما اعترف به الناصب مشهور
بل بالغ حد التواتر وقد رواه خمسة وثلاثون رجلا من الصحابة عن انس وغيره عن رسول الله ص وصنف اكابر المحدثين فيه كتبا ورسايل مؤيدة بما هو من بعث خبر
وغيره ووجه الاستدلال به شهادة رسول الله على محبة الله تعالى له ومحبته لله تعالى كما ذكره المص في شرح الياقوت لا معنى لها الا زيادة الثواب وذلك لا يكون
الا بالعمل فيجب ان يكون عمل علي ع اكثر من عمل غيره فهو افضل من غيره واعلم ان المحبة مرتبة علية ودرجة سنية هي من صفات الله سبحانه حقيقة يعبر عنها المتكلم بالارادة
والحكيم بالعناية واهل الذوق بالعشق وقد فاض شيء من حقوق كاسها بحسب الاستعدادات والقوابل من الحق على الخلق فكل بها طالب العود للمبدأ ومن خلا
منها فهو من المطرودين الذين رضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها فانهم كالارض الساكنة التي لا حراك بها وبتلك المحبة حركة الافلاك والاملاك والعقول
والنفوس والارواح والقوى والعناصر والمواليد الثلاثة طلبا للكمال واهتزازا بمشاهدة الجمال ورجاء للخلاص عن قيد التسخير والاسر انما هو الله الاحد
بهاء الطير انما هو ما جمع امناء الفلك ونطقت به الكتب السماوية والاحاديث النبوية تشهد بثبوتها ووجودها قال تعالى فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه وقال
ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين وقال ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كانهم بنيان مرصوص وقال تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم
الله وقال تعالى والقيت عليك محبة مني وروى الثقات ان رسول الله ص اخبر عن الله تعالى انه قال لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي
يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها فبي يسمع وبي يبصر وبي ياخذ وبي يعطي وبي يقوم وبي يقعد فاذا سالني لاعطينه واذا
استعاذني لاعيذنه وقال ص اذا احب الله عبدا دعا جبرئيل فقال له اني احب فلانا فاحبه قال فيحبه جبرئيل فينادي في السماء ان الله يحب فلانا فاحبوه فيحبه
من في السماء ثم يوضع له القبول في العناصر فما يترك منها شيء الا احبه ولهذا روي في المشهور انه لما راى محمد بن سليمان العباسي حسن مناظرة بهلول مع عمرو بن
العاقل المغربي ومع عمرو بن عطاء العدوي في امامة علي بن ابي طالب ع قال بعد ما خاطب البهلول بقوله ما الفضل الا اهله وما العقل الا من عند الله والمجنون من سماك
مجنونا لا اله الا الله لقد درن لله علي بن ابي طالب لك در ذي لب فقد ثبت من الكتاب والسنة وكلام اكابر الامة وجود المحبة وثبوتها غير انها وان اشترك
اسمها في الاطلاق لكنها يختلف باختلاف المتعلق فمحبة الله لعبد تخصيصه تعالى بخصوص يكون سببا للتقرب اليه والازلة من محال الطهارة والقدس
قطع شوقه عما سواه وتطهير باطنه عن كدورات الدنيا ورفع الحجاب حتى يشاهده في جميع الاشياء ويشهد ان جميع الاشياء بالحق قائمة وان وجوده وجوده ولا وجود
لشيء الا به ومن الاتصاف كما استعذب ذوق المتالهين من الحكماء الصحيح اخذا بالله ويعطي بالله ويحب لله ويبغض لله وهذا سر لا اله الا الله وحقيقة
لا حول ولا قوة الا بالله وهذه الارادة هي المحبة وان كانت ارادته لعبد ان يخصه بمقام من الاسعاد وهذا المقام كارادته ثوابه ورفع عقابه
وهذه الارادة هي الرحمة فالمحبة اعم من الرحمة واما محبة العبد لله تعالى فهي ميله الى نيل هذا الكمال وارادته الوصول لهذا المقام الذي يشتاق اليه الرجال
فهي ما اشتعل التحلي به همم الابطال واذ قد عرفت محبة الرب ومحبة العبد وانقدحت ان ليس احد بعد رسول الله ص لبس حلة هذا المقام الا امير المؤمنين
فيما اذ لذلك ان النبي لما علم اتصافه بهذه الصفة من الجانبين وكانت امرا معنويا لا يدرك الا بآثاره الظاهرة المحسوسة من لوامعها اشهد لذلك امرا لمن اتصف بها تصلح
تلك المحبة انبهما على الامر باسر احدهما فتح خيبر فجمع في وصفه بين المحبة والفتح بحيث يظهر لكل احد صورة الفتح ويدركه بحس البصر فلا يبقى عنده ريب
في اتصافه بالصفة المعنوية المقرونة بالصفة المحسوسة وثانيهما حديث الطائر جعله من واثانه واكله معه من ذلك الطائر وهما امران محسوسان دليلا موضحا
لاتصافه بتلك الصفة ليعلم انه هو واتباعه هم الذين اخبر الله عنهم بقوله فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ومما يصرح بهذا المعنى ما سبق من قوله
لتنتهن يا معشر قريش او ليبعثن الله عليكم رجلا يضرب رقابكم على التاويل كما ضربت رقابكم على تنزيله فقال بعض اصحابه من هو يا رسول الله ابو بكر قال لا قال
عمر قال لا ولكنه خاصف النعل الحديث واذا سبرت احواله واعتبرت اقواله ظهر لك اتصافه بهذه المحبة باعتبار متعلقيها اما محبة الله تعالى فظاهرة اثارها ساطعة
انوارها من ازلالة سبحانه وتعالى عنه مواضع التقديس ومقر التطهير لقوله فيما سبق انما من حديث النجوى المشهور ما انتجيته ولكن الله انتجاه وروى ابن مسعود قال قال النبي
ان الله يبعث اناسا وجوههم من نور على كراسي من نور عليهم ثياب من نور في ظل العرش بمنزلة الانبياء وليسوا بالانبياء فقال ابو بكر انا منهم يا رسول الله قال لا قال
عمر انا منهم قال لا قيل من هم يا رسول الله فوضع يده على راس علي وقال هذا وشيعته وروى محمد بن علي بن شهر اشوب السروي المازندراني قال حدثنا
ابو العلا الهمداني والقاضي ابو منصور البغدادي والاستاذ ابو بكر وعن انس وقد روى مشايخنا عن الصادق ع عن ابائه عن النبي ص انه قال خلق الله عز وجل
من نور وجه علي بن ابي طالب سبعين الف ملك يستغفرون له ولمحبيه الى يوم القيمة وفي كتاب الحدائق لابي المظفر ابن الخطيب ما سئل النبي ان الله قد خلق
من نور وجه علي ملائكة يسبحون ويقدسون ويجعلون ثوابه لعلي ولمحبيه واما محبة لله تعالى فهي معلومة لكل احد من عباداته ومجاهداته وفضايله التي
ولعله لا يشغل عما سوى الله واتيانه بكلا كله على مولاه ولو اوردنا استقصاء بعض من ذلك لطال المطال وكثرت المقال ولعز ما حصل لبعض الملال ولقد
بما قررنا بطلان ما ذكره الناصب الشقي من ان الحديث لا يدل على النص وذلك لما عرفت من انه دال على الافضلية لدلالته على انه احب الى الله من كل الخلق

جسيمة و

تايد المحبة ببهلول لمولانا امير المومنين

ورايت في بعض الكتب انه ابن يشد ويمكن ان يكون احدهما الاب بالحقيقة والاخر الجد تامل منه نور الله مرقده

واما عدم كونه احب من النبي فقد علم من خارج وهو انعقاد الاجماع على انه صلى الله عليه وآله احب الى الله تعالى من جميع المخلوقات بلا استثناء فهو مستثنى بالاجماع وبقرينة السؤال واما
الملائكة فليس شيء بخارج عن هذا الحكم فيكون هو احب منهم وايضا صاحب المواقف بان الحديث لا يفيد كون علي احب الى الله تعالى في كل شيء لصحة التقسيم وادخال
لفظ الكل والبعض الا يرى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقك اليك في كل شيء او في بعض الاشياء وحينئذ جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على
الافضلية مطلقا وفيه ان قوله احب لفظا ومطلق فمن خصصه او قيده بوقت دون وقت وبعض الاشياء دون بعض فعليه الدليل لان العام والمطلق
لا يخص ولا يقيد بالاقتراح بل يخص ويقيد بالدليل ومن ذلك يخرج الفساد واتضح على هذا النقد انه لا فائدة في قوله احب اليك بل احب خلقك لان كل مسلم
احب عند الله من وجه وفي وقت دون وقت وابهم يتوجه عليه ما قاله بعض اصحابنا من ان مثل هذا البحث يجري في ما استدل الخصم على افضلية ابي بكر
بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى مع ان عمدة ادلتهم على افضليته ومن ذلك صحة الاستثناء في الاتقى وادخال لفظة الكل والبعض فلم
يبق الا العناد والغفلة والرقاد ولنعم ما قال ابن دريد ره شعر وفي الطائر المشوي اوفى دلالة لو استشهدوا من غفلة وسبات وقال الصاحب عباد ره
شعر علي له الطير ما طار ذكره وقامت به اعداؤه وهي تشهد **قال المصنف** رفع الله درجته **التاسع عشر** في مسند احمد بن حنبل وصحيح مسلم
قال لم يكن احد من اصحاب رسول الله يقول سلوني الا علي بن ابي طالب وقال رسول الله انا مدينة العلم وعلي بابها **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا يدل على
وفور علمه واستحضار الاجوبة الوقائع واطلاعه على شتات العلوم والمعارف وكل هذه الامور مسلمة ولا دليل على النص حيث انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة بل
الاحفظ للحوزة والاصلح للامة ولو لم يكن ابو بكر اصلح للامة لما اختاروه كما مر انتهى **واقول** في الحديث اشارة الى قوله تعالى واتوا البيوت من ابوابها وفي
كثير من روايات ابن المغازلي تصريح بذلك فبعضها مسند الى جابر انا مدينة العلم وعلي بابها فمن اراد العلم فليأت الباب وفي بعضها مسند
الى علي يا علي انا مدينة العلم وانت الباب كذب من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب وروى عن ابن عباس بطريق اخر انا دار الحكمة وعلي بابها
فمن اراد الحكمة فليأت الباب هذا يقتضي وجوب الرجوع الى امير المؤمنين لان النبي كنى عن نفسه الشريفة بمدينة العلم وبدار الحكمة ثم اخبر
ان الوصول الى علمه وحكمته والى جنة الله سبحانه من جهة علي خاصة لانه جعله كباب المدينة العلم والحكمة والجنة التي لا يدخل اليها الا منه ثم كذب
من زعم انه يصل الى المدينة الا من الباب ويشير اليه الا تراهم كما ذكرناه وفيه دليل على عصمته وهو ظ لانه امر بالاقتداء به في العلوم على الاطلاق
فيجب ان يكون مأمونا عن الخطاء ويدل على انه امام الامة لانه الباب لتلك العلوم ويؤيده ما علم من اختلاف الامة ورجوع بعضهم الى بعض وغناه ع
عنهما ويدل ايضا على ولايته واما منعه وانه لا يصح اخذ العلم والحكمة ودخول الجنة في حيوته ع الا من قبله وعدو ابته العلم والحكمة الا عنه لقوله تعالى
فأتوا البيوت من ابوابها حيث كان هو الباب ولله در القائل مدينة علم وابن عمك بابها فمن غير ذاك الباب لم يؤت سورها ويدل ايضا على ان من
اخذ شيئا من هذه العلوم والحكم التي احتوى عليها رسول الله من غير جهة علي ع كان عاصيا كالسارق والمتسور لان السارق والمتسور اذا دخلا من غير
الباب المأمور بها ووصلا الى بغيتهما كانا عاصيين وقوله ع فمن اراد العلم فليأت الباب ليس المراد به التخيير بل المراد به الايجاب والتهديد كقوله عز وجل
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والدليل على ذلك انه ليس هيهنا نبي غير محمد ص هو مدينة العلم ودار الحكمة فيكون العالم مخيرا بين الاخذ من احدهما
دون الاخر وفقد ذلك يدل على ايجاب وانه فرض لازم والحمد لله واما ما ذكره الناصب من انه لا يجب ان يكون الاعلم خليفة فقد عرفت فساده مما ذكرناه
هيهنا وفيما مر واما ما ذكره من انه يكفي الاحفظ للحوزة والاصلح للامة فقد مر بيان عدم تحقق الاحفظية بدون الاعلمية مع ان ابا بكر كان احفظ و
اصلح وما ذكره من انه لو لم يكن ابو بكر اصلح لما اختاروه كما مر فقد مر ما فيه من بطلان ثبوت الامامة بالاختيار سيما اختيار بعض الامة كما عرفته
ومن جملة تعصبات ابن حجر المتأخر الناشئة عن حماقته انه منع صحة الحديث اولا ثم نزل على تسليم صحته وحسنه فاول بكون علي محرابها ولم يعلم ان
المدينة لا يناسبها المحراب انما يناسب المسجد ثم لم يكتف بذلك حتى قال ان تلك الرواية معارضة بخبر الفردوس انا مدينة العلم وابو بكر
اساسها وعمر حيطانها وعثمان سقفها وعلي بابها ضرورة ان كلا من الاساس والحيطان والسقف اعلى من الباب انتهى وانت خبير بان المدينة لا يكون
لها سقف وانما السقف للدور والبيوت الواقعة فيها وحاشا كلام افصح العرب عن ذلك وانما الكلام للبيان العلو والانخفاض بل في الاتيان
لاخذ العلم من صاحب المدينة ولا مدخل للاساس المدينة وحيطانها وسقفها في ذلك بل لو كان اساسها وحيطانها وسقفها من الاشرار و
الزنوج والحبش لا يمكن ذلك لعمري ان جرأتهم على وضع امثال هذه الكلمات المشتملة على المحالات الظاهرة يوجب زيادة تفضيحهم وظهور
هذا وتهمهم لاهل البيت ع ولنعم ما قيل اذا لم تستحي فاصنع ما شئت **قال المصنف** رفع الله درجته **العشرون** في مسند احمد بن حنبل من
طرق ان النبي قال من آذى عليا فقد آذاني ايها الناس من آذى عليا بعث يوم القيمة يهوديا او نصرانيا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
لا شك ان عليا سيد الاولياء وقد جاء في الحديث من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب فاذا كان معاداة احد من الاولياء ايذاء ومحاربة مع الله
فكيف لا يكون ايذاء سيد الاولياء موجبا لدخول النار ولكن لا يدل هذا على النص انتهى **واقول** ان ثبت ان حب علي ع موجب لدخول الجنة
وبغضه وايذاءه سبب لدخول النار وقد ثبت وجوب الاقتداء به والاتباع له بعد النبي والمنع من تقديم غيره عليه فان هذا يوجب ايذاءه و
ايذاء الله تعالى ورسوله بل من تقدم غيره قد اخل في تلك المدة بما وجب عليه من الطاعة له وبوجه اخر نقول قد ثبت ان حبه طريق النجاة وبغضه
وايذاءه سبيل الهلاك وسلوك جهنم ولكن عمدة ايذائه انما هو بقبول اوامر ونواهي من قدم عليه غيره بعد الرسول لم يكن ممتثلا لامره ونهيه

فخرج عن طريق محبته ويدخل في سبيل مبغضيه والمؤذين له ومتى خرج عن محبته ضل عن طريق الاسلام فوجب تقديمه بعد النبي عقلا وسمعا وبعد

بهذا على المقتضى المأخوذة في هذا النفر بما سبق فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته **الحادي والعشرون** في مسند احمد بن حنبل

ان ابا بكر وعمر خطبا الى رسول الله فاطمة فقال انها صغيرة فخطبها علي فزوجها منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح في الاخبار ان ابا بكر وعمر

خطبا فاطمة فقال رسول الله اني انتظر امر الله فيه ولم يقل انها صغيرة وهذا افتراء على احمد بن حنبل وكل من قال هذا فهو مفتري على رسول الله وناسيا

لكن الحمية فان فاطمة كانت وقت الخطبة كبيرة لانها ولدت عام عمارة الكعبة والعجب من هذا الرجل انه يبالغ في الاحتراز الا انه لا يحترز عن الكذب وينسب الكذب

الصراح الى رسول الله نعوذ بالله من هذا وانه خبط خبط العشواء انتهى **واقول** روى صاحب الاستيعاب باسناده عن محمد بن سليمان بن جعفر الهاشمي انه قال ولدت فاطمة

سنة احدى واربعين من مولد النبي وانكح رسول الله فاطمة علي بن ابي طالب بعد وقعة احد وقيل انه تزوجها بعد ان ابتنى رسول الله بعائشة باربعة

اشهر ونصف وكان بنى بها بعد تزويجها اياها بتسعة اشهر ونصف وكان سنها يوم تزويجها خمس عشرة سنة وخمسة اشهر ونصفا وكان سن علي يومئذ احدى

وعشرين سنة وخمسة اشهر ثم روى عن المدائني انها توفيت ولها تسع وعشرين سنة وعن الكلبي انها بلغت خمسا وثلثين سنة انتهى وذكر

صاحب كشف الغمة عن ابن الخشاب الحنبلي في تاريخ مواليد وفيات اهل البيت ان فاطمة ولدت بعد ما اظهر نبوته بخمس سنين وقريش تبني البيت

وتوفيت ولها ثمان عشرة انتهى وعلى رواية ابن الخشاب كانت صغيرة غير بالغة باتفاق فقهاء الفريقين حين تزوجها وكذا على رواية ابن ابي الحديد وابن

عبد الله لان البلوغ عند فقهاء اهل السنة انما يحصل بتمام ثماني عشرة سنة وهي عند التزوج لم تبلغ ذلك وابطال الصغر والكبر امر اضافي فلعل النبي اراد فيما ذكره في جواب ابي بكر وعمر انها صغيرة بالنسبة الى ابي بكر وعمر فانهما كانا شيخين يومئذ وقد جرت العادة في مراعاة غبطة الابناء

والبنات عند التزويج بمساواة الاعمار وعدم تفاوت سن الزوج والزوجة بما يعتد به عادة فلا يلزم كذب النبي كما توهم الناصب وغاية ما يلزم من

ذلك ان يكون عند راو ضعيفا فهو لنا لا علينا فانه واي داع لهم الى الكذب على النبي مع وجود ما هو اصرح في الفضيلة بل الافضلية وهو الحديث

الذي رواه الناصب وحكم بصحته من انه لم يطلع على ان الله تعالى بعد خطبة عمر وابي بكر لفاطمة منهما عنها ولخالها العلماء على انه يمكن الجمع بين الروايتين

ايضا من غير لزوم كذب بان يحمل الوقوع الخطبة عنهما مرتين مرة في الصغر ومرة في الكبر والحديث الاول في المرة الاولى والثاني في الثانية فحكم الناصب يخبط المعمر

خبط كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **الثاني والعشرون** في الجمع بين الصحاح ان رسول الله دخل على ابنته فاطمة وقبل راسها

ونحوها وقال اين ابن عمك قالت في المسجد فدخل رسول الله فوجده قد سقط رداؤه عن ظهره وخلص التراب الى ظهره فجعل يمسح عن ظهره التراب ويقول اجلس

يا ابا تراب مرتين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا حديث صحيح وهو من تلطف النبي لامير المؤمنين واظهار المحبة له ولا يثبت به نص انتهى **واقول**

عد الفضائل التامة ايضا من جملة المقاصد ولولا ان هذا من الفضائل لما اشتهر كنيته بها وافتخاره فيه ولنعم ما قال الخاقاني في هذا المعنى نظم

چند انکه تراب بو تراب است ابن پی نافه ها ناف است زین دیو بروای شده دون کشته هم و بنی مبتدون جنت رحت ز تربیت واست تبارکی زو

او است عطاری که ز رحم انند منت سر نشک و مرا انند در تربت بهشت چشم لحوا قبت عزالسند کو تربرکا **قال المصنف** رفع الله

الثالث والعشرون روى الجمهور من عدة طرق ان رسول الله صعد على منكب علي حتى كسر الاصنام من فوق الكعبة وانه لا يجوز على الصعود الا من كان معصوما لانه

علي بن ابي طالب وانه ردت الشمس عليه بعدما غابت حيث كان النبي نائما على حجره وبقي له فرده ما يصلي على العصر فردت له وانما نزل الله تعالى

عليه منديل وعنبر ما يوضيه للصلوة ولحق بصلوة النبي وان مناديا من السماء نادى يوم احد لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وروى انه نادى بها ايضا

يوم بدر ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكر من ما لا يشبه بعضه منكر منها ان الندا يوم بدر بان لا سيف الا ذو الفقار من المنكرات لان ذو الفقار

كان سيفا لمنبه بن الحجاج من اشراف قريش وهو قتل يوم بدر وصار سيفه المشهور بذي الفقار لرسول الله فكان ذو الفقار يوم بدر في يد الكفار وكان نوح

بالمؤمنين فكيف يجوز ان ينادي منادي السماء ولن لا سيف الا ذو الفقار فعلم هذا طالب بعلة تعقبه ثم مدعي انه نقل صحاح الحديث ولحب فلا يعد له مثله

ان المنادي يوم بدر نادى بذكر منقبة ذي الفقار وهو في يد الكفار وهذا السفيه ما كان يعلم الحديث ولا التاريخ ومدار امره ذكر المنكرات الجمهور

ولا على التناقض والمخالفة بين الروايات انتهى **واقول** لما رواية الندا بقول لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار في يوم احد المتواتر عن يوم بدر

فهو ممكن وفي حديث المناشدة التي يجرها المصنف قدس سره عن الخوارزمي وجماعة من الجمهور وقد رواه الدارقطني ايضا على ما اشار اليه ابن حجر في صواعقه

عند ذكر مناشدة علي بالفضائل الحاصلة له من الله تعالى في يوم الشورى وقد روي في كشف الغمة عن عكرمة وعن وهب وعكرمة وغيرهما ولهذا قال بعد ذكر

ما يدل المنادي يوم احد ان هذه المنادات بهذا قد نقلها الرواة وتداولها الاخبار ولم ينفرد بها الشيعة بل وافقهم على ذلك الجم الغفير

ولهذا ايضا لم يقدر الناصب على انكاره واجمع ما انشد حسان في ذلك اليوم منبئا على صحة وقوع هذه المنادات حيث انشد شعر جبريل نادى معلنا

والنقع ليس ينجلي والخيل تعثر بالجماجم والوشيج الزيطي والمسلمون قد احدقوا حول النبي المرسل هذا الندا اليه الزمر الزاجر منزل لا سيف الا ذو الفقار

ولا فتى الا علي وقال الحميري وله بلاء يوم احد صالح والمشرفية تاخذ الابدان انجاجبر بهل فنادى معلنا في المسلمين اسمع الابرار لا سيف

ذو الفقار ولا فتى الا علي ان عد فخارا ولما رواية المنادات بذلك يوم بدر فلم يصح بل فهو من طريقة الشيعة ولهذا ذكرها المصر واخر اعلى سبيل الشاهد

دون الاحتجاج ومع هذا انكار منكر جدا اذ ما ذكره الناصب في وجه الانكار من انتهاء سيف منبه بن الحجاج بعد ذلك وكونه بعد قتله يوم بدر في يد النبي



على تقدير تسليم صحته لا ينافي ما روي في شأن علي عليه السلام من الشدة بما ذكره جواز تشمير بعض المسلمين عن ساقه على الكفار وكفايتهم الظهور على الكفار ولو سلم كون قتل الكفار
واحدا مخصوصا في سيف بن الحجاج المذكور فهذا لا يمنع ايضا كون ما نودي به لعلي عليه السلام مؤيدا لذلك السيف وكان ايضا يقتل صاحبهم بدليل الصحيح المتفق عليه من ان قاتله
وقاتل ابنه عاص بن منبه في ذلك اليوم هو علي عليه السلام كما ذكره في كشف الغمة حيث قال فصل وقد ثبت برواة العامة والخاصة معا اسماء الذين تولى علي عليه السلام قتلهم
من المشركين ببدر على اتفاق فيما نقلوه من ذلك فكان ممن سموه الوليد بن عتبة [illegible] العدل على سنة وثلثين رجلا منهم منبه بن الحجاج العاص بن منبه فانه قتل
متهللا في اول الحرب قبل الجلاد ثم اما قيل روي سيفه بيد علي عليه السلام واشتغل معه بقتل باقي الكفار ونودي به لا فتى الا علي لا سيف الا ذو الفقار ويؤيد هذا
المعنى قول حسان والنفع ليس بجلي ولا يخفى ان كون علي عليه السلام قاتل ابن الحجاج [illegible] ومستعمل سيفه في قتل بقية قومه في ذلك اليوم ادعى للنزول المدح الذي هو
العلي الاعلى اجل وعلا واما قول الناصب ان قتل اصحاب محمد ص عند المصنف واجب ففيه ان هذا ليس على اطلاقه وانما الذي يدعيه المصنف ان عليا قد امر بالحق
قتال الكفار والمناضلين والمرتدين من الناكثين والقاسطين والمارقين من اصحاب النبي ص ولا يخفى ظهور ذلك بعد الكفار كما روى اصحاب هذا الناصب الشقي
في تواريخ الشان ان يوم قتل ثبت انهم سمعوا مناديا من السماء ينادي ايها الكفار واقتلوا الفجار هذا وقد روى ايضا ان لا فتى الا الفقار وقد نزلت من السماء وقد اشار اليه
ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته المشهورة بقوله شعر وجبرئيل يصيح [illegible] فايض من الصلاة لا اعلى بذلك مصطلح فليس يصلح بعد الا بعظم
ولا اللات مسجود الهاء ومعظم وقال المولوي الا ولوي الرومي ايضا في بعض مدائحه نظم حضرت شاهي كه بيك ذو الفقار دانكه ان نور عنز كوفت
تيغ على كوره وسندان نديد نى على از دست هنكر كرفت وقد انكر هذا بعض اهل السنة من فضلاء الري المعاصرين للشيخ الاجل عبد الجليل
الرازي من الامامية فاجاب الشيخ عنه بما حاصله اني لا اتعجب من هذا الشقي في انكاره هذا مع ما يذكره من اصحابه في جوامعهم ومجالسهم عند وصف درة
عمر انه كان من جلد ناقة صالح ويقولون تارة انه كان من جلد كبش ابراهيم وأخرى انه كان من جلد غنم شعيب ولا ادري من الذي كان يحفظ ذلك الجلد
في الوقف من السنين الى حين ان يتخذ منه درة عمر فان كان هذا جائزا فاولى بالجواز ان يكون السيف الذي فخر به المرتضى لنصرة المصطفى حصول
الكفر والبغي وشيد به قواعد الدين والملة قد انزله الله تعالى الى المصطفى ليستعمله المرتضى فافهم ما في الباب ترك ذكر ذلك احسن كانكاره هذا
وقد علم بما قررناه ان المنكر هو الناصب المنكر السفيه الفضول الجاهل بالاحاديث الناصر لها هو الذي من غاية تورطه في انكار الحق لم يعرف المنكر
من غيره ولم يعقل معنى الناصر مدة تحصيله سيرة الله الموفق قال المصنف رفع الله درجته **الرابع والعشرون** في الجمع بين الصحاح الستة
من النبوة قال رحم الله عليا اللهم ادر الحق معه حيث دار وروى اخطب خوارزم عن [illegible] ستكون في امتي بعدك هناة واختلاف حتى
يختلف السيف بينهم حتى يقتل بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض يا عمار تقتلك الفئة الباغية وانت اذ ذاك مع الحق والحق معك ان عليا لن يدليك
في ردى ولن يخرجك من هدى يا عمار من تقلد سيفا اعان به عليا على عدوه قلده الله يوم القيامة وشاحين من در ومن تقلد سيفا اعان به عدو علي عليه السلام
قلده يوم القيامة وشاحين من نار فاذا رأيت ذلك فعليك بهذا الذي عن يميني يعني عليا وان سلك الناس كلهم واديا وسلك علي واديا فاسلك وادي علي
واديا سلكه علي وخل الناس طرا يا عمار ان عليا لا يزال على هدى يا عمار ان طاعة علي من طاعتي وطاعتي من طاعة الله وروى الحميدي في
من الجمهور من عدة طرق عن عائشة ان رسول الله قال الحق مع علي وعلي مع الحق لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول صح
في الصحاح ان رسول الله قال لعمار ويح عمار تقتله الفئة الباغية وباقي ما ذكر ان صح دل على ان عليا كان مع الحق ابدا وهذا شيء لا يرتاب فيه
حتى يحتاج الى دليل بل هذا دليل على حقية الخلفاء لان الحق كان مع علي وعلي كان معهم حيث تابعهم ووافقهم فثبت من هنا خلافة الخلفاء وانها
كانت حقا صريحا واما من خالف عليا من البغاة فمذهب اهل السنة والجماعة ان الحق كان مع علي وهم كانوا على الباطل ولا شك في هذا انتهى
اقول لا يخفى ان ظاهر الخبر المذكور يقتضي عصمته ع وذلك لان النبي لا يجوز ان يخبر على الاطلاق بان الحق مع علي وعدم وقوع الخبر
عنه لانه اذا وقع كان الاخبار كذبا ولا يجوز عليه ذلك اما قوله ص في الخبر لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فان لن لنفي المستقبل عند اهل العربية
يجب ان يكون الحق والقران مع علي ع لا ينفك عنه واذا كان الحق والقرآن لا ينفك عنه ابدا ثبتت امامته وبطلت امامة من خالفه واما ما ذكره
الناصب من ان عليا كان مع الخلفاء الثلاثة وتابعهم ووافقهم فلا يسلم الاول الا بمعنى كونه معهم في سكون الدنيا وعدم المنازعة والاجابة
والمماشاة في الظاهر والا فما وقع بينهم من المخالفات والمشاجرات قد بلغ في الظهور بحيث لا مجال للاخفاء وفي الشناعة بمرتبة لا يخفى على الارا
كما سبق وسيجيء انشاء الله تعالى واما النصح فمسلم لكن لامر الدين وانتظام احوال المسلمين لا لاجل ترويج خلافتهم وتقطيع اسباب شوكتهم وجلالتهم
وهذا النصح منه ع كانت شاملة لكافتهم قال المصنف رفع الله درجته **الخامس والعشرون** روى احمد بن حنبل في مسنده ان
النبي ص اخذ بيد الحسن والحسين ع وقال من احبني واحب هذين واباهما وامهما كان معي في درجتي يوم القيامة ومنه عن جابر قال قال رسول الله ذات
يوم بعرفات وعلي تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها
ادخله الله الجنة ومنه عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الآخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وروى احمد من عدة طرق وفي صحيح مسلم في موضعين عن زيد بن
قال خطبنا رسول الله بين مكة والمدينة ثم قال بعد الوعظ ايها الناس انما انا بشر يوشك ان يأتيني رسول ربي فاجيب واني تارك فيكم الثقلين اولهما

كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
وروى الزمخشري وكان من اشد الناس عنادا لاهل البيت ع وهو الثقة المأمون عند الجمهور قال رسول الله ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة
فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هوى وروى الثعلبي في تفسير
قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا باسانيد متعددة عن رسول الله ص قال يا ايها الناس قد تركت فيكم الثقلين خليفتين ان اخذتم
بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض وعترتي اهل بيتي وانهما لم يفترقا حتى يردا على الحوض وفي الجمع بين
الصحيحين انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك فيكم الثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا
به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي الخبر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذه الاخبار بعضها في الصحاح وبعضها قريب المعنى منها وحاصلها التوصية
بحفظ احكام الكتاب واخذ العلم منه ومن اهل البيت وتعظيم اهل البيت ومحبتهم وموالاتهم وكل هذه الامور فريضة على المسلمين ولا قائل بعدم
وجوبه على كل مسلم ولكن ليس فيما ذكر نص على خلافة علي بعد رسول الله ص لان هذا هو الوصية بالحفظ واخذ العلم منهم وجعلهم قرنا للقرآن يدل
على وجوب التعظيم واخذ العلم عنهم والاقتداء بهم في الاعمال والاقوال واخذ طرق السنة والتابعين من اعمالهم ولا يلزم من هذا خلافتهم وليس هو
بالنص في خلافتهم بعد رسول الله ص ومراد النبي توصية الامة بحفظ القرآن ومتابعة اهل البيت وتعظيمهم وهذا امر لا منازع فيه انتهى **واقول**
وجه الاستدلال بالاحاديث المذكورة ان النبي جعل درجة من احب عترته الطاهرة وتعلق بغصن من شجرتهم الطيبة من اهل الجنة وامر بالتمسك والاخذ بهم وجعل
المتمسك بهم وبالكتاب معصوما عن الضلال ولم يرد دليل من آية او حديث متفق عليه يدل على شيء من ذلك في حق احد من الخلفاء الثلثة وعلى وجوب التمسك
والاخذ بواحد منهم ولهذا اعترفوا وتبادروا بعد النص على ان ثبوت خلافة ابي بكر ونحوه انما ثبتت بالاجماع او بعقد بعض الامة له كما مر ولو كان شيء من امثال هذه الاحاديث
موجودا في شأن ابي بكر لاحتج به يوم السقيفة ولم يحتج الى الاحتجاج بما لا دلالة له على تعيينه من حديث الائمة من قريش ولا ريب ان من اتصف بالصفات المذكورة
وامر النبي بالتمسك بعروة هدايته والاخذ بالذيال ارشاده لا يكون الا صالحا بامامة الامة وحفظ الحوزة من غيره ومن تعسفات الناصب حمل قوله ان اخذتم بهما لن
تضلوا على اخذ العلم منهما ولم يدر لبعده عن معرفة اساليب الكلام ان المراد لو كان ذلك لكان حق العبارة ان يقول ان اخذتم منهما لن تضلوا وحاصل المراد ان معنى الاخذ
بهما في العرف واللغة التشبث بهما والرجوع اليهما في جميع الامور لا اخذ العلم منهما فقط ولا ادري كيف يغفل بلفظ التمسك الصريح فيما ذكرنا مع كونه مرادفا
للاخذ اللهم الا ان ياخذ بذيل المكابرة وشوائب المصادرة كما هو عادته الفاجرة **قال المصنف** رفع الله درجته **الثامن والعشرون** في مسند احمد بن
حنبل من عدة طرق وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ام سلمة قالت كان رسول الله في بيتي فاتته فاطمة فقال ادعي زوجك وابنيك فجاء علي وفاطمة والحسن
والحسين وكان تحته كساء خيبري فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاخذ فضل الكساء وكساهم به ثم اخرج يده فالوى
بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي وخاصتي اللهم فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا فادخلت راسي البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى
خير وقد ورد نحو هذا المعنى من صحيح ابي داود وموطأ مالك وصحيح مسلم في عدة مواضع وعدة طرق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان الامة اختلفوا فيها
انها فيمن نزلت وظاهر القرآن يدل على انها نزلت في ازواج النبي وان صح في النقل عن الصحاح لكانت نازلة في آل العبا وهي من فضائلهم ولا يدل على النص
بالامامة انتهى **واقول** قد مر ان خلاف المخالفين في ذلك مخلف باطل وقوله ان صح في النقل ايضا طريقة المريض والاحتمال القائل لانه قد ظهر من
بعض المواضع الذي حكم فيه ببعض المكرر الصحيح من احاديث المسند انه ليس من المسند كان موجودا عنده حال الكتابة وكذا التعيين وعلم بهذا
فيهما فلا وجه لقوله ان صح وان لم يجد كان ينبغي ان ينفي كونه منهما وبهذا يعلم ان كلامه في الجرح والاحتمال الصادر منه في امثال هذا المقام انما كان رجما بالغيب
من غير ان حقق ذلك عن مظانه لعجزه عن دفع كلام المصنف وبرهانه واما ما ذكره من انه لا يدل على النص في الامامة فقد بيناه انه نص في العصمة والافضلية المستدعيتان
للنص بالامامة ولو نزلنا عن ذلك نقول انه يدل على فضيلة اذا اجتمع مع غيره من الفضائل المذكورة في هذا الكتاب يثبت الافضلية المستلزمة لانحصار الفضيلة فيه
دون غيره فيلزم افضليته عنه قطعا **قال المصنف** رفع الله درجته **السابع والعشرون** في مسند احمد بن حنبل قال رسول الله النجوم امان لاهل
السماء فاذا ذهبت النجوم ذهب اهل السماء واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض ورواه صدر الائمة موفق بن احمد المكي وفي مسند احمد قال رسول الله
اللهم اني اقول كما قال اخي موسى اللهم اجعل لي وزيرا من اهلي عليا اخي اشدد به ازري واشركه في امري انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا موافق في المعنى للحديث
المذكور قبل وهو انه قال لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهرون مع موسى قوله واشركه في امري الاشتراك في امر النبوة ودعوة فرعون
وهذا لا يصح هنا لقوله الا انه لا نبي بعدي اللهم الا ان يراد به المشاركة في دفع الكفار بالحرب وتبليغ العلم انتهى **واقول** لا يخفى على ذي مسكة ان مشاركة
هرون مع موسى في امر النبوة ودعوة فرعون لا يقتضي ان يكون تصرف هرون في نصيحة النبوة بطريق النبوة ليلزم ان يكون تصرف علي بعد النبي
بطريق النبوة وذلك لان الشركة لا يقتضي الاستقلال في التصرف في حصة الشريك بل انها انما يستلزم الاستقلال في حصته فيجوز ان يكون بعد موت الشريك
منصرفا في حصته بطريق النيابة والخلافة ولا منافات بين النبوة والخلافة بجعلها نيابة بهذا المعنى بمنافاة بين ان يكون هرون نبي الله وخليفة وزير كليم الله
كما دل عليه القرآن العزيز وايضا لو كان شاهد هرون على امر الخلافة بالاستقلال النبوة فلماذا قال قوله اخلفني ولماذا ذكر وقوع لفظ الوزير في شان هرون مع وضح
الكلام وينقطع المرام ان المستفاد من الحديث المستثنى منه منزلة النبوة بل الاخوة النسبية ايضا يقتضي تحقق التصرف والتدبير والولاية لا ميرالمؤمنين كما كان لهرون

یعنی بپوشان راه گناه

الرجس پلیدی و مسیر دستان
جنبانیدن ستور و پریدن چیزی
و هشت... گردن و بریدن
و برانیدن و گرانی
رسیدن ع ج

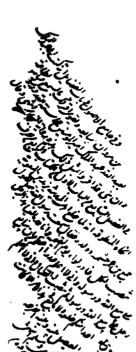
الا انه في امير المؤمنين منفلع عن منصب النبوة وقد كانت مخصوصة بالنبوة فقط كما فهم من فحوى كلام هذا الناصب فيهما وامثاله في غير هذا المقال والحال أنه كما يدل عليه القرآن العزيز فلما انتفت النبوة في امير المؤمنين فلا بد وان يكون هذا التصرف فيه بالخلافة فقوله وهذا لا يصح الا ان اراد به ان التصرف بدعوة فرعون ونحو ذلك لا يصح الا بتسببه عن النبوة وظاهر انه ليس كذلك وان اراد انه قد يتسبب عن الامامة ايضا فلا يلزم انتفاؤه عند انتفاء النبوة كما في امير المؤمنين بل يستفاد من الحديث بان يكون امير المؤمنين صاحب الولاية في حياة النبي ايضا لكن بالنيابة لا بالمشاركة لان كونه صاحب المنزلة من هارون يقتضي هذه الولاية كما ان عدم كونه نبيا يقتضي ان يكون بالنيابة لا بالاصالة والمشاركة فاحسن التامل **قال المصنف** رفع الله درجته

الثامن والعشرون في صحيح مسلم والبخاري في موضعين بطريقين عن جابر وابن عيينة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال امر الناس ماضيا ما وليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي رواية عن النبي لا يزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وفي صحيح مسلم ايضا لا يزال الدين قائما حتى تقوم الساعة ويكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش وكذا في صحيحي داود والجمع بين الصحيحين وقد ذكر السدي في تفسيره وهو من علماء الجمهور وثقاتهم قال لما كرهت سارة مكان هاجر اوحى الله تعالى الى ابراهيم الخليل ان انطلق باسمعيل وامه حتى تنزله بيت النبي التهامي يعني مكة فاني ناشر ذريته وجاعلهم ثقلا على من كفر بي وجاعل منهم نبيا عظيما ومظهره على الاديان وجاعل من ذريته اثنى عشر عظيما وجاعل ذريته عدد نجوم السماء فقد دلت هذه الاخبار على امامة اثنى عشر من ذرية محمد ولا قائل بالحصر الا الامامية في المعصومين والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما ما ذكر من الاحاديث الواردة في شأن اثنى عشر خليفة من قريش فهو صحيح ثابت في الصحاح من رواية جابر بن سمرة واما ابن عيينة فهو ليس بصحابي ولا تابعي بل يمكن ان يكون احد من سلسلة الرواة وهو من عدم معرفته بالحديث وعلم الاسناد يزعم ان ابن عيينة وجابر صحابيان في الرواية ثم ما ذكر من عدد اثنى عشر خليفة فقد اختلف العلماء في معناه فقال بعضهم هم الخلفاء بعد رسول الله وكان اثنى عشر منهم ولاة الامر الى ثلثمائة سنة وبعدها وقع الفتن والحوادث فيكون المعنى ان امر الدين عزيز في مدة خلافة اثنى عشر كلهم من قريش وقال بعضهم ان عدد صلحاء الخلفاء من قريش اثنى عشر وهم الخلفاء الراشدون وهم خمسة وعبد الله بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وخمسة اخر من خلفاء بني العباس فيكون هذا اشارة الى الصلحاء من الخلفاء القرشية واما حمله على الائمة الاثنى عشر فان اريد بالخلافة وراثة العلم والمعرفة وايضاح الحجة والقيام باتمام منصب النبوة فلا مانع من الصحة ويجوز هذا الحمل بل يحسن وان اريد به الزعامة الكبرى والامارة العظمى فهذا امر لا يصح لان من اثنى عشر اثنين كانا صاحب الزعامة الكبرى وهما علي وحسن والباقون لم يتصلوا بالزعامة الكبرى ولو قال الخصم انهم كانوا خلفاء لكن منعهم الناس عن حقهم قلنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل بل بالقوة والاستحقاق وظاهر ان المراد بالحديث ان يكونوا خلفاء قائمين بالزعامة والولاية والا فما الفائدة في خلافتهم في اقامة الدين وهذا ظاهر والله اعلم ثم ان كل ما ذكره من الآيات والاحاديث وارادها الاستدلال على وجود النص بالخلافة في شأن علي فقد علمت ان اكثرها كان بعيدا جدا عن المدعى ولم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا وما كان مناسبا فقد علمت انه لا يدل على النص فلم يثبت بشيء منها ما ادعاه من دعاوى في قوله والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان ما ذكره من ان جابرا وابن عيينة ليسا بصحابيين في الرواية مردود بان المصنف لم يجعلهما متقابلين من حيث كونهما صحابيين راويين عن النبي كما توهمه الناصب بل من حيث انهما سلسلة الرواة في الحديثين كليهما فان الحديث الذي ذكر عن ابن عيينة منقطع ينتهي السلسلة اليه كما ان حديث جابر متصل ينتهي السلسلة اليه واما ثانيا فلان ما ذكره اولا في تأويل الحديث موافقا لبعض اكابر المكابرين من سلافه مما لا يرضى به المؤمن الفاضل اذ مع قطع النظر عن تشاجر الخلفاء الثلثة يلزم منه ان يكون معوية الباغي العاوي ويزيد الشرير الخمير الغاوي قاتل الحسين الواضع للسيف في اهل المدينة من الصحابة والتابعين والآمر بسبي نسائهم وذراريهم والوليد الزنديق المرتد المريد المستهدف للمصحف المجيد ونحوهم من الخلفاء والائمة الذين يكون الاسلام بهم عزيزا وهذا مما لا يتفوه به مسلم وسيعترف الناصب فيما بعد في ذيل مطاعن معوية بانه لم يكن من الخلفاء بل كان من ملوك الاسلام والملوك في زمانهم لا يخلون من المطاعن فكيف يمشي هذا التأويل عند الناصب وهو مضطر في الاعتراف بما ذكر وايضا يلزم ان يكون الاحكام المنوطة على اراء الخلفاء الذين خصوصا عند الشافعي معطلة بعد ثلثمائة الى زماننا هذا وما بعده وهو كما ترى واما ثالثا فلان ما ذكره ثانيا في التأويل مردود بان عد عبد الله بن الزبير من صلحاء الخلفاء مكابرة صريحة لظهور كونه من رؤساء اصحاب الجمل وبقية اهل البغي والجفا وعداوة اهل البيت وقد قال صاحب الاستيعاب انه كانت خلاله لا تصلح معها الخلافة لانه كان بخيلا ضيق العطن سيء الخلق حسودا كثير الخلاف اخرج محمد بن الحنفية ونفى عبد الله بن عباس الى الطائف وقال علي بن ابي طالب ما زال الزبير يعد منا اهل البيت حتى نشأ عبد الله ومع ظهور بغضه وفسقه لم يلتحق بالنداء عن الله للصلاة وكان مصرا على عداوة اهل البيت حتى ذكر في كتاب كشف الغمة وغيره انه في ايام خلافته الباطلة كان يخطب ولا يصلي على النبي فقيل له في ذلك فقال ان له اهل سوء اذا ذكرته اشرأبوا وشمخوا بانوفهم وايضا يلزم خلو الازمنة الفاصلة بين الخليفتين الصالحين فما بعد تمام الاثنى عشر منهم عن الخليفة والامام واما رابعا فلان ما ذكره من الترديد في السؤال الذي اورده على نفسه مردود بان الخلافة والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي وغلبتها انما يكون

بالنص والتعيين لا بجريان الحكم وشيوع التصرف في الامور ولو كان حقيقة الخليفة ما ذكره لزم ان لا يكون ابو بكر في حال امتناع الاعراب
عن اداء الزكوة اليه خليفة ولو بالنسبة اليهم ولما كان عثمان في ايام محاصرته في داره خليفة عند اهل السنة ولما كان علي عليه السلام في زمان تغلب الثلثة
خليفة عند الشيعة وليس كذلك بل الخليفة والامام المنصوص من عند الله ورسوله او باختيار بعض الامة كما ذهب اليه اهل السنة خليفة واماما
بالفعل وان لم يكن متصرفا في الامور كما قال النبي صلى الله عليه وآله في شان السبطين عليهما السلام ابناي هذان امامان قاما او قعدا قال صاحب كشف الغمة ره ولا يقدح في
مواردنا كونهم عليهم السلام منعوا الخلافة والمنصب الذي اختارهم الله تعالى له واستبد غيرهم به لانه لم يقدح في نبوة الانبياء عليهم السلام تكذيب من كذب بهم ولا وقع
الشك فيهم لانحراف من انحرف عنهم ولا شوه وجوه محاسنهم تقبيح من قبحها ولا نقص شرفهم خلاف من عاندهم ونصب لهم العداوة وجاهرهم بالعصيان
وقد قال علي عليه السلام وما على المؤمن من غضاضة في ان يكون مظلوما ما لم يكن شاكا في دينه ولا مرتابا بيقينه وقال عمار بن ياسر رضي الله عنه والله لو ضربونا
حتى يبلغونا سعفات هجر لعلمنا انا على الحق وانهم على الباطل وهذا واضح لمن تامله فظهر ان قول الناصب خلفنا سلمنا انهم لم يكونوا خلفاء بالفعل
بل بالقوة الخ مغلطة لا يغتر بها سوى البله والصبيان واما قوله فما الفائدة في خلافتهم فمدفوع بما ذكره افضل المحققين قدس سره في التجريد
بقوله وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا يعني ان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف لما نقل عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لا تخلو
الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد
وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم وبالجملة فمفسدة عدم الظهور والنصرة ووبال عدم التصرف في امور
الخلق راجع اليهم فان الحسين عليه السلام كان اماما معصوما ولطفا عظيما من الحق سبحانه الى الخلق وهم اختاروا النار باطفاء نوره فهو ابن النبي
كما ان زكريا ويحيى كانا لطفين من الله تعالى الى الخلق واختار الخلق في قتلهم الضلالة على الهدى والذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت
تجارتهم وما كانوا مهتدين وكذا الكلام في نوح عليه السلام وغيره من الانبياء والائمة عليهم السلام ولقد ظهر مما قررنا بحمد الله تعالى ان الاحاديث المذكورة نص في
الائمة الاثني عشر من اهل البيت عليهم السلام وان التاويلات التي ارتكبها اهل العناد البعيدة عن الاعتبار غير مناسب لاهل الاستبصار فان المنازع في
ذلك مكابر غافل عن الصواب غير مستحق للجواب واما خامسا فلان ما ذكره من الايات والاحاديث التي ذكرها المصنف واوردها الا للدلالة على
وجود النص بالخلافة لم يكن بينها وبين المدعى نسبة اصلا آه مردود بما مر مرارا من ان المدعى لم يكن منحصرا في النص على الخلافة كما توهمه
الناصب وبنى عليه مراتب الكلام بل هي اعم من ذلك ومن النص على العصمة والافضلية واستجماع فضائل لا يتحقق مجموعها في غير علي عليه السلام وقد دلت
الايات والاحاديث المذكورة على ذلك المدعى على سبيل التوزيع كما بينا في مواضعها فحكمه بعدم التسمية والمناسبة انما نشأ من عدم تنبهه
لفهم مقاصد المصنف او تجاهله عن ذلك ترويجا على العوام وتمويها على اضرابه من ابناء الهوام **قال المصنف** رفع الله درجته **البحث
الخامس** في ذكر بعض الفضائل التي تقتضي وجوب امامة امير المؤمنين عليه السلام هذا باب واسع لا يحصى كثرة روى اخطب خوارزم من الجمهور باسناده الى
ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لو ان الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب لما احصوا فضائل علي بن ابي طالب عليه السلام فمن يقول عنه رسول الله صلى الله عليه وآله
مثل هذا كيف يمكن ذكر فضائله لكن لا بد من ذكر بعضها لما رواه اخطب خوارزم ايضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الله جعل لاخي علي فضائل
لا تحصى كثرة فمن ذكر فضيلة من فضائله مقرا بها غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ومن كتب فضيلة من فضائله لم تزل الملائكة
تستغفر له ما بقي لتلك الكتابة رسم ومن استمع فضيلة من فضائله غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالاستماع ومن نظر الى كتاب من فضائله
غفر الله له الذنوب التي اكتسبها بالنظر ثم قال النظر الى علي عبادة وذكره عبادة ولا يقبل الله ايمان عبد الا بولايته والبرائة من اعدائه
وقد ذكرت في كتاب كشف اليقين في فضائل امير المؤمنين عليه السلام ان الفضائل اما قبل الولادة ومثل ما روى اخطب خوارزم من علماء الجمهور عن ابن مسعود
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله لما خلق الله تعالى آدم ونفخ فيه من روحه عطس آدم فقال الحمد لله فاوحى الله تعالى اليه حمدني عبدي وعزتي وجلالي لولا عبدان اريد
ان اخلقهما في دار الدنيا ما خلقتك قال الهي فيكونان مني قال نعم يا آدم ارفع راسك وانظر فرفع راسه فاذا مكتوب على العرش لا اله الا الله محمد
نبي الرحمة وعلي مقيم الحجة من عرف حق علي زكى وطاب ومن انكر حقه لعن وخاب اقسمت بعزتي وجلالي ان ادخل الجنة من اطاعه وان عصاني واقسمت
بعزتي ان ادخل النار من عصاه وان اطاعني والاخبار في ذلك كثيرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا ينكر مؤمن فضائل علي بن ابي طالب عليه السلام
ولا في فضائل اكابر الصحابة كالخلفاء فان النبي صلى الله عليه وآله قد خص كل واحد منهم بالفضائل التي كانت فيه وهي مذكورة في كتب الصحاح وكما ان لهذا الرجل
من كثر فضائل امير المؤمنين من كتب صحاحنا كذلك على حسب مرادهم يذكرون فضائل من يريدون من الخلفاء الراشدين ولكن يشترط في ذكر
الفضائل ان يكون من الصحاح المعتبرة ومن العلماء الذين اعتمدهم الناس ويكونوا اصحاب قول معقول يعرفون سقيم الاخبار من صحيحها وجيدها
من رديها ومتينها وواهيها من بعيدها فان الممارس لفن الحديث البالغ في التتبع والاستقصاء لا يخفى عليه صحة الحديث وضعفه ووضعه فان المنكر
والشاذ معلومان موسومان بوسم النكر والشذوذ ولا اعتبار لها وان مثل هذه الاحاديث والاخبار التي يرويها عن اخطب خوارزم من
النكر والوضع ظاهر عليها بحيث لا يخفى على المتدرب في فن الحديث فان هذه المبالغة التي نسبها الى النبي صلى الله عليه وآله في فضائل علي بقوله لو ان
الرياض اقلام والبحر مداد والجن حساب والانس كتاب لما احصوا فضائل علي بن ابي طالب لا يخفى على الماهر في فن الحديث ان هذا ليس من كلام رسول الله

ولينصف المنصف المتدبر في معرفة الاخبار ان من شان الرسول ان يبالغ مثل هذه المبالغة في مدح احد من المخلوقين وهذا من اوصاف الخالق
قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ثم ان لفظ الفضائل لا يوجد اصلا في كلام النبي ومحال ان يحكم المحدثون ان
النبي تكلم بلفظ الفضائل فان هذا من الفاظ المحدثين المولدين وليس من كلام العرب المحدث لا يخفى عليه ان هذا موضوع واكثر ما ذكر من
مناقب الخوارزمي موضوعات واما الحديث الذي رواه عن الخوارزمي عن ابن مسعود وهو ان الله خلق آدم لاجل محمد وعلي وان العاصي بالله ان اطاع
عليا فهو من اهل النجاة والمطيع بعد ان عصى عليا فهو من اهل النار فصحة الحكم بانه من الموضوعات لانه مخالف لحكم الشرع فان عليا عبد من
عباد الله تعالى وهو ليس باكرم على الله من محمد ومن اعتقد ان عليا اكرم على الله من محمد فهو كافر بالله العظيم ولا ريب في هذا الحديث المؤثر
محمد لا يمكن ان يدعى فيه ان من اطاعه وعصى الله فهو من اهل النجاة لان طاعة الله وطاعة رسوله واحد فكيف يمكن الدعوى ان من
اطاع عليا وان عصى الله فهو من اهل النجاة وهذا من موضوعات غلاة الرفضة ذكره هذا الرجل الرافضي لا اعتداد بهذا النقل ولا الحسبان
ثم ان كل ما يذكره من هذه الفضائل وان صح فانه لا يدل على وجوب امامته كما لا يخفى انتهى **واقول** لا يخفى على من ترعرع عن درجة العوام
ما في كلام الناصب الجاهل من الخبط وعدم الانتظام **اما اولا** فلان قوله كل كل علط حسب مرادهم يذكرون فضائل من يرتضون من الخلفاء الراشدين
مردود بان ورود الاحاديث المشتملة على الفضائل الموجبة لاستحقاق الخلافة في شان الاصحاب الذي وقع النزاع فيهم بين الفريقين غيرهم عند
الامامية والمذكور في كتب اهل السنة لا يقوم حجة عليهم فلا فائدة في ذكرها مع انها معارضة بما ذكرناها من نقائصهم ومطاعنهم كما
سيجيء واذا تعارضا تساقطا **واما ثانيا** فلان قوله ولكن نشترط في ذكر الفضائل انه يروى من الصحاح المعتبرة مدفوع بان الصحاح المعتبرة
لا ينحصر فيما زعمه ويشعر به كلامه من صحيحي البخاري ومسلم غاية الامر ان الكتابين عند المتاخرين من اصح الصحاح عما عداهما وكيف يمكن الحكم بنفي
اعتبار غيرهما مع ان الفقهاء الاربعة لتقدم زمانهم على البخاري ومسلم وكتابيهما لم يشترطوا على انفسهم استنباط الاحكام الشرعية عما اورداه
في كتابيهما ومن اين علموا ان الاحاديث التي جمعها هذان الرجلان في كتابيهما بعد مائة سنة ما ذا بل استنبطوا اكثر الاحكام الفقهية من
الاحاديث المرسلة وغيرها التي لا يوجد اثر منها في صحاحهم الستة المشهورة كما لا يخفى على من تتبع كتبهم الفقهية سيما كتاب المحلى لابن حزم
الاندلسي وايضا انما كان يصح اشتراط ذلك لو كان الكتابان المذكوران جامعين لجميع ما في الصحاح الاخر بل لجميع الصحاح المنتشرة في سائر
كتب الحديث وليس كذلك لان كتاب البخاري مشتمل على اربعة الاف حديث بعد اسقاط المكررات وقد نقل عنه انه كان يحفظ مائة الف حديث
وقس على هذا مسلما وغيره جمعا وحفظا مع تداخل احاديث جوامعهم في الاكثر وقال النووي في مقدمة شرحه لصحيح مسلم ان البخاري ومسلما لم يلتزما
استيعاب الصحيح بل صح عنهما تصريحهما بانهما لم يستوعباه وانهما قصدا جمع جمل من الصحيح كما يقصد المصنف في الفقه جمع جملة من مسائله لا انه يحصر جميع
مسائله انتهى وهل يجوز المسلم الذي آمن بما اتى به الرسول من السنن خصوصا العلماء المجتهدون ان يتركوا اتباع مائة الف حديث من صحاح احاديث
النبي بل الصحابة لذلك ويقتصروا في تحقيق العقائد والاحكام والآثار الشرعية على نحو اربعة الاف حديث وضعفها مع ظهور عدم وفائها
بعشر عشير من احكام المكلفين ويحكموا بعدم اعتبار غيرها مما ذكر في جامع الترمذي من كتب اهل السنة وبعد لو اعرضوا عن ذلك الى التمسك بالقياس والاستحسان
الذين هما من حجج المستنبطين على ان النووي قال انه قد استدرك جماعة على البخاري ومسلم احاديث اخلا بشرطهما فيها فمنها كتاب الحاكم ابو عبد الله
الضبي ومنها كتاب الدارقطني وكتاب ابي علي الغساني وابي مسعود الدمشقي وابن حزم الاندلسي بل رد ابن حزم في كتابه على كثير من روايات البخاري
وسيجيء في بحث القضاء من كتاب المحلى الرواية عمن يضع الحديث فيرتفع الاعتماد على غيرهما من صحاحهم الناصب على اصحهما وبعد تمزجها
الاحاديث بعد خراب البصرة وتعارضها الخذلان والنصرة وايضا ان ما نقله الكرماني في فواتح شرحه للبخاري عن كتاب التعديل و
الجرح لرجال البخاري قال ليفا الحافظ ابي الوليد سليمان الباجي المغربي يدل على ان كتاب البخاري لم يتم في حياته بل كانت مسودة عند موته فزاد
فيه الفربري وغيره من اهل ما وراء النهر ونقصوا حسبما اقتضى آراؤهم حيث قال الحافظ المذكور اخبرنا ابو ذر عبد محمد بن احمد الهروي
حدثنا ابو اسحق المستملي ابراهيم بن احمد قال انتسخت كتاب البخاري من اصله كان عند محمد بن يوسف الفربري فرايته لم يتم بعد وقد بقيت عليه
مواضع مبيضة كثيرة منها تراجم لم يثبت بعدها شيئا ومنها احاديث لم يترجم عليها فاضفنا بعض ذلك الى بعض قال ومما يدل على صحة هذا
القول ان رواية ابي اسحق ورواية محمد ورواية ابي الهيثم ورواية ابي زيد وقد نسخوا من اصل واحد فيها التقديم والتاخير وانما ذلك بحسب
ما قدر كل واحد منهم فيما كان في طرة ورقعة مضافة انه من موضع ما فاضافه ويبين ذلك انك تجد ترجمتين واكثر من ذلك متصلة ليس بينهما
احاديث انتهى على ان الرجلان كما كانا احفظ اهل زمانهما لكن لم يكونا افهمهم فان الحماقة قلما تنفك عن صاحب الحفظ الكثير لعدم اجتماع
الحفظ مع الفهم والذكاء كما برهن عليه الحكماء ودل عليه الاستقراء اما البخاري فقد علم حماقته مجملا من المعاتبة الجارية بين الفاضل
التفتازاني وبين ابي مسعود البخاري حيث كتب البخاري الى ذلك الفاضل ان شيئا لا يجمع الانسانية والخراسانية فكتب في جوابه شيئان
لا يفترقان الحمارية والبخارية وكذا يعلم ذلك مجملا من الشعر الذي نسبه مؤلف كتاب روح الروح الى ابي بكر الكاتب في ذم بخارا وهو قوله
شعر لو الفرس يعنون الى بخارا لصانعها بطبعها حمارا فلم تر مثلها عيني كنيفا تبوأها امير الشرق دارا ومن نال الله قد سبح من منع من

الا ثم بصورة القردة والخنازير ومسخ من مسخ من اهل بخارا بصورة الحمار فقد سمعت عن كثير من فضلاء حنفية الهند ان صاحب تفسير المدارك وكشف المنار في اصول فقه الحنفية والكافي وكنز الدقايق وشرح العقيدة الحافظية من علماء بخارا قد مسخ وجهه الى وجه الحمار وكان يتنقب لاجل ذلك وكانوا ينقلون في سبب ذلك قصة طويلة لا يحضرني الان وتفصيلا من فتواه في مسئلة الرضاع كما ذكره صاحب الكفاية في شرح الهداية في فقه الحنفية حيث قال واذا شرب صبيان من لبن شاة فلا رضاع بينهما لانه لا حرمة بين الادمي والبهائم لان الحرمة لا تكون الا بعد الامية والبهيمة لا يتصوران يكون اما للادمي ولا دا فكذا رضاعا وكان محمد بن اسمعيل صاحب الحديث يقول بثبت به حرمة الرضاع وانه دخل في بخارى في زمن الشيخ ابي حفص الكبير وجعل يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فلست هنالك فابي ان يقبل نصيحته حتى استفتى عن هذه المسئلة اذا رضع صبيان بلبن شاة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا بسبب هذه الفتوى انتهى ومن اغلاط البخاري ما ذكر في باب الانساب من الفاتية للسخاوي الشافعي في شرح الهداية المنظومة للشيخ محمد الجزري الشافعي ان ابا مسعود عقبة بن عمرو البدري لم يشهد بدرا في قول الجمهور وان عده البخاري في صحيحه فيمن شهدها وانما كان نازلا بعين ماء ببدر فقد وقع لكبار اهل الحديث من ذلك اوهام انتهى ولا يخفى ان مثل هذا الغلط مع انه باطل في نفسه يقود الى غيره من الباطل العظيم فان البخاري اذا توهم ان ابا مسعود بدري وقد تقرر عند القوم ان اهل بدر كلهم عادل يعتقد جميع رواياته من الصحيح وهذا بلاء عظيم كما ترى ولقد ظهر مما نقلنا ان رياسة البخاري وتصدره على السامع والقاري انما كانت تصدر بلا استحقاق ومن شوم الانفاق من اهل النفاق واما مسلم بن الحجاج القشيري فيعلم حاله اولا من تحقيق حال طائفة فانهم من مشاهير العرب وارذالهم كما ينبئ عنه اسمهم ولهذا قد انحرفوا عن علي بن ابي طالب ع وانضموا الى معوية وكانوا ناصبية مبغضين لعلي ع وشيعته لا يطيقون لذكره ع فيما بينهم حتى انهم جادلوا في ذلك ابا الاسود الدئلي رح حين ما ابتلي بالنزول في جوارهم بالبصرة وقالوا الحق متى تقول من علي فجابهم بقوله شعر يقول الارذلون بنو قشير طوال الدهر لا تنسى عليا احب محمدا حبا شديدا وعباسا وحمزة والوصيا هوى اعطيته منذ استدارت رحى الاسلام لم يعدل سويا احبهم كحب الله حتى اجئ اذا بعثت على هويا فان يك حبهم رشدا اصبه ولم اك مخطيا ان كان غيا قالوا له شككت قال فقد شك الله تعالى حيث قال انا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين اي ان الترديد والتشكيك قد يكون للابهام على المخاطب لا للشك الحاصل للمتكلم وايضا روي انه قال لهم ذات يوم انه ليس في العرب طائفة تكون طول بقائهم احب الي من طول بقائكم قالوا لم ذلك قال لاجل ان كل امر انتم ارتكبتموه علمت انه محض ضلال وخطاء فاجتنبته وكل امر انتم اجتنبتم عنه علمت انه عين الرشد والصواب فارتكبته وايضا قد اشتمل الكتابان وامثالهما على روايات ابي هريرة وابن عمر وانس وامثالهم من الصحابة المتهمين بالكذب بل الفسق اللذين رد ابو حنيفة اخبارهم ولم يعمل بها قط كما صرح به امام الحرمين ابو المعالي الجويني الشافعي في رسالته المؤلفة في تفضيل مذهب الشافعي اما ابو هريرة فقد ذكر فخر الدين الرازي في مسئلة التصرية من رسالته المعمولة في مذهب الشافعي ايضا ان الحنفية طعنوا في ابي هريرة وقالوا انه كان متساهلا في الرواية وذكر الحميدي في الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس والستين بعد المائتين في المتفق عليه في مسند ابي هريرة عن ابي رزين قال خرج الينا ابو هريرة فضرب بيده على جبهته وقال الا انكم تحدثون على اني اكذب على رسول الله الخبر وذكر في مسند عبد الله بن عمر في الحديث الرابع والعشرين بعد المائة من المتفق عليه ان رسول الله امر بقتل الكلاب الا كلب صيد او كلب غنم او ماشية فقيل لابن عمران ابا هريرة يقول او كلب زرع فقال ابن عمر ان لابي هريرة زرعا وروى في الحديث الستين بعد المائة من المتفق عليه في مسند ابي هريرة يروي عن النبي ص من تبع جنازة فله قيراط من الاجر فقال ابن عمر لقد اكثر علينا ابو هريرة واما عبد الله بن عمر فهو الذي لم يحسن ان يطلق امراته والذي تقاعد عن بيعة امير المؤمنين ع ثم جاء بعد ذلك الى الحجاج فطرقه ليلا وقال مد يدك لابايعك لامير المؤمنين عبد الملك فاني سمعت رسول الله يقول من مات وليس عليه بيعة امام فموتته جاهلية فانكر عليه الحجاج مع كفره وعتوه وقال له بالامس تقعد عن بيعة علي بن ابي طالب ع وانت اليوم تاتيني تسئلني البيعة من عبد الملك بن مروان يدي عنك مشغولة لكن هذه رجلي وقد ذكر الحميدي في الجمع بين الصحيحين من نلزمه بيعة يزيد معوية مما يتعجب منه العاقل فما كان علي بن ابي طالب وعلي ع اولى من بني هاشم يجرون مجرى يزيد في ان يبايعهم ان هذا من الطرايف واما انس بن مالك فهو الذي استشهده علي بن ابي طالب ع في كل شئ كان قد سمعه من النبي ص في فضائل علي ع فلم يشهد فدعا عليه فصار ابرص فقس على ذلك ما ذكر فيهما من رواية المغيرة بن شعبة الذي شهد عليه بالزنا عند عمر بن الخطاب ولقن الرابع حتى تلجلج في الشهادة فدفع عنه الحد وكذا رواية ابي موسى الاشعري مقيم الفتنة مضل الامة الذي اخبر النبي ص انه امام الفرقة المرتدة وكذا اخبار كعب الاحبار الذي قام اليه ابو ذر فضربه بعصا بين يدي عثمن على راسه فجرحه فشجه وقال له يا ابن اليهودية مثلك يتكلم في الدين فوالله ما خرجت اليهودية من قلبك وكذا عبد الله بن عمرو بن العاص الباغي الداعي الى النار وهو الذي كان في حرب صفين مع معوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين ويضرب بهما عليا ع واصحابه كما ذكره سبط ابن الجوزي وغيره ومع هذا هو زاهد القوم وراوي شطر من احاديثهم وكان من حجته في البغي انه قال امرني رسول الله ان اطيع ابي فلينظر العاقل الى هذا الثقة الذي يروي البخاري ومسلم وابو داود عنه وغرايبه في صحاحهم فليتامل فيما اخرجه ابو داود وغيره في سننه ومسلم في صحيحه قال ابو داود وقال عمرو بن العاص ان ابني كى



من بايع اماما فاعطى صفقه يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء اخر ينازعه فاضربوا رقبة الاخر قال فقلت له انت سمعت هذا
الحديث من رسول الله قال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت ابن عمك معاوية يامرنا ان نفعل ونفعل قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله
اخرجه مسلم وزاد ان ياكل اموالنا بيننا بالباطل ويقتل انفسنا والله تعالى يقول ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تقتلوا انفسكم فقال
عمرو اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله هذه روايته ايضا وذكر مثله صاحب جامع الاصول في باب الفتن عن عبد الله نفسه بعضه فقال
قال عبد الرحمن بن عبد رب الكعبة دخلت المسجد فاذا عبد الله بن عمرو بن العاص جالس في ظل الكعبة والناس مجتمعون اليه فاتيتهم فجلست اليه فقال
كنا في سفر مع رسول الله وساق الحديث الى ان قال قال رسول الله من بايع اماما واعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع فان جاء
اخر ينازعه فاضربوا عنق الاخر قال عبد الرحمن فدنوت منه فقلت انشدك الله انت سمعت هذا من رسول الله فاهوى الى اذنيه وقلبه
بيديه وقال سمعته اذناي ووعاه قلبي فقلت له ان ابن عمك معوية يامرنا ان ناكل اموالنا بيننا بالباطل ونقتل انفسنا والله يقول
يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما
قال فسكت ساعة ثم قال اطعه في طاعة الله واعصه في معصية الله انتهى فهل كان يجب على طاعة حتى اطاع اباه وامامه معوية في ذلك ام معصيته
فيجب عليه فيها عصيان ابيه وامامه كذا سمرة بن جندب الذي نقل في شانه الشيخ عبد الحميد ابن ابي الحديد المعتزلي في شرح نهج البلاغة
عن ابي جعفر الاسكافي المشهور ان معوية بذل لسمرة مائة الف درهم حتى يروي ان هذه الاية نزلت في علي ع ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وان
الاية الثانية نزلت في ابن ملجم وهي قوله تعالى ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد فلم يقبل فبذل له
ثلثمائة فلم يقبل فبذل له اربعمائة فقبل الى غير ذلك وبالجملة انما اعتبر المتاخرون من اهل السنة هذين الاخيرين المقتصرين على حفظ
الفاظ الحديث وفضلوا كتابيهما على سائر جوامع الحديث للنسائي والترمذي وابي داود وابن ماجة وغيرهم لما علموا انهم في الغلو في النصب والانحراف عن
اهل البيت والتغافل في نقل مناقبهم وفي مطاعن تيم وعدي بالنسبة الى غيرهما من المحدثين فالانصاف اشتراط شرط اخر وهو ان يعتبر في مقام
النزاع ما اتفق الفريقان على نقله من الاحاديث لما ذكرنا في كتب الحديث مطلقا وترك التكلف بتسمية بعضها صحيحا معتبرا دون غيره والعدول
عن هذا الشرط خروج عن الانصاف كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الاخبار الذي نقلها المص عن خطيب خوارزم اثار النكر والوضع
ظاهر عليها فكلام منكر لا يروج على من له اطلاع على شان الراوي وعلو منزلته في علم الحديث عن ان يذكر الموضوعات في مناقب مثل علي ع
بل لو لم يمنعه التقوى لا يخفى فضائله المتواترة كما اخفاها غيره من المتعصبين فكيف يظن بمثله من مشاهير ائمة اهل السنة انه يضع الحديث في فضائل
علي ع وقد اكثر القدماء من فضلاء الشعراء في نظم مفهوم هذا الحديث بحيث يشهد على شهرته ويرفع توهم نكارته فقال العوني شعر ولو ان
الاشجار كل باسرها تقطع اقلام وبري وتحصر   وكانت سماء الله والارض كاغذ   وكانت بامر الله تطوى وتنشر   وكان جميع الانس والجن يكتبوا
وكان مداد القوم سبعة ابحر لكلت اياديهم وجاء مدادهم   ولم يحصوا عشر العشر من فضل حيدر   وعوتب المتنبي في ترك ذكر المناقب فقال شعر
وتركت مدحي للوصي تعمدا   اذ كان نورا مستطيلا شاملا   واذا استطال الشيء قام مقامه   وكذا صفات الشمس تذهب باطلا   ثم قال شعر
فلو كانت سماء الله صحفا   وبنت الارض اقلام لبار   فابحر المداد بغضن مدا   وامد الخلق تكتب باقتدار   لما كتبوا الفضائل في علي
بجد بعلوه ولا انقصار   ومنشا انكار الناصب لهذا الحديث المعروف والحكم بكونه منكرا جهله بحال الخطيب خوارزم وهو موفق بن احمد
المكي ثم الخوارزمي من اكابر حفاظ الحديث ومشايخهم وقصور النظر على ما في كتابي البخاري ومسلم واهمال تتبع كتب المتقدمين كموطاء
مالك ومسند احمد حنبل والمناقب لابن مردويه والخوارزمي وابن المغازلي مع ان كتب المتاخرين من اهل السنة كالصواعق لابن حجر
وغيره مشتمل على النقل منها في مناقب الخلفاء ولا ريب في ان من نبذ كتب المتقدمين وراء ظهره اذا ورد عليه شيء من احاديثها استجهله
واستغربه واستنكره وحكم بوضعه وبطلانه وغلطه كما وقع نظيره في زماننا عن بعض الفقراء والمبتدئين في التحصيل وذلك
انا حين كنا مشتغلين في المشهد المقدس الرضوي على مشرفه الصلوة والسلام بقراءة المطول مع جماعة من فضلاء الطلبة على شيخنا المحقق النحرير
العلامة عبد الواحد الشوشتري روح الله روحه اذ قد دخل مجلس الدرس ذات يوم شاب من فقراء العرب كان مشتغلا بقراءة
الرشاد الالفية في الفقه على بعض المدرسين ولما كان في ظنه ان الكتاب منحصر في الالفية وان كل الطلبة في كل مجلس درس انما يقرؤن ذلك
انما يقرؤن كل يوم القدر الذي هو يقرؤ منها عند استاده فتح كتابه قاصدا الاستفادة درسه في ذلك اليوم مرة اخرى في هذا المجلس فلما اصغى الى قراءة
قارئ المطول وتقرير الشيخ الحبر رسره ولم يرهما ارتباطا وموافقة مع عبارات الرشاد الالفية خصوصا بالقدر الذي قرء منها صباح ذلك اليوم
عند استاده حصل له الملال وساء الظن بما كان في ايدي طلبة ذلك المجلس من نسخ كتاب المطول فقام متعرضا مخاطبا لجماعة الطلبة بان كل كتبكم
غلط فليتفحصها قبيلا وليبدلكم غيرها واما ثالثا فلان ما جعله امارة على وضع الحديث من المبالغة لو اعتبره لخاض في المبالغة الواقعة
فيما ذكره ابن حجر في صواعقه في الفصل الثالث في فضائل ابي بكر حيث قال اخرج ابو يعلى عن عمار بن ياسر ان رسول الله قال اتاني جبرئيل

اتفاقا قلت يا جبرئيل حدثني بفضائل عمر بن الخطاب فقال لو حدثتك بفضائل عمر مثل ما لبث نوح في قومه ما انفدت فضائل عمر وان عمر حسنة
واحدة من حسنات ابي بكر انتهى بالفاظه انه اذا كان تعداد فضائل عمر بالمثابة التي وضحها ابن حجر في هذا الحديث على لسان جبرئيل
مع كون عمر حسنة واحدة من حسنات ابي بكر فاذا نظر الى باقي الحسنات الحاصلة لابي بكر من الذوات الداخلة تحت رعيته كعائشة وعثمان
وطلحة والزبير وابو عبيدة الجراح وخالد بن الوليد وسعد ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وعمرو بن العاص ومغيرة بن شعبة وابي هريرة وامثالهم
ومن الافعال الصادرة عنه كغصبه الخلافة وتحصيلها بعد وفاة النبي ومنع ميراث اهل البيت بحديث افتراه وغصبه فدكا عن فاطمة عليها السلام
ومنعه خمس آل محمد وتخلفه عن جيش اسامة الى غير ذلك مما سيذكره المصنف في مطاعنه كان عدد فضائله كتضعيف بيوت الشطرنج من رقبا الى ما لا يقدر على عده
لحشا الجن والانس كما لا يخفى وأمّا خامساً فلان ما ذكره من ان المذكور في الآية وصف الخالق دون المخلوق فيه من الخلط والخبط ما لا يخفى
لظهور ان المذكور فيها ليس نفي الدرب السالوث بل الكلمات وامير المؤمنين من جملة كلماته تعالى كما صرح في تفسير قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وايضا قد
صح انه عليه السلام عند رفع بني امية مصاحفهم على رؤوس الرماح ان هذا القرآن صامت وانا القرآن الناطق ولم ينكر منه في تلك الآن فاذا كان هو
القرآن وكلمة الله تعالى حقيقة او في مرتبته صح ان يقول النبي في شانه مثل ما قال الله تعالى في شان سائر كلماته التامات وأمّا سادساً فلان زعمنا
اخوانه نفي وقوع لفظ الفضائل في كلام النبي وحكمه بكونه مولد المحدثين انما هو شيء تولد منه انكار فضائل امير المؤمنين واضمار النصب
الخروج عن ربقة الاسلام لما تلونا عليك من حديث الصواعق المشتملة على تكرار لفظة الفضائل فما بقي له الا النصب لعنا وترشح البغض للكفر
والله ادعى انا لو فرضنا عدم وقوع لفظ الفضائل في حديث آخر من كلام النبي غير ما وقع في شان امير المؤمنين لما صح ان يجعل امارة على
عدم تكلمه به اصلا كما زعمه الناصب لان وجه الاقتصار على ذلك فانه لما لم يكن لغير علي ع من اصحاب النبي فضائل كثيرة يعبر عنها بصيغة الجمع
لاجرم لم يقع هذا اللفظ منه الا في مقام اظهار فضائل علي ع وكانه اشار الى سر ذلك ما صنعه ابن عبد العزيز السرايا الحارثي في مدحه حيث قال
شعر حوت في صفاتك الاضداد فلهذا عزت لك الانداد زاهد حاكم حليم شجاع ناسك فاتك فقير جواد شيم ما جمعن في بشر قط ولا
حاز مثلهن العباد خلق يخجل النسيم من اللطف وباس يذوب منه الجماد ظهرت منك للورى مكرمات فاقر بفضلك الحساد ان يكذب بها عداك
فقد كذب من قبل قوم لوط وعاد انت سر النبي والصنو وابن العم والاخ المجتبى والصهر لو راى مثلك النبي لآخاه والا فاخطأ الانتقاد بكم
باهل النبي ولم يلف لكم خامسا سواه يزاد كنت نفسا له وعرسك وابناك لديه النساء والاولاد جل معناك ان يحيط به الشعر ويحصي صفاته
النقاد وأمّا سابعاً فلان حكمه بان اكثر ما ذكره من مناقب الخوارزمي موضوعا تحكم محض وتعصب مجرد لا يلتفت اليه لمخالفته اصول الحديث
قال البزدوي الحنفي في اصوله ان الطعن من ائمة الحديث لا يقبل مجملا لان العدالة ظاهرة في المسلمين خصوصا في القرون الاول الاولى ثم
فلو وجب رد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا يرى ان الشهادة اضيق من هذا ولا يقبل فيها الجرح المطلق فهذا اولى وذكر في كشف الاسرار شرح
اصول البزدوي اما الطعن من ائمة الحديث بقولهم غير ثابت ومنكر او فلان متروك الحديث وذاهب الحديث ومجروح او ليس بعدل لا يقبل من غير ذكر
سبب الطعن انتهى وذكر في المنتخب شرح البزدوي واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا وذا ان يقول انه ضعيف او منكر او غير مقبول
الروايات انتهى اقول فاذا كان طعن ائمة الحديث لا يقبل مجملا كما عرفت من كلام ائمة الحنفية فكيف يقبل الطعن الاجمالي من هذا الناصب المطعون
الذي لم يركب الاحاديث الاعتدار نكاية بهذا الناصب التي يشهد عليه بالجهل والتعسف والله يحق الحق ويبطل الباطل ببيانات اراداته
وأمّا ثامناً فلان حكمه بوضع ما رواه الخوارزمي عن ابن مسعود انما هو لبعده عن فهم الموضوعات اللغوية لان كل من له ادنى مناسبة بتتبع اساليب
الكلام ودلالتها على المقصود المرام يعلم ان المراد بمثل هذا الكلام انه لو اطاع العبد عبادة حتى يطاعنه على كان مستحقا للنار بسبب اخلاله بهذا
هذا الحكم الواحد يؤيده ارادته ما ذكرنا ما روى عن ابن عباس رض في جملة حديث الى ان قال فقلت يا رسول الله اوصني فقال عليك بمودة
علي بن ابي طالب والذي بعثني بالحق نبيا لا يقبل الله من عبد حسنة حتى يسأله عن حب علي بن ابي طالب وهو تعالى اعلم فان جاء بولايته قبل عمله
على ما كان منه وان لم يات بولايته لم يسأله عن شيء ثم امر به الى النار والاحاديث في هذا المعنى كثيرة ولا استبعاد فيه ومن المعلوم ان الشهادتين مع كونهما
عمدة اركان الايمان لا تنفع الا مع الالتزام بجميع ما جاء به النبي من احوال المعاد والامامة كما يدل عليه ما اشتهر من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية ولا شك ان المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم فان الغلاة والخوارج وان كانا من فرق المسلمين نظرا الى الاقرار
بالشهادتين فهما من قبيل الكافرين نظرا الى جحودهما ما علم من الدين وليكن منه بل من اعظم اصوله امامة امير المؤمنين وقد اشار الخليفة
الناصر العباسي الى معنى الحديث المذكور بقوله شعر قسما بمكة والحطيم وزمزم والراقصات وسعيهن الى منى بغض الوصي علامة مكتوبة كتبت
على جباه اولاد الزنا من لم يوال في البرية حيدرا سيان عند الله صلى او زنى وقال غيره في جملة ابيات كثيرة لو ان عبدا اتى بالصالحات غدا
وود كل نبي مرسل وولي وعاش ما عاش الافا مؤلفة خلوا من الذنب معصوما من الزلل وقام ما قام قواما بلا كسل وصام ما صام صواما بلا ملل
وطار في الجو لا ياوي الى احد وغاص في البحر لا يخشى من البلل فليس في الحشر يوم البعث ينفعه الا بحب امير المؤمنين علي ولا يحبون ولعمري
لا ارى منهم من يعتقد فرض طاعته وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني من معاصري هولاكو خان في قصيدته المشهورة تمسكتم بالرأي بعنا

يا ابن الحق اعلام الهدى فينا لا يقبل الله الا بمحبتكم اعمال العبيد ولا يرضوله نبينا بل يخفف عنا الذنوب بكم بل يثقل في الحشر الموازينا
من لم يوالكم في الله لم ير من فيح اللظى وعذاب القبر تسكينا **قال المصنف** رفع الله درجته واما حاله ولادته فانه ولد يوم الجمعة الثالث عشر
من شهر رجب بعد عام الفيل بثلثين سنة في الكعبة ولم يولد فيها احد سواه قبله ولا بعده وكان عمر النبي ص ثلثين سنة فاحبه ورباه وكان يطهره
وقت غسله ويوجره اللبن عند شربه ويحرك مهده عند نومه ويناغيه في يقظته ويحمله على صدره ويقول هذا اخي ووليي وناصري وصفيي و
ذخري وكهفي وصهري وزوج كريمتي وامين على وصيتي وخليفتي وكان يحمله دائما ويطوف به جبال مكة وشعابها واوديتها ولما رواه صاحب
كتاب بشاير المصطفى من الجمهور انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول المشهور بين الشيعة ان امير المؤمنين ولد في الكعبة ولم يصحح علماء التواريخ
بل عند اهل التواريخ ان حكيم بن حزام ولد في الكعبة ولم يولد فيه غيره واما ما ذكره من احوال النبي ص بالنسبة اليه في صغره فلا يصح به نقل الا ما
ذكره ولا يدل عليه الا في قوله وخليفتي ان يدل على الخلافة بعده وانا نبايع بانه من الخلفاء فهذا بحمد الله لا شك فيه انتهى **واقول** حكمه بعدم التصحيح سقيم
بعد ما روى المصنف ذلك عن صاحب كتاب بشاير المصطفى وهو من اعرف بكتب فقد رواه ابن المغازلي مرفوعا الى علي بن الحسين ع على ما نقل صاحب
كشف الغمة وكفى برواية مثلهما من اهل السنة حجة لنا عليهم كما مرّ وجهه مرارا وايضا كما صرح به الراوي الفضيلة والكرامة ان في باب الكعبة كان
مقفلا ولما ظهر اثار وضع الحمل على فاطمة بنت اسد رض عند الطواف خارج الكعبة انفتح لها الباب باذن الله تعالى وهتف لها هاتف بالدخول
وعلى تقدير صحة تولد حكيم بن حزام قبل الاسلام في وسط بيت الله الحرام فانما كان بحسب الاتفاق كما يتفق سقوط الطفل عن المرأة والعجل
عن البقرة في الطريق ونحن نقول على ان الكلام في تشرف الكعبة بولادته فيها لا في تشرفه بولادته في الكعبة فانه ع هو الكعبة الحقيقية لاهل اليقين
وقبلة اقبال المقبلين الى الله كما روي عنه ع انه قال نحن كعبة الله ونحن قبلة الله وقال ابن حماد رح **شعر** هو القبلة الوسطى التي وجهها
لها حرم الله المهيمن والحل وابنه الكبرى وحجته التي اقيمت على من كان منا المعقل وقال المولى العارف لطف الله النيشابوري رح
نظم طوف خانه كعبه از ان شد بر همه واجب كه ايجاد وجود امد علي بن ابي طالب واما ما ذكره من التوسل في قوله خليفتي من زيد
بان دار تحصلا عنه بعد النبي بلا فاصلة فخلاف الظاهر والاصل فلا يعدل عنه الا الدليل ووجوده كالعنقاء على ما لا يخفى **قال المصنف**
رفع الله درجته واما بعد ولادته واقسامها ثلثة نفسانية وبدنية وخارجية اما النفسانية فمنها مطالب الاول الايمان وبواسطة
سبقه تمهدت قواعده وتشيدت اركانه وبواسطة تعليمه الناس حصل لهم الايمان اصوله وفروعه ولم يشرك بالله طرفة عين ولم يعبد الصنم
بل هو الذي كسر الاصنام لما صعد على كتف النبي ص وهو اول الناس اسلاما روى احمد بن حنبل من عدة طرق انه اول من اسلم واول من صلى مع النبي
وفي مسنده ان النبي ص قال لفاطمة اما ترضين اني زوجتك اقدم امتي سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما والاحاديث في ذلك لا تحصى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عليا اول الناس اسلاما فهذا امر مختلف فيه واكثر العلماء على ان اول الناس اسلاما هو خديجة وقال بعضهم
ابو بكر وقال بعضهم زيد بن حارثة وحاكم بعضهم فقال اول الناس اسلاما من الرجال ابو بكر ومن الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن العبيد
زيد بن حارثة وقد حققنا هذا في ملخص كتاب كشف الغمة انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اغمض عن اكثر الفضايل التي عدها المصنف في هذا
المقام لعدم امكان منعه ذلك واثبات نظيرها في شان خلفائه الثلاثة وما ذكره من الاختلاف في سبق سلام علي ع خلاف نشأ من تعصب بعض
اخلاف اجلاف اهل السنة فلا يعارض اتفاق جماعة من اسلاف الطرفين ولخلافهم والمحاكمة بتحكم حاوله من اراد ترويج حال ابي بكر وترويج شأنه
ويتضح كل ما ذكره الشارح الجديد للتجريد عند قول المص المحقق قدس سره واقدمهم ايمانا من عدم تعقيبه بشيء من المناقشة حيث قال ويدل
على ذلك ما روي عن النبي ص انه قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة وقوله ع انه كان يقول انا اول من صلى وانا
اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدق دعواه اذ ثبت انه
اقدم ايمانا كان افضل منهم لقوله تع والسابقون السابقون اولئك المقربون وروى انه ع قام يوما على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق
الاكبر امنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر انتهى وقال القاضي الارموي الشافعي في كتاب لباب
الاربعين ان سبق سلام علي ع اقرب الى العقل لانه كان ابن عم النبي ص في داره مختصا به فلا قرب عرض هذه المهمة العظيمة على الاقارب الخصيصين
به ولذلك قال تع وانذر عشيرتك الاقربين انتهى وقال ابن الصلاح في النوع التاسع والثلثون من كتابه في اصول الحديث قال الحاكم ابو عبد الله
لا اعلم خلافا بين اصحاب التواريخ ان علي بن ابي طالب اولهم اسلاما واستنكر هذا من الحاكم انتهى وقال ابن حجر في صواعقه صح عن سعد بن ابي وقاص
انه اسلم قبل ابي بكر اكثر من خمسة انتهى على انه نعم ما قال ابو سعيد البلخي رح في جملة قصيدة له في مدح امير المؤمنين ع **شعر** ذاك الذي لولا
ما اتضحت لنا سبل الهدى في غوره وسنامه عبد الاله وغيره من جهله متعكفا على اصنامه **قال المصنف** رفع الله درجته
المطلب الثاني في العلم والناس كلهم بلا خلاف عيال علي ع في المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية والاحكام الشرعية والقضايا
النقلية لانه ع كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم وملازمته لرسول الله ص وهو اشفق الناس عليه لا ينفك عنه ليلا ولا نهارا
فيكون بالضرورة اعلم من غيره وقال رسول الله ص في حقه اقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم والدين وروى الترمذي في صحيحه ان رسول الله

قال انا

قال انا مدينة العلم وعلي بابها وذكر البغوي في الصحاح ان رسول الله قال انا دار الحكمة وعلي بابها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
ما ذكره من علم امير المؤمنين ع فلا شك فيه انه من علماء الامة والناس محتاجون اليه فيه وكيف لا وهو وصي النبي في ابلاغ العلم وبدايع حقائق
المعارف فلا نزاع لاحد فيه واما ما ذكره من صحاح البغوي فانه قال الحديث غريب لا يعرف هذا عن احد من الثقات غير شريك واسناده مضطرب
فكان ينبغي ان يذكر ما ذكره من معايب الحديث ليكون امينا في النقل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا من ان الحديث انما يدل
على كونه عليه السلام من علماء الدين ولا نزاع فيه مرادا به انه لا يدل على الخلافة التي هي المطلب الاعلى مردود بان الحديث على ما اوضحنا سابقا يدل على انه
اعلم من الكل والاعلم اولى بالخلافة وقد اشار الى هذا العارف الكامل المعاصر البحر قدس سره في قصيدته التائية بقوله شعر فنقل سلطان
ولحاده القوى لاعضاء والنفس شبه مدينة لذا قال النبي انا مدينة العلم فهم ذا الحسن كياسته وان عليا بابها فاعرفنه
وهذا كلام مفصح بالخلافة واما ثانيا فلان المصنف انما لم يذكر ما ذكره البغوي لغرابة الحديث لانه بعد موافقة ذلك الحديث بمعنى الحديث
الصحيح السالم الذي رواه الترمذي لا يقدح فيه تلك الغرابة بل قد صرحوا بان اختلاف الفاظ الاحاديث مع توافق المعنى من دلائل الصحة كما
مر في مباحث النبوة عند شرح ما افترى القوم على النبي من تكلمه اثناء التلاوة بالغرانيق العلى فتذكر ثم لا يخفى على اولي الالباب ان
المراد بالباب في هذه الاخبار الكناية عن الحافظ للشيء الذي لا يشذ عنه منه شيء ولا يخرج الا منه ولا يدخل اليه الا به واذا ثبت انه ع
الحافظ لعلوم النبي وحكمته وثبت امر الله تع ورسوله بالتوصل به الى العلم والحكمة وجب اتباعه والاخذ عنه وهذا حقيقة معنى الامام كما لا يخفى على ذوي
الافهام **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها عن ابي الحمراء قال قال رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في فهمه والى يحيى
بن زكريا في زهده والى موسى بن عمران في بطشه فلينظر الى علي بن ابي طالب وذكر البيهقي باسناده الى رسول الله من اراد ان ينظر الى آدم في
علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
لا يخفى في هذا النقل لانه ذكر انه في صحاح البغوي هذا الحديث وهذا كذب باطل فان هذا الحديث لم يذكره البغوي اصلا لا في صحاحه ولا في حسانه
واثار الوضع على هذا الحديث ظاهر ولا شك انه منكر مع ما نسب الى البيهقي لانه يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من هؤلاء الانبياء وهذا باطل فان غير
النبي لا يكون افضل من النبي ولعله يوهم هذا المعنى لانه جمع فيه من الفضائل ما تفرق في الانبياء والجامع للفضائل افضل ممن تفرق فيهم
الفضائل وامثال هذا من موضوعات الغلاة وان صح فيمكن حمله على ان له كمال هذه الفضائل انتهى **واقول** ان المصنف ما اخطأ في نقله بل
الناصب اخطأ في فهمه وغفله اذ الظاهر ان ضمير فيه في قول المصنف فيه عن ابي الحمراء راجع الى ما سبق من لفظ الصحيح في قوله وروى الترمذي في صحيحه
ولو كان راجعا الى ما ذكره ثانيا في مرتبة النقل عن البغوي كما توهم الناصب لكان الظاهر ان يقول وفيها ليرجع الى لفظ الصحاح المذكور هاهنا بصيغة
الجمع اذ لا يظهر في جملة ما نقل في هذه المرتبة ما يصلح مرجعا للضمير سوى [illegible] وهو يقتضي ضمير المؤنث دون المذكر وعلى هذا لا وجه للحكم بخيانة
المصنف خصوصا عند هذا الناصب الخوان الملحد الشقي المبيح للكذب الكذاب وقد بينا وجوه خيانته وتحريفه في مواضع من هذا الكتاب ثم اي
الموضع والنكير في حديث البغوي مع اتحاده في المعنى مع حديث الترمذي الذي سلمه ولم يتكلم عليه وهل الاختلاف الا [illegible] بالادا
فاعتبروا يا اولي الابصار واما ما ذكره من ان حديث البيهقي يوهم ان علي بن ابي طالب افضل من الانبياء وهذا باطل فمدخول لظهور ان النبوة
ليست داخلة في تلك الفضائل المتفرقة فيجوز ان يكون فضيلة الانبياء ع عن علي ع باعتبارها كما قال الناصب سابقا في آية المباهلة من انه
كيف يمكن المساواة والنبي ص نبي مرسل خاتم الانبياء افضل اولي العزم وهذه الصفات كلها مفقودة في علي ع انتهى ولو سلم فلا نم بطلان
ما اوهمه لما مر من ان المراد بنفس النبي في قوله تع وانفسنا وانفسكم هو علي ع وكونهما نفسا واحدة حقيقة محال فلم يبق الا المساواة فيما يمكن
المساواة من صفات النفس ومساوي الافضل افضل قطعا ان قيل كيف يتحقق المساواة في جميع صفات النفس ومنها النبوة التي لم يحصل لعلي
قلنا ان اريد بالنبوة بعثة نبي على الوجه المخصوص فظاهر ان ذلك ليس من صفات نفس النبي حتى يحتاج الى استثناه وان اريد به الصفة النفسية
الكاملة التي تنبعث منها البعث المذكور فلا يمتنع ان يكون تلك الصفة حاصلة له ع غاية الامر ان خصوصية خاتمية نبينا منع عن
بعثهم على الوجه المخصوص وعن اطلاق الاسم عليهم شرعا كما قيل في منع اطلاق اسم الجوهر بمعنى موجود لا في موضوع على الله سبحانه واخبر
ويدل على ذلك قوله ص علماء امتي كانبياء بني اسرائيل ووجه الدلالة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي تقسيم الاحاد على الاحاد فاقسم علماء
الامة المعصومين وغيرهم من علماء اهل السنة على انبياء بني اسرائيل فلا بد ان يقع واحد من علماء الامة كالشافعي مثلا على زعمهم في مقابل
نبي والاخر منهم كابي حنيفة في مقابل نبي اخر وهكذا ومن البين ان عليا والائمة من ولده ع افضل من ابي حنيفة والشافعي فيلزم ان يكونوا
افضل من النبي الواقع في مقابلة الشافعي والحنفي بمقتضى التقسيم لا يقال ان وجه الشبه يجب ان يكون في المشبه به اقوى فيقتضي زيادة الكمال
في انبياء بني اسرائيل فلا يتم الاستدلال لانا نقول بل الاظهر عند العقل كما في نظائر كما قالوا به في توجيه تشبيه صلوة النبي وآله
عليهم الصلوة والسلام بالصلوة على ابرهيم وآله ع ولا ريب في ظهور حال الانبياء ع سيما وقت سماع ذلك الحديث فافهم وبالجملة الدلائل على
تفضيل امير المؤمنين ع على من عدا نبينا من الانبياء ع كثيرة اولها الآيات والاحاديث الدالة على المشابهة والاتحاد والمماثلة والمشاكلة

واما ما ذكره من صحيح الترمذي فصحيح

ولذا قامت الحجة على فضل امير المؤمنين ع على بقية من الانبياء ولاح علو ذلك البرهان وجب علينا القول به وترك الخلاف فيه ولا يوحشنا منه خلاف الضال الجهال و لينشى تفضيل سيد الوصيين وامام المتقين واخي رسول رب العالمين ونفسه بحكم التنزيل وعناصره في الكتاب وابي ذريته الائمة الراشدين على بعض الانبياء المتقدمين امر يحيله العقل ولا يمنعه السنة ولا يرده القياس ولا يبطله الاجماع اذ عليه جم غفير من شيعته وقد نقلوا ذلك عن الائمة من ذريته ع ونفصيل الكلام في هذا المقام وتقريبه الى المرام على ما اشار اليه بعض الموحدين الاعلام انهم اتفقوا على ان المراتب الثابتة عند الله تعالى للانبياء السابقة وغيرهم من الاولياء كمولانا امير المؤمنين و اولاده المعصومين ع ثابتة لمطلق من ذو خاتمية نبينا ص الطاهر مراتبهم في العوالم الثلثة لانه قطب الكل واذا كان كذلك وجب ان يكون الاولياء من امتنا المقتبسين عن النبي المجتهدين ونائبها وخلفائه افضل من الانبياء واكمل واتم ولا عجب في افضلية الولي المتفرع من النبي الكامل القائم مقامه والمشاهد لمعارجه والمطلع على جميع مقاماته الشهودية ولعوالمه الملكوتية عن النبي القاصر عن الكمال الجمعي والناقص في الاطلاع على حقائق مقامات الكامل وكيفيات معارجه وتطوراته بالاطوار الشهودية الجمعية وبالجملة الانبياء لما كانوا في الوجود الصوري اسبق من القطب المحمدي كان اخذهم عنه انما هي باعتبار صورته المعنوية الحاصلة في عالم العقول من حيث انه عقل الكل ونفس الكل المندرج فيه اجمالا انما هو فيما تحته من العوالم مفصلا واما الاولياء فلما تأخر وجودهم الصوري عن وجوده الصوري كان اخذهم ما اخذوه منه بالنسبة الى المقامين معا فشاركوا الانبياء في المقام الاول واختصوا دونهم بالمقام الثاني الذي هو مقام التفصيل لانه لما نزل الى عالم الطبيعة والصور الانسانية فصل بينها ما اجمل هنالك وظهر منه مقامات الوحي الملكي ما لم يكن ولهذا احتاج الانبياء في تدبير النوع الانساني الى الوحي المنزل على ايدي الملائكة لتقريب الحوادث الكونية وحصل لهم زيادة الكمالات بذلك بالمجاهدات والغزوات والمحن والرزايا ومخالفة القوم ومجاهدتهم معهم ع ولنا نبينا ص يشاهدون منه جميع ذلك على التفصيل فتخلقوا بجميع اخلاقه التي وصفها الله تعالى بالعظم في قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم والعظيم لا يقول في شيء عظيم الا اذا كان في غاية ما يكون من العظمة والشدة وانجر جميع ما لكه الاجمالية والتفصيلية الى حصل لهم مع تمام النسب المعنوي الحاصل لهم بسبب البشرية التامة والتخلق الحقيقي بجميع اخلاقه النسب الصوري والقرب المحسوس والدموي فتشركت المواد واتحدت الصور فكانوا في الحقيقة هم هو وهو هم باعتبار النسبتين فصاروا بذلك اهل الجمعية التامة والمقامات العالية فتحقق لهم مزيد الفضل والاختصاص بالكمالات الحقيقية على من سواهم من سائر الانبياء والاولياء كما تحقق لذلك من عرف فرق في الدعاء الماثور عن اهل البيت ع امنت بسر ال محمد وعلانيتهم وظاهرهم وباطنهم واشهد انهم في علم الله وطاعته كمحمد فانهم مقاماتهم الالهية وخصائصهم النبوية فيها مقامات عزيزة الاحكام عزيزة المرام فتعرف فيها حيث لا تكن عاقلا بهم حق المعرفة التي وجبت عليك بقوله ص من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والله الموفق قال المصنف رفع الله درجته وانتهى جميع العلوم مستندة اليه اما الكلام واصول الفقه فظاهر وكلامه في النهج يدل على كمال معرفته في التوحيد والعدل وجميع جزئيات علم الكلام والاصول واما الفقه فالفقهاء فكلهم يرجعون اليه اما الامامية فظاهر واما الحنفية فان اصحاب ابي حنيفة اخذوا عن ابي حنيفة وهو تلميذ الصادق ع واما الشافعية فاخذوا عن محمد بن ادريس الشافعي وهو قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما واما احمد بن حنبل فقرأ على الشافعي فرجع فقهه اليه واما مالك فقرأ على اثنين احدهما ربيعة الرأي هو تلميذ عكرمة وهو تلميذ عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع والثاني تلميذ مولانا جعفر بن محمد الصادق ع وكان الخوارج تلامذة له واما النحو فهو واضعه وكذا علم التفسير قال ابن عباس حدثني امير المؤمنين ع في باء بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى الفجر ولم يتم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر ان ابا حنيفة قرأ على الصادق ع ثم ذكر ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن تلميذ ابي حنيفة وعلى مالك فرجع فقهه اليهما ويفهم من هذا ان كل من قرأ على احد يرجع فقهه اليه فيرجع فقه جميع الائمة على هذا التقدير الى الصادق وفقه الصادق عنده لا شك انه حق وصدق فلم يبق له بعد هذا الكلام اعتراض على الائمة الاربعة واما قوله ان الشافعي قرأ على محمد بن الحسن فهو كذب وغلط واما قوله ان جميع العلوم من الفقه والاصول والكلام يرجع الى امير المؤمنين ع فان اراد ان اصحاب هذه العلوم ما استفادوا في تدوين هذه العلوم عن غير كلام امير المؤمنين ع فهو وهم كما لا يخفى وان اراد انهم استفادوا من كلامه ايضا كما استفادوا من كلام باقي علماء الصحابة فهذا حق لا شك فيه انتهى واقول نسبة الشافعي الى تلمذ محمد بن الحسن مما سبق اليه ابن ابي الحديد المعتزلي الحنفي في شرح نهج البلاغة حيث قال اما الفقهاء فهو اصلهم واما اصحاب ابي حنيفة كابي يوسف وغيرهما فاخذوا عن ابي حنيفة واما الشافعي فقرأ على محمد بن الحسن فيرجع فقهه الى ابي حنيفة وابو حنيفة قرأ على جعفر بن محمد الصادق ع وجعفر قرأ على ابيه وينتهي الامر الى علي ع واما مالك بن انس فقرأ على ربيعة الرأي وقرأ ربيعة على عكرمة وقرأ عكرمة على عبد الله بن عباس وقرأ على علي بن ابي طالب ع وان شئت رددت عليه فقه الشافعي بقرائته على مالك كان ذلك لك انتهى كلامه بعبارته ويمكن ان يكون المصنف قد علم بطلان تلك النسبة ايضا لكن لما وقع اتفاقها في كلام ابن ابي الحديد الحنفي وغيره اراد احاطته ما قيل في هذا المقام لئلا يقول احد ذهب على ابي الحديد ان تلمذ الشافعي لا ينحصر في مالك فلا يتم الارجاع على ان النووي شيخ متأخري الشافعية قد صرح في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء بان الشافعي روى عن محمد بن الحسن فجاز ان يكون المراد من التلمذ في كلام المصنف وكلام ابن ابي الحديد هذا واما فهمه من عبارة

وقرأ عبد الله بن عباس م الحنفيه

٢٠

الكتاب فظن انه وجد ثمرة الغراب فجاء بان مراد المصنف من رجوع فقه ابي حنيفة وغيره الى امير المؤمنين ع ان التلميذ فيما اخذ عن استاده في علم وتوقف
عليه ما اساس تحصيله فيه يرجع الى استاده لا انه فيما احدثه من عند نفسه ايضا راجع اليه فلا يلزم ان يكون الحيض والنشر بعد التي احدثها ابو
حنيفة وبنى فيها على القياس والاستحسان المردودين راجعا الى علي ع حتى لا يتوجه عليه الاعتراض كما توهمه الناصب وهذا كما ان تلامذة
ابي حنيفة مع بقاء اسم التلمذ عليهم الى اخر العمر ورجوع فقههم اليه بلا نزاع قد خالفوا ابا حنيفة في كثير من المسائل ولا يلزم من توجه
الاعتراض على فتوى ابي حنيفة عدم توجهه على فتاويهم ولهذا قد نقل الدميري الشافعي في كتاب حيوة الحيوان ان مولانا الصادق ع
اعترض على ابي حنيفة في قياسه واستحسانه وسنذكره في بحث القياس من مسائل اصول الفقه انشاء الله تعالى واما ما انكره الناصب من التزيد فمردود
بان المراد ان اصول تلك العلوم وكلياتها ومهماتها وحقايقها قد استفيدت من كلام امير المؤمنين ع وخطبه فانها تتضمن من ذلك ما لا زيادة
عليه ولا غاية وراءه ومن تامل لما نورده من ذلك من كلامه ع علم ان جميع ما اسهب المتكلمون من بعده في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل تلك
الجملة وشرح لتلك الاصول وروي عن الائمة من اولاده ع من ذلك ما لا يحاط كثرة ومن احب الوقوف عليه وطلبه من مظانه اصاب منه
الكثير العزيز الذي فيه شفاء للصدور السقيمة ونتاج للعقول العقيمة وفي كتاب احياء العلوم للغزالي ان اول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة
الى الحق علي ع وقد ناظر الملحدة في مناقضات القران واجاب مسئلة الجاثليق حتى اسلم انتهى وقد اورد السيد المرتضى ره جملة من ذلك في
كتاب الغرر والدرر ثم قال وهذا باب ان استقصيناه اغترفنا من بحر زاخر وشؤبوب غمام ماطر وكل قول في هذا الباب لقايل
اذا اضيف اليه او قويس به كان كاضافة القطرة الى الغمرة والحصاة الى الحرة وانما اشرنا اليه اشارة واومانا اليه ايماء انتهى وبهذا يحصل
غرض المصنف من اثبات ان مذهب الجمهور له ع بواسطة ووسايط واما ما عدا ذلك من الكلمات من المسائل الباطلة كرؤية الله تعالى واثبات الصفات الزايدة
والقول بالجبر والكسب في افعال العباد والاصول الفاسدة من القياس والاستحسان ونحوهما فلا يقدح استفادتها عن غيره في كونه مرجع الاصول
الصحيحة والمسائل الحقة الصريحة وايضا المعتزلة الذين هم من قدماء المتكلمين في علم الكلام قد اعترفوا بذلك كما يرشد اليه كلام ابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح نهج البلاغة حيث قال في جملة كلامه وما اقول في رجل يعزى اليه كل فضيلة وتنتمي اليه كل فرقة وتتجاذبه كل طائفة فهو
رئيس الفضائل وينبوعها وابو عذرها وسابق مضمارها ومجلي حلبتها كل من برع فيها بعده فمنه اخذ وله اقتفى وعلى مثاله احتذى انتهى وانكار
هذا الناصب الشقي لا يقدح في المقصود كما لا يخفى ولعله اراد بخيار الصحابة في الشق الثالث من ترديده المردود ابا بكر وعمر وعثمن وقد علم
في تضاعيف هذا الكتاب وغيره من فصول الكتاب الخطاب مبلغ جهلهم وقد توكيهم عن فهم الاحكام وفهم كلام الملك العلام فكان ينبغي
ان يستحيي عن الاشارة اليهم في هذا المقام واذا كان علي ع اعلم الامة فهو اولى بالرضى بالامامة من غيره لقبح تقديم المفضول على الفاضل ولهذا
يحسن من ذي بصيرة وقادة والمعية نقادة وفراسة منيرة وفطنة مصيبة ولب ثاقب وراي صايب ان يقدم على من صدر عنه علوم ظاهرة زاهرة
واعلام باهرة وايات ناطقة ومعجزات ظاهرة قد وقعت الاشارة الى يسير منها من لا يعلم معنى الاب والكلالة من القران ويسال عن الله
اين هو فيقول في السماء على العرش ولم يعلم انه تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام وانه متعال عن ان يكون له مكان او امكان او يليق ان يفضل عليه
من اعترف في سبعين موضعا ردة صح خطائه بانه لولا علي لهلك عمر وكما قال ابن عباس في شعر هل مثل قولك اذ قالوا مجاهرة لولا علي هلكنا في فتاوينا
وكان يتعوذ من معضلة ليس لها ابو حسن واقر بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال والحمق في ايام خلافته صعصعة بن صوحان
في صفوان شيئا وقصر فهمه عن ادراك سؤال المراة المشتكية عن زوجها مع لطافتها الى ان قالت له انت عيبا واضح في مقصودها الى ان
كشف سورة بذلك فغفل واحال جواب سؤالها عليه ثم استحسن ما اجاب كعب عن سؤالها بالباطل وولاه قضاء البصرة لتيسر عليه سوء فهمه و
جهله الا يرى ان تقديم قليل العلم على مثل الشافعي وابي حنيفة قبيح جدا وكذا لو استوزر الملك رجلا لا بصيرة له بعلم السياسة وتدبير الحروب
لقبح العقلاء عليه فعله وقد قال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب قال ابو علي بن سينا في كتاب
الشفاء في الخطابة ينبغي ان يكون المشير بصيرا متمهرا لحاجة كل الى كل وباحوال اهل الفضايل واهل الثروة منهم فيشير بما ينتظم به شمل
المصلحة وهذا الحكيم كما ترى كلامه يوجب من طريق العقول الصحيحة والحكمة القديمة ان لا يقدم المشورة الا العالم بجوامع الامور الحاوية
لفنون المصالح وما نطق به القران وشهد بصحته صريح العقل واوجبه الحكماء فلا سبيل الى بطلانه ومما ينبغي ان ينبه عليه في هذا المقام ان
الفضل الناشي من صيغة افعل التفضيل كاعلم ونحوه في اصل اللغة بمعنى الزيادة يقال فضل الشيء على الشيء اي زاد عليه ويقال رجل مفضل
اي ذو فضل وكمال في العلم وغيره ويجيء ايضا لمعان اخر قال الله تعالى وفضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة اي زاده في الاجر
وقال الله تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم اراد به العقل والراي وقيل انه مطلق اراد به
جميع ما فضل به الرجال على النساء من الزيادة في الميراث والشهادة الى غير ذلك فعلى هذا القول الفاضل هو الزايد والافضل هو الاعظم
في الزيادة ولفظة افضل اذا كان على وزن افعل يستعمل على قسمين احدهما التفضيل في شيء وقعت فيه الشركة وزاد الفاضل بمزية تخصصه وتلك
المزية امر في نفسها اشترك فيه كمن يكون شجاعا وغيره اشجع منه او زيادة بمزية اخرى لم يحصل له فضل كمن يدعي الشجاعة بالسخاء والعلم

الثاني للتفضيل شيء لم يقع فيه شركة كقوله تعالى خير مكانا و احسن مقيلا فهذه مقيدة ومع الاطلاق يراد به الزيادة في الفضل المشترك فيه وهو
وامثاله الاكثر في دلالتها والمشهور منها ولما ثبتت الصفات من علم وكرم وشجاعة وزهد وورع وقضاء الحوائج لك بين علي ع وبين ابي بكر لم يجز الاجلاد
ان يقع على افضل من ابي بكر وعمر ولهذا قال علي ع من فضلني على ابي بكر جلدته جلد المفتري يعني ع ان من فضله على ابي بكر وعمر فقد افترى عليه لما
ليس فيهما من الفضل والتسدد الشاعر حيث يقول شعر متى قلت مولاي افضل منهما اكن بالذي فضلته متنقصا الم تر ان السيف يزري بحده متى
قلت هذا السيف امضى من العصا ولعله بهذا المعنى اشتهر بالله تعالى عبد الرزاق بن همام الصنعاني احد الثقات المشهورين عند السنة من مذهب التفضيل
اليه لقوله والله ما انشرح صدري قط ان افضل عليا على ابي بكر فافهم وافضل تستعمل على ثلثة اوجه تستعمل مع الالف واللام كقولك زيد
الافضل ثم تستعمل مع الالف واللام كقولك زيد الافضل وتستعمل مع من كقولك زيد افضل من عمرو ومعناه ان زيد فضله على فضله وتستعمل مضافا
كقولك زيد افضل القوم فزيد بعض القوم لكن فضله يزيد على فضلهم وقد روى الجمهور عن النبي ص انه قال لابنته فاطمة ع زوجتك
اعظمهم حلما واقدمهم سلما واكثرهم علما وهذه الكلمة النبوية على وزن افعل وهي تقتضي لعلي ع الزيادة على غيره وان كان مشاركا الائمة
والمعنى الذي صار لاجله افضل منهم هو بلوغ غاية الحكمة واداء العلوم الربانية علما وعملا وهذه الالف في اعظمهم واقدمهم واعلمهم
تسمى الف التفضيل وقد نقل عن سيبويه انه قال الحمد على وزن افعل يدل على فضله على سائر الانبياء لاجل الف التفضيل ثم لنقل سيبويه
فيجب ان يكون الالف في صفات علي ع دالة على فضله على سائر القرابة والصحابة وهو المطلوب **قال المصنف** رفع الله درجته وعلم الفصاحة اليه
منسوب حتى قيل في كلامه انه فوق كلام المخلوق دون كلام الخالق ومن كلامه تعلم الفصحاء قال ابن نباتة حفظت من كلامه الف خطبة ففاضت
ثم فاضت واما المتكلمون فاربعة معتزلة واشاعرة وشيعة وخوارج وانتساب الشيعة اليه معلوم والخوارج كذلك فان فضلائهم رجعوا اليه واما
المعتزلة فانهم انتسبوا الى واصل بن عطاء وهو تلميذ ابي هاشم عبد الله وهو تلميذ ابيه محمد بن الحنفية وهو تلميذ ابيه علي ع واما الاشاعرة فانهم
تلامذة ابي الحسن علي بن ابي بشر الاشعري وهو تلميذ ابي علي الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا شك في
توغل امير المؤمنين ع في العلم والفضائل والاسرار المكنونة التي لم يطلع عليها احد غيره واما ما ذكره من رجوع طوائف اهل الكلام اليه فان اراد به
ان اصول كلامهم ماخوذ منه فهذا يوجب ان يكون اصول عقائد الخوارج والمعتزلة والاشاعرة ماخوذا من امير المؤمنين وما كان ماخوذا عنه
يكون حقا وهذا لا يوافق مذهبه وان اراد به انهم ينتسبون اليه بلا اخذ العلم والعقيدة فاثبات هذا لا يفيده فيما يدعيه انتهى **واقول**
فيه اولا ان علم امير المؤمنين ع وفضائله لم يكن بالتوغل والتحصيل المتعارف كما توهمه الناصب بل كان بالتائيد من الله تعالى ورسوله ولهذا
فاق ع الكل على الكل وصار امام الكافة الكل وثانيا ان ما ذكره من الترديد مردود غير حاصر لان المراد كما اشرنا اليه سابقا انهم ينتسبون اليه
في اخذ العقائد الحقة من معرفة وجود الباري ووحدانيته وصفاته وافعاله ومعرفة النبي وما جاء به مما لا يستقل العقل باثباته من احوال
المبدء والمعاد وهذا كما يقال ان محمد بن الحسن وابا يوسف من تلامذة ابي حنيفة منتسبون اليه مع ظهور مخالفتهما له في كثير من المسائل الفرعية كما لا يخفى على
من نظر في كتبهم الفقهية فكذا لا يلزم فيما نحن فيه ان يكون ما احدثه المعتزلة والاشاعرة والخوارج من عند انفسهم سيما ما احدثه الخوارج بعد
الخروج على علي ع ومروقهم من الدين حتى القول بالتبري عنه ع ماخوذا عنه ع كما زعمه هذا الناصب الغبي وهل هذا الا مثل ان يقول احد ان
علوم بني اسرائيل كانت مقتبسة من نبيهم موسى ع فيقول شقي غوي مثل هذا الناصب الجاهل الغبي انه يلزم ان يكون ما احدثه بنو اسرائيل بعد ارتدادهم
من عقيدة الوهية العجل وحكمة السامري ونحو ذلك ايضا مقتبسا من موسى ع وايضا من البين ان الفرق المتكثرة البالغة الى ثلث وسبعين فرقة من
نبينا منتسبوا اليه متمسكون بدينه وكل فرقة منهم يدعي انه على ما عليه النبي ص واله واصحابه الاخيار ولا يلزم من انتسابهم انهم من امته ودخولهم
في ملته ومقتبسون من مشكاة نبوته ان يكون قائلين بان اعتقاداتهم الباطلة ايضا دينا وموافقا لما عليه النبي وآله واصحابه بل المقصود ان
الحق منها في نفس الامر موافق لما عليه النبي ع واصحابه ولعمري ان هذا الناصب الشقي حقيق في عماوته وركونه واعوجاجه فيما لا ارى عن منهج
المقصود الصحيح من الكلام الى غيره بان ينشد على بعض الميتسو البصري المستقر في اسفل دركات السقر شعر علي نحت القوافي من معادنها وما
علي اذا لم يفهم البقر **قال المصنف** رفع الله درجته واما علم الطريقة فان جميع الصوفية وارباب الاشارات في الحقيقة يسندون الخرقة
اليه واصحاب الفتوة يرجعون اليه وهو الذي نزل جبرئيل ع يوم بدر ينادي لا سيف الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال النبي ص انا الفتى ابن
الفتى اخو الفتى اما انه الفتى لانه سيد العرب واما انه ابن الفتى فلانه ابن ابراهيم الذي قال الله تعالى عنه فتى يقال له ابراهيم واما انه اخو الفتى
فلانه اخو علي الذي قال جبرئيل عنه لا فتى الا علي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما ذكره ان الصوفية يرجعون اليه فهذا ما ادعى في فضل الكتا
ان الصوفية هم تاركوا الصلوة والمعتقدون للحلول والاتحاد وكيف يجوز نسبتهم الى امير المؤمنين وهذه كلها عقيدتهم ثم ان انتساب
الخرقة لا يوجب اخذ العلم هو المدعى في الجملة هذا الرجل لا يعرف ما يقول وهو كالناقة العشواء يخبط كل خبط انتهى **واقول** اولا
من تشنيع المصنف عليهم في هذا الكتاب في بحث عدم جواز الحلول على الله تعالى هم جمهور المتصوفة مقرونا بنفي الفعل المقصود منه التكلف في الامر والمراد بهم
صوفية الجمهور من اهل السنة كما مر فلا منافاة بل قد وافق المصنف في ذلك شارح منهاج الفقه للنووي حيث قال في بحث الوصايا من شرحه

نظم ذا

واخذ العلم م

حيث

المسمى بنجم الوهاج ومن كان من هؤلاء الصوفية كابن العربي والقطب ابو نوى والعفيف التلمسانى فهؤلاء جهال خارجون عن طريقة الاسلام فضلا من العلماء الاعلام انتهى وثانيا ان المراد بالخرقة ههنا العلوم اللدنية والحقائق الالهية المخصوصة لعلى ع دون غيره من الاولياء من الازل الى الابد كالنبوة بالنبى وقد صرح بذلك الغزالى والشيخ محى الدين الاعرابى فى نصانيفهما وقال السيد المتالهين حيدر بن على الحسينى العبيدى الاملى قدس سره فى كتاب جامع الاسرار ومنبع الانوار ان السر المنقول من امير المؤمنين ع والاولاده المعصومين ع الى تلامذتهم ومريديهم وهو عند العوام من الصوفية وغيرهم موسوم بالخرقة وعند الخواص بسر الولاية فالذى قال العوام ان خرقة التصوف كانت لادم ع وهو لبس من يد جبرئيل باذن الله تعالى ولده وكان من خلس التصوف وغيره فوصل منه الى ولده شيث ع بالارث الصورى ومن شيث الى اولاده ومنهم الى نوح ع ومن نوح الى اولاده ومنهم الى ابرهيم ع ومن ابرهيم الى اولاده ومنهم الى محمد ص ومنهم الى على ع ومن على الى اولاده وتلامذته ومنهم الى تلامذتهم ومن بعدهم على الترتيب ليس بصحيح ولا بمعقول لان الخرقة عند الخواص هى سر الولاية الذى كان النبى ص بالاصالة لقوله كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وانتقل منه الى ادم بطريق العارية على سبيل الوصية ومن ادم الى ولده شيث بالارث الحقيقى المعنوى ومن شيث ع على الترتيب المذكور الى محمد ومنه الى على ومن على الى اولاده المعصومين وتلامذته وكذلك انتقل من بعضهم الى بعض واما الخرقة الصورية من الصوف والقطن او غيرهما ليس لها دخل فى حصول سر الولاية فى الشخص وكانه استعارة ومجاز لتفهيم اهل الصورة واهل الظاهر والا نسبة هذا المعنى الى الخرقة كنسبة لباس التقوى المعبر عنه فى قوله تع وريشا ولباس التقوى وكذلك حال الفتوة والعقد المنسوب الى امير المؤمنين ع لانه امور معنوية ولكن اهل الصورة بالصورة ويعملون عليهما غافلين عن معناها واكثر الاوضاع المشهورة فى العالم عند التحقيق هذا حاله انتهى واقول من تلك الاوضاع صفق اليد عند بيعة النبى ص والامام ع فقد علم مما ذكرنا ان الناصب الفاقد للفلاح لا يعرف شيئا من السر والاصطلاح ولا يفرق بين الانساب والاصلاح معنوى كالكلب الكليب على ولبا بنى عبد المطلب كانه لم يسمع قولهم نحن بنو عبد المطلب ما عادنا بيت الا وقد خرب وما عاونا كلب الا وقد جرب وقد جربنا ان الناصب قد جرب بل خرب واستعد الفرار واضطرب فباع بنعمة اصفهان بالغرب واغرب لانجا ابلهرب وهناك نجم الشوم قد غرب شعر جزى الله ذا الرجس فيما فعل جزاء كلاب لما قد عوا وقد فعل

قال المصنف رفع الله درجته وانه جمع الصحابة رجعوا اليه فى الاحكام واستفادوا منه ولم يرجع هو الى احد منهم فى شئ البتة وقال عمر بن الخطاب فى عدة مواطن لولا على لهلك عمر حيث رده عن خطاء كثير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول رجوع الصحابة اليه فى الفتوى غير بعيد لانه كان مفتى الصحابة والرجوع الى المفتى من شأن المستفتين وان رجوع عمر اليه كرجوع الائمة والولاة العدل الى علماء الامة وما ذكره من قوله لولا على لهلك عمر فهو من فضايل عمر فى عدله وصدقه وانقياده وتواضعه انتهى واقول يفهم من كلام الناصب الشقى ان الصحابة بعد استوائهم مع على ع فى طبقة الاستنباط والافتاء فوضوا منصب الافتاء اليه تسهيلا على انفسهم وعلى العامة كما عينوا شريحا وامثاله للقضاء لذلك كما تعارف فى البلاد الحنفية والشافعية والمالكية من تعيين واحد فى الافتاء وآخر للقضاء مع وجود من هو اعلم منهما واكثر احتياطا وكلا بل الاستفتاء والافتاء منه ع انما كان فى غوامض المسائل الذى لم يكن من شأن صنف غيره من الصحابة ولو ارتقوا الى السماء التى هو اول سببها والعلم بحقايقها كما اشار اليه المصنف بعيد ذلك بقوله من الاحكام الغريبة التى يستحيل ان يهتدى اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما واما ما ذكره فى توجيه قول عمر لولا على لهلك عمر فان اراد به انه قد صدر عنه تلك الكلمة فى مواطنها على وجه التواضع من غير اذعان لعلى ع بالحق له والافلاح جهله وخطائه عنه بل كان الحق فى ذلك المقام مع عمر فهذا التواضع حرام وان اراد ان ذلك التواضع كان لاذعان الحق له والتنبه على مواضع جهله وخطائه فقد ثبت الافضلية وصار تواضع الناصب لغوا انتهى قال المصنف رفع الله درجته وفى مسند احمد بن حنبل لم يكن من احد من اصحاب النبى ص يقول سلونى الا على بن ابيطالب ع وفى صحيح مسلم ان عليا قال على المنبر سلونى قبل ان تفقدونى سلونى عن كتاب الله عز وجل فما من آية الا واعلم حيث نزلت بحضيض جبل او سهل ارض وسلونى عن الفتن فما من فتنة الا وعلمت كبشها ومن يقتل فيها وكان يقول سلونى عن طرق السماء فانى اعرف بها من طرق الارض وقال على ع علمنى رسول الله ص الف باب من العلم فى كل باب الف باب وقضاياه العجيبة اكثر من ان تحصى كقسمة الدراهم على صاحب الارغفة وبسط الدية على القامصة والقارصة والناخسة والحاق الولد بالقرعة وصوبه النبى ص والامر بشق الولد نصفين حتى رجعت المدعية الى الحق والامر بضرب عنق العبد حتى رجع الى الحق وحكمه فى ذى الرأسين بايقاظ احدهما واستخراج حكم الخنثى واحكام البغاة قال الشافعى عرفنا احكام البغاة من على ع وغير ذلك من الاحكام الغريبة التى يستحيل ان يهتدى اليها من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما وحكم فى الحد بما لا يقتضيه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاقضية والاحكام التى قضى فيها امير المؤمنين حق فهو لا ارتياب فيه وهذا شأنه وهو مشتهر فيه واما قول سلونى فهذا من وفور علمه كالبحر الزاخر الذى يتموج بما فيه ويوبد القاه الدر على الساحل وهذا ليس من باب النزاع حتى يقيم فيه الدلايل واما قوله من سئل عن الكلالة والاب فلم يعرفهما فهو من المطاعن وسنعرض جوابه فى محله انشاء الله تع اقول فههنا مقامان احدهما ما ذكره المصنف من تفرد على ع بحل المسائل الذى لا يهتدى اليها غيره والثانى جهل غيره بالمسائل الذى لا يحل لا يخفى على عالم من اهل الدين الجهل بها فضلا عن المتمسك بخلافة المسلمين والناصب اغمض من جواب الاول راسا ولهذا الجواب الثانى حوالة

سيذكره في المطاعن ونحن نبيّن بطلان ذلك في جوابه بمثله فانتظر قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في الاخبار بالغيب وقد حصل منه في عدة مواطن فمنها انه قال في خطبة سلوني قبل ان تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل بابنة وتهتدي بابنة الا انبأتكم بناعقها وسائقها وقائدها

الى يوم القيمة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في راسي ولحيتي من طاقة شعر فقال علي ع والله لقد حدثني خليلي رسول الله ص بما سالت عنه وان على كل طاقة من شعر راسك ملكا يلعنك وان على كل طاقة من شعر لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله ولولا ان

الذي سالت عنه يعسر برهانه لاخبرتك ولكن اية ذلك ما نبأت به من لعنتك وسخلك الملعون وكان ابنه في ذلك الوقت صغيرا وهو الذي تولى قتل الحسين ع واخبر بقتال ذي الثدية من الخوارج وعدم عبور الخوارج النهر بعد ان قيل له قد عبروا وعن قتل نفسه وبقطع يدي جويرية بن

مسهر وصلبه فوقع في ايام معاوية وبصلب ميثم التمار وطعنه بحربة عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها ففعل به ذلك عبيد الله بن زياد وبقطع يدي رشيد الهجري ورجليه وصلبه ففعل ذلك به وبقتل قنبر وقتله الحجاج وبافعال الحجاج التي صدرت عنه وجاء رجل اليه فقال

ان خالد بن عرفطة قد مات فقال ع انه لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقام رجل من تحت المنبر فقال يا امير المؤمنين اني لك شيعة ومحب فقال من انت قال انا حبيب بن جماز قال اياك ان تحملها ولتحملنها وتدخل بها من هذا الباب اوما بيده الى باب الفيل فلما

كان زمان الحسين ع جعل ابن زياد خالد بن عرفطة على مقدمة عمر بن سعد وحبيب بن جماز صاحب رايته فسار بها حتى دخل من باب الفيل وقال للبراء بن عازب يقتل ابني الحسين ع وانت حي لا تنصره فقتل الحسين ع وهو حي ولم ينصره ولما اجتاز بكربلاء في وقعة صفين بكى وقال هذا والله مناخ

ركابهم وموضع قتلهم واشار الى ولد الحسين ع ضحى واخبر بعمارة بغداد وملك بني العباس واحوالهم واخذ المغول الملك منهم وبواسطة هذا الخبر سلمت الحلة والكوفة والمشهدان من القتل واخذها هلاكو لانه لما ورد بغداد كاتبه والدي والسيد ابن طاوس والفقيه ابن ابي العز

وسالوا الامان قبل فتح بغداد فطلبهم فخافوا فمضى والدي اليه خاصة فقال كيف قدمتم على المكاتبة قبل الظفر فقال له والدي لان امير المؤمنين ع اخبر به وقال انه يرد الترك على الاخر من بني العباس يقدمهم ملك ياتي من حيث بدا ملكهم جهوري الصوت لا يمر بمدينة

الا فتحها ولا ترفع له راية الا نكسها الويل الويل لمن ناواه فلا يزال كذلك حتى يظفر والاخبار في ذلك كثيرة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان علم الغيب مخصوص بالله تعالى والنصوص في ذلك كثيرة وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر الاية ان الله

عنده علم الساعة وينزل الغيث الاية فلا يصح لغير الله تعالى ان يدعي انه يعلم الغيب لكن لما قيل عند رسول الله صلعم في الرجز وفينا نبي يعلم ما في غد انكر عليه وقال دع هذا وقل غير هذا وبالجملة لا يجوز ان يدعي احد ان له علم الغيب نعم الاخبار بالغيب بتعليم الله تعالى جائز وطريق هذا التعليم اما

الوحي او الالهام عند من يجعله طريقا الى علم الغيب فان صح ان امير المؤمنين ع اخبر بالمغيبات فلا بد ان يدعي انه كان بتعليم من الله تعالى اما بالالهام كما يكون للاولياء او بالسماع من رسول الله ص وبعض الناس على انه كان يعلم بالعلم الموسوم بالجفر الجامع وهو ايضا من تعليم الله تعالى فكان ينبغي

له ان يبين حقيقة هذا ولا يطلق القول بالاخبار بالغيب فيتوهم ان البشر يمكن له الاخبار بالغيب واما ما ذكر من الاخبار بوقائع خروج الترك وخراب بغداد فقد جاء في بعض الاحاديث الاخبار عنه وهو بتعليم الله تعالى كما يقتضيه نصوص الكتاب بضرورة الدين انتهى واقول ما ذكره

الناصب يرجع الى المناقشة اللفظية ومع هذا لم يقل المصنف ان امير المؤمنين ع يعلم الغيب حتى يكون منافيا لمدلول الاية بل قال انه اخبر بالغيب ليشعر بالاخبار عن الغيب انه يعلمه الخ اي الاعلام بذلك بتعليم الله تعالى والطائفة بالجملة انا لم ندع انه كان يعلم الغيب بل ندعي انه كان لنفسه القدسية استعداد

ان ينتقش بالامور الغيبية عن فيض جود الله تعالى او ان يطالع اللوح المحفوظ كما ذكره الشيخ ابن حجر العسقلاني في شرح صحيح البخاري في شان ابنه الحسن في حالة الرضاع او يخبر بالاستنباط من الجفر والجامعة الذي اختص به دون غيره وفرق بين علم الغيب الذي لا يعلم الا الله تعالى وبين ما ادعينا

فان المراد بعلم الغيب هو العلم الذي لا يكون مستفادا من سبب يفيده وذلك انما يصدق على الله تعالى اذ كل ما علم من عداه تعالى فهو مستفاد من جوده اما بواسطة او بغير واسطة فلا يكون علم غيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية فلينظر الناصب الشقي ان صاحب هذا التفسير

هل كان عليا ع او من كان يرشده السؤال والحجة مخدرة الحجال قال المصنف رفع الله درجته المطلب الرابع في الشجاعة وقد اجمع كافة الناس على انه ع كان اشجع الناس بعد النبي ص وتعجبت الملائكة من حملاته وفضل النبي ص قتله لعمرو بن عبد ود على عبادة الثقلين ونادى جبرئيل لا سيف الا ذو الفقار

وروى الجمهور ان المشركين كانوا اذا ابصروا عليا ع في الحرب عهد بعضهم الى بعض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول شجاعة امير المؤمنين ع امر لا ينكره الا من انكر وجود الرمح السماك في السماء او وجود رمح السماك في الماء مقدام اذ الابطال يحجم كبا اذ الملاحم يهجم وهذا مما سلمه الجمهور

وليس هذا محل النزاع حتى يقام عليه الدليل انتهى واقول كلام المصنف كما صرح في لخصائص امير المؤمنين ع بالاشجعية الموجبة لافضليته على غيره دون اصل الشجاعة وقد اقام الدليل عليها فان سلمه الجمهور كما قال لهذا الناصب فقد ثبت المدعى والحمد لله على التوفيق وان لم يسلموا ذلك

وعاندوا فضحوا انفسهم بالمكابرة على الضروريات والمتواترات والاجماعيات وسيجيء في كلام المصنف من تفاصيل مجاهداته في غزوات النبي ص ما يسد عليهم باب المكابرة وطريق المنازعة والمشاجرة قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس في الزهد لا خلاف في انه كان ازهد اهل زمانه فانه طلق

الدنيا ثلثا قال قبيصة بن جابر ما رايت في الدنيا ازهد من علي بن ابي طالب كان قوته الشعير غير المادوم ولم يشبع من البر ثلثة ايام قال عمر بن عبد العزيز

لانه قد شوهدت راس لحيته بيضاء في رقيته صبيحة نحت الحبل شبه اصحاب البيعة في المعاندين بالزيادة وعمر جده

الوجه

قصة هذه الكتابة مذكورة في تاريخ الوصاف للفاضل الشيرازي

هذا مناف لما قد ذكره في كتب احاديثهم نقلا عن النبي ص دوام دولته بني عباس وعدم انقراضهم في اللف الزمن نزول عيسى من السماء والحمد لله الذي قطعهم بافناء بني عباس اجمعين

وان كان اطلاعا على امر غيبي لا يتاهل للاطلاع عليه كل الناس بل يختص بنفوس خصت بعناية الالهية كما قال تعالى عالم الغيب صح

ما علمنا ان احدا كان في هذه الامة بعد النبي افضل من علي بن ابي طالب وذكر اخطب خوارزم عن عمار بن ياسر قال سمعت رسول الله صلعم يقول يا علي
ان الله تبارك وتعالى زينك بزينة لم يزين العباد بزينة هي احب اليه منها زهدك في الدنيا وبغضها اليك وحبب اليك الفقراء فرضيت بهم اتباعا ورضوا بك
اماما يا علي طوبى لمن احبك وصدق عليك والويل لمن ابغضك وكذب عليك اما من احبك وصدق عليك فاخوانك في دينك وشركاؤك في جنتك واما
من ابغضك وكذب عليك فحقيق على الله ان يقيمهم مقام الكذابين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من زهد امير المؤمنين فهو مسلم
عند الجمهور ولو اخذنا في الحكايات الدالة على زهده لما تم ولو جمع اصحابنا لطال الكتاب وهذا الرجل يزعم ان اهل السنة والجماعة ينكرون
فضائل امير المؤمنين عم حاشاهم عن ذلك انما ينكر فضائل الشمس الخفاش انتهى واقول الكلام في الازهدية المستلزمة للافضلية لان في
اصل الزهد الذي وصفوا به سائر فقراء اهل الصفة حتى ابي هريرة فان صح ما ذكره الناصب عن عدم انكار اهل السنة لذلك فنعم الوفاق قال المصنف
رفع الله درجته المطلب السابع في الكرم والاخلاق انه عم كان اسخى الناس حتى جاد بنفسه فانزل الله في حقه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات
الله وتصدق بجميع ماله فبقي هو وزوجته واولاده يقوتون ثلثة ايام وكان يعمل بيده حديقة حديقة ويتصدق بها انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول جود امير المؤمنين عم اشهر من سخا البحر والسحاب واظهر من موج القاموس العباب فهو اسخى من مدرار الهواطل اذا فاض على الارض والجود
من سهل دمث يسيل من الجبال انتهى واقول اللازم ان من كان اسخى من مدرار الهواطل كان اسخى من ابي بكر وعمر وعثمان وامثالهم مرات
لا يحصى فان ضمن الناصب اعترافه بهذا كما يقتضيه ظهور الاولى فنعم الوفاق والا فقد اثبت المصنف كونه اسخى على رغم انف هذا الناصب
المرتاب لم يف كلامه بالجواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب التاسع في استجابة دعائه كان رسول الله قد استسعد به وطلب تامينه على
دعائه يوم المباهلة ولم يحصل هذه المرتبة لاحد من الصحابة ودعا على انس لما كتم ما استشهده على قول النبي من كنت مولاه فعلي مولاه واعتذر
بالنسيان فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض لا تواريه العمامة فبرص ودعا على المغيرة بالعمى لاجل نقل اخباره الى معوية فعمي وردت الشمس
عليه مرتين لما دعا به ودعا في زيادة الماء لاهل الكوفة لما خافوا الغرق فنقص حتى ظهرت الحيتان فكلمته الا الجري والمارماهي والزمار
وتعجب الناس من ذلك وكان احسن الخلق خلقا وبلغ فيه الغاية حتى نسبه اعداؤه الى الدعابة وكذا الحلم قال رسول الله لفاطمة عم اني قد زوجتك من اقدم الناس
سلما واكثرهم علما واعظمهم حلما انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره في هذا المطلب من استجابة دعاء امير المؤمنين فهو امر لا ينبغي
ان يتمارى فيه وان لم يكن دعاء سيد الاولياء مستجابا فمن يستجاب له الدعاء واما ما ذكر ان النبي استسعد بدعائه فقد ذكرنا سر هذا الاستسعاد
والاشتراك في الدعاء في المباهلة ان هذا من عادات اهل المباهلة ان يشاركوا القوم والنساء والاولاد في الدعاء ويفهم منه ان النبي استسعد
بدعائه لاحتياجه الى ذلك الاستسعاد وهذا باطل عقلا ونقلا اما عقلا فلان النبي لا شك انه كان مستجاب الدعوة ومن كان مستجاب الدعوة
فلا يحتاج الى استسعاد الغير واما نقلا فلان الاشتراك في الدعاء في المباهلة لم يكن للاستسعاد بل لما ذكرنا واما ما ذكر ان امير المؤمنين استشهد
انس بن مالك فاعتذر بالنسيان فدعا عليه فالظاهر ان هذا من موضوعات الروافض لان خبر من كنت مولاه فعلي مولاه كان في غدير خم وكان لكثرة
سماع السامعين كالمستفاض فاي حاجة الى الاستشهاد من انس وان فرضنا انه استشهده ولم يشهد انس لم يكن من اخلاق امير المؤمنين
ان يدعو على صاحب رسول الله وخادمه عشر سنين بالبرص ووضع الحديث ظاهر انتهى واقول استجابة دعوة النبي صلعم في امر
مخصوص لا ينافي عند العقل توقفه على شرط كاجتماع غيره معه ولولا مدخليتهم عم في اجابة الله تعالى لدعائه عم لما طلب تامينهم بقوله
اذا انا دعوت فامنوا اي قولوا آمين ومعنى آمين اللهم افعل ذلك واجب هذا الدعاء واما ما ذكره من النقل فقد نبهنا عليه سابقا
وافق العقل كما مر لكن ما ذكره من عدم الاحتياج الى الاستشهاد مدفوع بان اكثر السامعين كانوا قريش واتباعهم وقد اتفقوا على انكار
حقه والنص الوارد في شانه واخذ الخلافة منه كما مر فكيف لا يحتاج الى الاستشهاد من انس وهو من الانصار ويؤيد هذا ما نقله الشهرستاني
الاشعري في كتاب الملل والنحل عن النظام من رؤساء المعتزلة انه قال لا امامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفا وقد نص النبي على علي عم في
مواضع واظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا ان عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعة ابي بكر يوم السقيفة انتهى فتامل واما استبعاد الخلاف من
امير المؤمنين عم ان يدعو على صاحب رسول الله وخادمه بالبرص عليه فهو تصوف بارد لانه اذا لم يشهد انس لاظهار حق فرض اظهاره
بما علم يقينا فقد اخل بما وجب عليه من محبتهم بنص القرآن المجيد وخلع ربقته عنها بعد النبي واحبط الله عمله وخدمته فاقل مرتبة
جزائه في الدنيا الدعاء عليه بالامراض الساترة وسيذوق وبال امره في الاخرة قال المصنف رفع الله درجته القسم الثالث في
الفضائل البدنية وينظمها مطالب الاول في العبادة لا خلاف في انه عم كان اعبد الناس ومنه تعلم الناس صلوة الليل والادعية في الاوقات
الشريفة والاماكن المقدسة وبلغ في العبادة الى انه كان يؤخذ النشاب من جسده عند الصلوة لانقطاع نظره عن غير الله تعالى بالكلية وكان
مولانا زين العابدين عم يصلي في اليوم والليلة الف ركعة ويدعو بصحيفته ثم يرمي بها كالمتضجر ويقول انى لي بعبادة علي عم قال الكاظم عم ان قوله
تعالى تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا سيماهم في وجوههم من اثر السجود نزلت في امير المؤمنين عم وكان يوما في حرب صفين
مشتغلا بالحرب وهو بين الصفين يراقب الشمس فقال ابن عباس ليس هذا وقت الصلوة ان عندنا لشغلا فقال علي عم فعلام نقاتلهم

عليه الصلوة

انما قاتلهم وهو الذي عبد الله تعالى حق عبادته حيث قال والله ما عبدتك خوفا من نارك ولا شوقا الى جنتك لكن رأيتك اهلا للعبادة فعبدتك انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول بعثا امير المؤمنين لا يقاربه العابدون ولا يدانيه الزاهدون والملائكة عاجزون عن تحمل اعبائها واهل القدس معترفون
من تجاصفاتها وكيف لا وهو من اعرف الناس بجلال القدس وجمال الملكوت واعشق النفوس الى فضاء عالم الجبروت واما ما ذكر انه عبد الله حق
عبادته فهذا لا يصح لان النبي ص قال مع كمال العبادة ما عبدناك حق عبادتك وانفق العارفون ان الله لا يقدر احد ان يعبده حق عبادته والدليل على هذا
مذكور في محاله انتهى واقول كلام المص صريح في اثار ان عليا ع عبد الله تع حق عبادته من الوجه الخاص حيث جعل قوله ما عبدتك
خوفا من نارك الخ تفسيرا وتعليلا لذلك ولم يرد انه ع عبده حق عبادته من جميع الوجوه كما وكيفا انواعا واشخاصا على ان نقل الحسن بعبد صدوره
منه ع على وجه ما سيأتي ما ذكره ابن حجر المتأخر في رسالته الموسومة بخيرات الحسان من انه لما حج ابو حنيفة دخل الكعبة وقال يا رب عرفناك حق معرفتك
وما عبدناك حق عبادتك الخ فاذا قال ابو حنيفة عرفناك حق معرفتك مع ما نسب الى النبي ص سبحانك ما عرفناك حق معرفتك لم يكن للمص قدس سره ان
يدعي لعلي ع عبادته تع وان كان انواع العبادة اللائقة بشأن صنفه من الاولياء فافهم قال المص رفع الله درجته **المطلب الثاني في الجهاد**
انما تشيدت مباني الدين وتثبتت قواعده وظهرت معالمه بسيف مولانا امير المؤمنين ع وتعجبت الملائكة من شدة بلائه في الحرب ففي غزاة بدر وهي
الداهية العظمى على المسلمين واول حرب ابتلوا بها قتل صناديد قريش الذين طلبوا المبارزة كالوليد وعتبة والعاص بن سعيد العاص الذي احجم
المسلمون عنه ونوفل بن خويلد الذي قرن ابا بكر وطلحة بمكة قبل الهجرة او ثقهما بحبل وعذبهما وقال رسول الله ص لما عرف حضوره في الحرب اللهم
اكفني نوفلا ولما قتله علي ع قال رسول الله ص الحمد لله الذي اجاب دعوتي فيه ولم يزل يقتل في ذلك اليوم واحدا بعد واحد حتى قتل نصف
المقتولين وكانوا سبعين وقتل المسلمون كافة وثلثة الاف من الملائكة المسومين النصف الاخر وفي غزاة احد انهزم المسلمون عن النبي ص ورمى
رسول الله ص وضربه المشركون بالسيوف والرماح وعلي ع يدافع عنه فنظر اليه النبي ص بعد افاقته من غشيته وقال ما فعل المسلمون فقال نقضوا
العهد وولوا الدبر فقال اكفني امر هؤلاء فكشفهم عنه وصاح صايح بالمدينة قتل رسول الله ص فانخلعت القلوب ونزل جبرئيل ع قائلا لا سيف
الا ذو الفقار ولا فتى الا علي وقال للنبي ص يا رسول الله لقد عجبت الملائكة من حسن مواساة علي لك بنفسه فقال النبي ص ما يمنعه عن ذلك وهو مني
وانا منه ورجع بعض الناس لثبات علي ع ورجع عثمن بعد ثلثة ايام فقال له النبي ص لقد ذهبت بها عريضا وفي غزاة الخندق احدق المشركون بالمدينة
كما قال الله تع اذ جاؤكم من فوقكم ومن اسفل منكم ونادى المشركون بالبراز فلم يخرج سوى علي ع وقد قتل امير المؤمنين ع عمرو بن عبد ود
قال ربيعة السعدي اتيت حذيفة اليمان فقلت يا ابا عبد الله انا لنتحدث عن علي ع ومناقبه فيقول اهل البصرة انكم لتفرطون في علي فهل
تحدثني بحديث فقال حذيفة والذي نفسي بيده لو وضع جميع اعمال امة محمد ص في كفة الميزان منذ بعث الله محمدا الى يوم القيمة ووضع عمل
علي ع في الكفة الاخرى لرجح عمل علي ع على جميع اعمالهم فقال ربيعة هذا الذي لا يقام له ولا يقعد فقال حذيفة يا لكع وكيف لا يحمل وان
كان ابو بكر وعمر وحذيفة وجميع اصحاب النبي ص يوم عمرو بن عبد ود وقد دعا الى المبارزة فاحجم الناس كلهم ما خلا عليا فانه نزل اليه فقتله
والذي نفس حذيفة بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد ص الى يوم القيمة وفي يوم الاحزاب تولى امير المؤمنين ع قتل الجماعة وفي
غزاة بني المصطلق قتل امير المؤمنين ع مالكا وابنه وسبى جويرية بنت الحرث فاصطفاها النبي ص وفي غزاة خيبر كان الفتح فيها لامير
المؤمنين ع قتل مرحبا وانهزم الجيش بقتله واغلقوا باب الحصن فعالجه امير المؤمنين ع ورمى به وجعله جسرا على الخندق للمسلمين وظفروا
بالحصن واخذوا الغنائم وكان يقلبه سبعون رجلا وقال ع والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية بل بقوة ربانية وفي غزاة الفتح
قتل امير المؤمنين ع الحويرث بن نقيد بن كعب وكان يؤذي النبي ص وقتل جماعة وكان الفتح على يديه وفي غزاة حنين حيث استظهر النبي ص بالكثرة
فخرج بعشرة الاف من المسلمين فعانهم ابو بكر وقال لن نغلب اليوم من قلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي ص سوى تسعة من بني هاشم فانزل
الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يريد عليا ع ومن ثبت معه وكان علي ع يضرب بالسيف بين يديه والعباس عن يمينه والفضل عن يساره
وابو سفيان بن الحرث يمسك سرجه ونوفل وربيعة ابنا الحرث وعبد الله بن الزبير بن عبد المطلب وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب وقتل امير المؤمنين ع
جمعا كثيرا فانهزم المشركون وحصل الاسر وابتلي ع بجميع الغزوات وقتال الناكثين والقاسطين والمارقين وروى ابو بكر بن الانباري
في اماليه ان عليا ع جلس الى عمر في المسجد وعنده ناس فلما قام عرض واحد بذكره ونسبه الى التيه والعجب فقال عمر حق لمثله ان يتيه والله
لولا سيفه لما قام عمود الاسلام وهو بعد اقضى الامة وذو سابقتها وذو شرفها فقال له ذلك القائل فما منعكم يا امير المؤمنين عنه فقال
كرهناه على حداثة السن وحبه بني عبد المطلب وحمل سورة براءة الى اهل مكة وكان النبي ص انفذ بها مع ابي بكر فنزل عليه جبرئيل وقال ان
ربك يقرئك السلام ويقول لك لا يؤديها الا انت او احد منك وفي هذه القصة وحدها كفاية في شرف علي ع وعلو مرتبته باضعاف كثيرة
على من لم يوثق على ادائها وهذه الشجاعة مع خشونة ماكله فانه لم يطعم البر ثلثة ايام بل كان ياكل الشعير بغير ادم يختم على جريشه لئلا يؤدمه
الحسنان عليهما السلم وكان كثير الصوم كثير الصلوة مع شدة قوته حتى قلع باب خيبر وقد عجز عنه المسلمون وقضايا له اكثر من ان تحصى انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من بلاء امير المؤمنين ع في الحروب مع رسول الله ص فهذا امر لا شبهة فيه وكان في اكثر الحروب صاحب الظفر وهذا

البلاء يقال ابتليته اختبرته وامتحنته والاسم البلاء والبلوى والبلية والبلوة بالكسر ونزلت بلاء الحكام اى البلاء ق ر

خويلد خال معوية بن ابي قتله مبارزة وكان شجاعا جريا فاتكا وقاحا تهابه الابطال اى المقتول المعضلة

المهلع الفحش الجزع ص الاحداق كردچيزى درآمدن ص تاج ص

قوله ص لعثمان عند مراجعته الطويل لقد ذهبت بها عريضا

رجل لكع اى لئيم ص

مظفرة

مسلم هو

مشهور مسلّم لا كلام لاحد فيه وما ذكر من بلائه يوم بدر وانه قتل الرجال من صناديد قريش فهو صحيح وهو اول من بارز الصف يوم بدر حين
خرج عتبة وشيبة والوليد بن عتبة وطلبوا المبارز فخرج اليهم فتية من الانصار فقالوا نحن لا نبارزكم ثم نادوا يا محمد فليخرج الينا اكفاؤنا من
قريش فقال رسول الله صلعم يا عبيدة يا حمزة يا علي اخرجوا فخرجوا وبارز عبيدة بن الحارث عتبة وحمزة شيبة وعلي الوليد فقتل علي الوليد
وحمزة شيبة واختلفا الضرب بين عتبة وعبيدة فعاونه علي وحمزة وقتلوا عتبة وهذا اول مبارزة وقعت في الاسلام وكان امير المؤمنين في
فارسه واما ما ذكر من بلائه يوم احد فهو صحيح ولكن كان الصحابة يومئذ في ذلك اليوم صحابا بلاء وكان طلحة بن عبيد الله صاحب البلاء في ذلك اليوم
وكذا سعد بن ابي وقاص وابي دجانة وجماعة من الانصار واما ما ذكر من امر يوم حنين وان ابا بكر عانهم فهذا من كاذب وكيف يعين ابو بكر
اصحاب رسول الله صلعم وكان هو في ذلك اليوم شيخ المهاجرين وصاحب ثباتهم ولكن رجل من المسلمين اعجبته الكثرة فانزل الله تلك الاية واما ما ذكر
ان عتبة ومعتبا ابني ابي لهب وقفوا لنصرة النبي صلعم يوم حنين فهذا من عدم علمه بالتاريخ الم يعلم ان عتبة دعا عليه رسول الله صلعم ان يسلط الله كلبا
من كلابه فافترسه الاسد وذلك قبل الهجرة ومات في الكفر فكيف حضر مع رسول الله صلعم في غزوة حنين وهذا من جهله باحوال الصحابة
واما قصة سورة البراءة فقد ذكرنا حقيقته قبل هذا وانه كان لاجل انه يعتبر العرب على نبذ العهد الا من له نسب لا انه لم يكن ابو بكر موثوقا به في اداء سورة
براءة وهذا الامر لا نقصان فيه لاحد من المسلمين ان مثل ابي بكر وكان شيخ المهاجرين وامين رسول الله صلعم لا يثق عليه رسول الله صلعم في نبذ العهد وقراءة
سورة براءة وهذا من غاية تعصبه وجهله باحوال الصحابة انتهى واقول اما ما ذكره من انه خرج الى الابطال الثلثة الكفرة فتية من الانصار فقالوا
نحن لا نبارزكم فالظاهر انه اراد بذلك تمهيد عذر لتوقف ابي بكر وعمر وعثمان عن الخروج اليهم وعينه انهم لو كانوا راغبين الى الجهاد في سبيل الله
لكانوا من حيث انهم شيوخ المهاجرين اولى بالمبارزة الى الخروج من فتية الانصار واما ما ذكره بقوله ولكن كان للصحابة ذلك اليوم صحابا بلاء كطلحة
آه ففيه ان الكلام في تفضيل علي في الشجاعة والمجاهدة على الخلفاء الثلثة الذين فروا ذلك اليوم وانهم تقدموا عليه من غير استحقاق واثبات
الشجاعة لطلحة وسعد لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى ولو كان لابي بكر وعمر نصيب في ذلك اليوم بلاء الخوف والوجل لكان ولعمري ان البلاء
بلاء هؤلاء وقتالهم انما كان كحركة المذبوح حركة فالبلية تصدر عنهم رعبا وجبنا كما قال تعالى في سورة الاحزاب هو اقوم قيلا ولو كانوا فيكم
ما قاتلوا الا قليلا واما ما ذكره من تكذيب المصنف في خبر نسبة الى ابي بكر للقوم بالعين فهو عين الكذب المبين كيف وقد ساعده في ذلك ابن ابي
الحديد المعتزلي بقوله تعريضا الى ابي بكر على ما يدل عليه سياق كلامه شعر واعجب انسانا من القوم كثرة فلم يغن شيئا ثم هرول مدبرا وضاقت
عليه الارض من بعد رحبها وللنص حكم لا يدافع بالمرا وقال في ذلك بعض الفضلاء ابو بكر عانهم وعلي اغاثهم وقد صرح بذلك الشارح الجديد
للتجريد بقوله فقال وقد سار النبي صلعم في عشرة الاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم انتهى ومن البين
ان الاصابة بالعين انما يتفرع على مثل هذا التعجب كما لا يخفى وايضا الاصابة بالعين ليس من الاختيار بل يمكن ان يتنزه عنه صاحبه بالاختيار سواء
كان شيخا او شابا فلا وجه لتعجبه عن صدور ذلك من ابي بكر بقوله وكيف يعين ابو بكر اصحاب رسول الله صلعم وهو ذلك اليوم شيخ المهاجرين وبالجملة
الاصابة بالعين انما يكون من رذالة الطبع وضيق العين الحاصل من خبث ورذالة الطبع وكان ابو بكر كذلك لانه مع كونه تيميا من ارذل طوائف
قريش كما اشرنا اليه سابقا كان في الجاهلية معلما للصبيان وفي الاسلام كرباسا خياطا وكان ابوه صيادا للقماري والدباسي وبعد ما صار
امره ولم يكن يفي ولده ابو بكر على قوته كان يأخذ الاجرة من عبد الله بن جدعان احد رؤساء مكة على ان ينادي الاضياف الى مائدته
ولهذا روي انه لما وصل خبر خلافة ابي بكر الى ابيه ابي قحافة استبعد ذلك وقال اللهم لا واضع لما رفعت ولا رافع لما وضعت واما ما
ذكره من ان عتبة بن ابي لهب دعا عليه رسول الله صلعم ان يسلط الله عليه كلبا آه فهو شيء رواه القاضي عياض المالكي في باب استجابة دعائه
من كتاب الشفاء مرسلا وليس بمذكور في صحاح القوم وقد صرح ابن عبد البر بخلافه في كتاب الاستيعاب موافقا لما في هذا الكتاب حيث
قال في ترجمة عتبة ان عتبة ابن ابي لهب واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم القرشي الهاشمي اسلم هو واخوه معتب يوم الفتح
وكانا قد هربا فبعث العباس فيهما فاتى بهما فاسلما فسر رسول الله صلعم باسلامهما ودعا لهما وشهدا معه حنينا والطائف ولم يخرجا من مكة
ولم ياتيا المدينة ولهما عقب عند اهل النسب انتهى وقال في ترجمة معتب معتب بن ابي لهب عبد المطلب بن هاشم القرشي له صحبة اسلم عام
الفتح وشهد حنينا مسلما مع رسول الله صلعم هو واخوه عتبة وفقئت عينه يوم حنين واسم ابي لهب عبد العزى بن عبد المطلب بن هاشم
وام معتب هذا ام جميل بنت حرب بن امية وهي حمالة الحطب امرأة ابي لهب انتهى واما ما ذكره من تحقيق قصة سورة براءة قبل هذا فقد سبق
منا بطلان حقيقته وانه في عداد الشئونات وهي من نسج العنكبوت واما مجرد حسن ظنه بابي بكر وتعبيره عنه بشيخ المهاجرين وامين رسول
رب العالمين فلا يسمن ولا يغني من جوع معلم الملكوت قد طرد عن قدس ساحة الله وبلعم صاحب موسى قد زل قدمه بعد الثبوت
فما ظنك بمعلم الصبيان من صحب النبي لاغراض دنيوية سبق لها البنات والبنات والله المستعان قال المصنف رفع الله درجته القسم الثالث
في الفضائل الخارجية وهي مطالب الاول في نسبه لم يلحق احد امير المؤمنين ع في شرف النسب قال نحن اهل بيت لا يقاس بنا احد
قال الجاحظ وهو اعظم الناس عداوة لامير المؤمنين ع صدق علي في قوله نحن اهل البيت لا يقاس بنا احد كيف يقاس بقوم منهم رسول الله

عليه

والاطائب علي وفاطمة والسبطان الحسن والحسين والشهيد اسد الله حمزة وذو الجناحين جعفر وسيد الوادي عبد المطلب وساقي الحجيج عباس وحلم البطحا والنجدة والخير فيهم والانصار من نصرهم والمهاجرين من هاجر اليهم ومعهم والصديق من صدقهم والفاروق من فارق بين الحق والباطل فيهم والحواري حواريهم

وذو الشهادتين لانه شهد لهم ولا خير الا فيهم ولهم ومنهم ومعهم وابان رسول الله صلى الله عليه وآله اهل بيته بقوله اني تارك فيكم الخليفتين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ولو كانوا كغيرهم لما قال عمر لما طلب مصاهرة علي عليه السلام اني سمعت رسول الله يقول كل سبب منقطع يوم القيمة الا سببي ونسبي فاما علي عليه السلام فلو اوردنا لايامه الشريفة ومقاماته الكريمة ومناقبه السنية لافنينا في ذلك الطوامير لطول العرق صحيح والمنشأ كريم والشأن عظيم والعمل جسيم والعلم كثير والبيان عجيب واللسان خطيب والصدر رحيب واخلاقه وفق اعراقه وحديثه يشهد لقديمه هذا قول عدوه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من كلام الجاحظ صحيح لا شك فيه وفضائل امير المؤمنين اكثر من ان يحصى ولو اني تصديت لبعضها لا غرقت فيها الطوامير واما ما ذكر ان الجاحظ كان من اعدائه فهو الكذب لان محبة السلف لا تحتم الا من دون فضائلهم ولكن هذا المحبة ان يشتبه بالطبع وكل من ذكر فضائل احد من السلف فنحن نستدل من ذلك لذكر علي ونور محبته اياه وقد ذكر الجاحظ امير المؤمنين بالمناقب المنقول وكذا ذكر في غير هذا من رسائله فكيف يحكم بانه عدو لامير المؤمنين وهذا يصح على راي الروافض فان الروافض لا يحكمون بالمحبة الا بذكر مثالب الغير فعندهم محب علي من كان مبغض الصحابة وبهذا المعنى يمكن ان يكون الجاحظ عدوا انتهى واقول

قد علم عداوة الجاحظ من كلماته الاخر ومن بعض عقائده الدالة على ان ما صدر عنه من قبيل ما اشار اليه تعالى بقوله يقولون بالسنتهم ما ليس في قلوبهم وبقوله ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وان ما صدر عن الجاحظ مما يدل على عداوته لامير المؤمنين ومخالفته لاجماع المسلمين انه اظهر في سنة عشر ومأتين من الهجرة القول بان الامامة بالميراث وان وارث النبي صلى الله عليه وآله هو عمه العباس دون علي عليه السلام وكان ذلك منه تقربا الى الخليفة المأمون العباسي فباع دينه بدنياه ونظيره ان ابن معوية كان يصف علي عليه السلام عند خواص اصحابه ويحاربه ويأمر بسبه على رؤس المنابر والشيطان يسبح الله ويقدسه بل يزعم في دعوى اخلاصه ان سجدة آدم عليه السلام شرك مع الله وبعض المخالفة الامر بها عدو الله ملعونا مطرودا وبهذا يعلم بطلان ما استدل الملذكور على المحبة ويفهم انه لم يذق طعم المحبة وبالجملة قد علم ان الجاحظ وهو ابو عثمن عمرو بن بحر كان عثمانيا مروانيا ومع هذا قد اعترف بفضل بني هاشم واهل بيت النبي صلى الله عليه وآله ونقد بهم وفضل علي عليه السلام ونقلتم في بعض رسائله فان كان هذا من مذهبه فذلك الا فقد انطقه الله بالحق واجرى لسانه بالصدق لما يكون حجة عليه في الدنيا والاخرة ونطق بما لو اعتقد غيره لكان خصمه في محشره فان الله تعالى عند لسان كل قائل فليتظر قائل بما يقول واصعب الامور واشقها ان يذكر الانسان شيئا يستحق به الجنة ثم يكون ذلك موجبا لدخوله النار نعوذ بالله من ذلك واما ما ذكره من ان الروافض لا يحكمون بمحبة علي عليه السلام الا بذكر مثالب الغير فان اراد الغير مطلقا فكذبه ظاهر وان اراد الغير الماين المعاند له عليه السلام فمسلم وهذا ليس مما ينكره العقل السليم والطبع المستقيم فلا يجتمع ما وجب علينا من مودة ذوي القربى مع محبة من غصب حقهم ونازع مستحقهم وحمل الناس على اكتافهم كما سبقت الاشارة اليه مرارا وقد اشار اليه ابن الشيخ العارف محي الدين الاعرابي في فتوحاته المكية وقد بلغنا ان رجلا قال لامير المؤمنين عليه السلام انا احبك واتولى عثمن فقال له الان فانت اعور فاما ان تعمى واما ان تبصر ولعمري ما ودك من تولى ضدك ولا احبك من صوغ عاصيك ولا اكرمك مكرم من ضيمك ولا عظمك معظم من ظلمك ولا اطاع الله فيك مفضل الظالم لك

ولا اشك انك مضلا هو الباب انها فاضح والمنار واضح ولنعم ما قيل شعر تود عدوي ثم تزعم انني صديقك ان الراي عنك لعازب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثاني في زوجته واولاده كانت فاطمة عليها السلام سيدة نساء العالمين زوجته قال ابن عباس لما زفت فاطمة عليها السلام كان قدامها جبرئيل وعن يمينها ميكائيل وعن يسارها سبعون الف ملك من ورائها يسبحون الله ويقدسونه حتى طلع الفجر فنظرتها العامة كيف يروي الجمهور هذه الروايات ويظلمونها ويأخذون حقها ويكسرون ضلعها ويجهضون ولدها من بطنها فليحذر المقلد من اتباع هؤلاء فانا اخذوا الامة بها قطعا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من فضائل فاطمة عليها السلام معلوم محقق ثابت وما ذكر ان الجمهور يروون فضائلها ويظلمونها فكلام باطل قطعا لانه على تقدير صحة الظلم عليها فان الظالمين عليها كانوا جماعة غير الراوين لفضائلها فكلامه غير مربوط ولا معقول كاكثر كلامه في هذا الكتاب انتهى واقول ليس مقصود المصنف ان من روى في هذا الفضل من الرواة الواحدة حتى يقال ان راويه هو ابن عباس وهو ليس بظالم لفاطمة عليها السلام بل المراد ما يدعي سابقا ولاحقا من ان الظالمين لها الاخذين حقها ولهذا قال كيف يروي الجمهور هذه الروايات بصيغة الجمع فظهر ان كلام المصنف على كمال الربط وان هذا الشقي بالتعنت في الخبط على ان الظالمين لها وقع في زفاف فاطمة عليها السلام من الكرامة التي رواها ابن عباس فقد شاهدها جمع من الصحابة سيما الذين هم اخص المجالس للنبي صلى الله عليه وآله فاتحد الراوي والظالم الغافل فافهم هذا ومما ينبغي ان نعلم ههنا ان المصنف قدس سره قد بكسر ضلعها واجهاضهم ولدها من بطنها اشارة الى ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من انه قال ان عمر ضرب بطن فاطمة عليها السلام حتى القت المحسن من بطنها وكان يصيح احرقوا الدار بمن فيها وما كان فيها غير علي وفاطمة والحسن والحسين انتهى قال المصنف رفع الله درجته وكان سبطاه الحسن والحسين اشرف الناس بعده ذكر اخطب خوارزم باسناده الى ابن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وعن البراء بن عازب قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله حاملا الحسن وهو يقول اللهم اني احبه فاحبه قال ابو هريرة رأيت النبي صلى الله عليه وآله يمص لعاب الحسن والحسين كما يمص الرجل التمرة وعن اسامة بن زيد قال طرقت رسول الله [illegible]

نجيب

خصيمه

ان اخذ كلام

زيادة م

ما هذا الذي أنت مشتمل عليه فإذا هو حسن وحسين على كتفيه فقال هذان ابناي وابنا ابنتي اللهم إنك تعلم أني أحبهما فأحبهما ثلث مرات وعن جابر
قال دخلت على النبي وعلى ظهره الحسن والحسين وهو يقول نعم الجمل جملكما ونعم العدلان أنتما وذكر صاحب كفاية الطالب وغاية السؤول الحنبلي
بإسناده إلى ابن عباس قال كنت عند النبي وعلى فخذه الأيسر ابنه إبرهيم وعلى فخذه الأيمن الحسين وهو يقبل هذا تارة وذا أخرى إذ هبط جبرئيل
فقال يا محمد إن الله تعالى يقرء عليك السلم وهو يقول لست أجمعهما لك فافد أحدهما بصاحبه فنظر إلى ابنه إبرهيم وبكى ونظر إلى الحسين وبكى ثم قال
إبرهيم أمه أمة ومتى مات لم يحزن عليه غيري وأم الحسين فاطمة وأبوه علي ابن عمي لحمي ودمي ومتى مات حزنت عليه ابنتي وحزن ابن عمي وحزنت
أنا وأوثر حزني على حزنهما يقبض إبرهيم فقد فديت الحسين به فقبض إبرهيم بعد ثلث وكان النبي إذا رأى الحسين مقبلا قبله وضمه إلى صدره
ورشف ثناياه وقال فديت من فديته بابني إبرهيم وفي صحيح مسلم قوله فما بكت عليهم السماء والأرض قال لما قتل الحسين بكت السماء وبكاؤها
حمرتها وفي مسند أحمد بن حنبل أن من دمعت عيناه لمقتل الحسين دمعة أو قطرت قطرة بوأه الله عز وجل الجنة وفي تفسير الثعلبي بإسناده قال مطرنا دما
أيام قتل الحسين وكان مولانا زين العابدين علي بن الحسين أعبد أهل زمانه وأزهدهم يحج ماشيا والمحامل تساق معه وولده الباقر عليه السلم
رسول الله قال لجابر إنك تدرك ولدي محمد الباقر أمره يبقر العلم بقرا فإذا رأيته فاقرئه مني السلم والصادق أعلم أهل زمانه وأزهدهم وكان يخبر
بالغيب ولا أخبر بشيء إلا وقع فلهذا سموه الصادق وكان الكاظم ولده أزهد أهل زمانه وأعلمهم وكذا ولده الرضا والجواد والهادي
والعسكري والمهدي عليهم أفضل الصلوة والسلم فهؤلاء الأئمة الاثنا عشر لم يسبقهم سابق ولا يلحقهم لاحق اشتهر زهدهم وفضلهم بين المخالف
والموالف وأقر لهم بالعلم ولم يؤخذ عليهم شيء البتة كما أخذ على غيرهم فلينظر العاقل بعين البصيرة هل يستوي هؤلاء الزهاد المعصومون العلماء إلى
من يأتي المحارم ولا يفعل الطاعات انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من فضائل فاطمة صلوات الله على أبيها وعليها وعلى سائر آل محمد والسلم
أمر لا ينكر فإن الإنكار على البحر برحمته وعلى البر بسعته وعلى الشمس بنورها وعلى الأنوار بظهورها وعلى السحاب بجوده وعلى الملك بسجوده إنكار لا
يزيد المنكر إلا الاستهزاء به ومن هو يقدر على أن ينكر على جماعة هم أهل السداد وخزان معدن النبوة وحفاظ آداب الفتوة صلوات الله وسلامه عليهم
ونعم ما قلت فيهم منظوما نظم سلام على المصطفى المجتبى سلام على السيد المرتضى سلام على ستنا فاطمة من اختارها الله خير النسا
سلام من المسك أنفاسه على الحسن الألمعي الرضا سلام على الأورعي الحسين شهيد ترى جسمه كربلا سلام على سيد العابدين علي بن الحسين
المجتبى سلام على الباقر المهتدي سلام على الصادق المقتدي سلام على الكاظم الممتحن رضي السجايا إمام التقى سلام على الثامن المؤتمن
علي الرضا سيد الأصفيا سلام على المتقي التقي محمد الطيب المرتجى سلام على الأريحي النقي علي المكرم هادي الورى سلام على السيد
العسكري إمام يجهز جيش الصفا سلام على القائم المنتظر أبي القاسم الغرم نور الهدى سيطلع كالشمس في غاسق ينجيه من سيفه
المنتضى ترى يملأ الأرض من عدله كما ملئت جور أهل الهوى سلام عليه وآبائه وأنصاره ما تدوم السما وأقول ونعم ما قال
فيهم من حيث اشتماله على أسمائهم والأفضل رخاوة وبرودة يفهم منه أنه قد تكلف به على نفسه وأنه أول مدحهم الذي تصدى لخفا
منصبه عن آثاره لكن ذلك من رجحان حاله وقلنا انتشا قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في محبته قال رسول الله في مسند
أحمد بن حنبل وقد أخذ بيد حسن وحسين من أحبني وأحب هذين وأحب أباهما وأمهما كان معي في درجتي يوم القيمة وعن حذيفة قال قال
رسول الله من أحب أن يتمسك بقصبة الياقوت التي خلقها الله تعالى بيده ثم قال لها كوني فكانت فليتول علي بن أبي طالب من بعدي وقال رسول الله لو اجتمع
الناس على حب علي بن أبي طالب لما خلق الله النار وقال حب علي حسنة لا تضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة وقال رجل لسلمان ما أشد
حبك لعلي قال سمعت رسول الله يقول من أحب عليا فقد أحبني ومن أبغض عليا فقد أبغضني ومن المناقب لخطيب خوارزم عن ابن عمر قال قال رسول الله
من أحب عليا قبل الله منه صلوته وصيامه وقيامه واستجاب دعائه ألا ومن أحب عليا أعطاه الله بكل عرق في بدنه مدينة في الجنة ألا ومن أحب
آل محمد أمن من الحساب والميزان والصراط ألا ومن مات على حب آل محمد فأنا كفيله بالجنة مع الأنبياء ألا ومن أبغض آل محمد جاء يوم القيمة مكتوب
بين عينيه آيس من رحمة الله والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى وبأن القرآن دال عليه قال الله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة
في القربى جعل مودة علي وآله ع أجر الرسالة رسول الله وفي الجمع بين الصحاح الستة عن ابن عباس قال قال رسول الله أحبوا الله تعالى لما يغذوكم به من
نعمه وأحبوني لحب الله تعالى وأحبوا أهل بيتي لحبي وفي مناقب الخوارزمي عن أبي ذر قال قال رسول الله من ناصب عليا الخلافة بعدي فهو كافر
وقد حارب الله تعالى ورسوله ومنه عن معوية بن حيدة القشيري قال سمعت النبي يقول لعلي ع لا يبالي من مات وهو يبغضك مات يهوديا أو نصرانيا
ومنه عن أنس بن مالك قال قال رسول الله لعلي يا علي كذب من زعم أنه يبغضك ويحبني وعن أبي هريرة قال نظر النبي إلى علي وحسن وحسين وفاطمة
فقال أنا حرب لمن حاربكم وسلم لمن سالمكم ومنه عن ابن عباس قال قال النبي لعلي أنت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة من أحبك فقد أحبني ومن
أحبني أحبه الله عز وجل وعدوك عدوي وعدوي عدو الله وويل لمن يبغضك انتهى وقال الناصب خفضه الله أقول ما ذكر في هذا المطلب من
وجوب محبة أهل بيت النبي سيما علي بن أبي طالب فهو أمر لا منازع فيه والأخبار والآثار والدلائل على هذا المقصد عند أهل السنة والجماعة
كثيرة ولكن ذكر في هذا المطلب أخبارا منكرة موضوعة ظاهر عليها آثار الوضع والنكرة والمجهولية ولكن ما يتعلق بذكر الفضائل لا يتعرض

لكونه موضوعاً او مجهولاً لان ذكر الفضائل مقصوده ولا يتعلق بالمذهب لا يتوجه اليه رد واما ما ذكره من مناقب الخوارزمي نقلاً عن الجزري انه
قال من ناصب علياً الخلافة بعدي فهو كافر فهذا حديث موضوع منكر لا يرتضيه العلماء واكثر ما ذكره من كتاب مناقب الخوارزمي فكذلك وهذا
الخوارزمي رجل كان شيعي مجهول لا يعرف بحال ولا يعده العلماء من اهل العلم بل لا يعرفه احد ولا يعتد بروايته واخباره انتهى واقول اما ما ذكره من
ان المص ذكر في هذا المطلب اخباراً منكرة موضوعة آه مردود بان من جملة الاخبار التي ظن الناصب فيها الوضع والنكر فيها الحديث الذي ذكره العلامة عليه الرحمة
عن النبي ص بقوله لو اجتمع الناس على حب علي بن ابيطالب لم يخلق الله النار وهذا الناصب لم يتعرض له بخصوصه لما رأى ان صاحب كشف الغمة قد تصدى
لانكاره بدفع ما يتوهمه امثال الناصبي القدح فيه ولقد اجاد في اثبات حجته قال اقول لما وقف على هذا الحديث بعض من يميل الى العناد طبعه ويتسع
في الخلاف والتعصب ذرعه فيرد عليه منه ما يمنعه عن ذرعه فيجحده حتى عند ما يعنيه رفعه ويسارع الى القدح في راويه ومعتقده وينكر
على ناقله بلسانه وقلبه ويده وهو لا يعلم انه انما اصدر من طبيعة لؤم قبل ولا من جهة تصوره السقيم ووجهه تبيينه ان محبة علي ع فرع محبة النبي ص
لتصديقه في جميع ما جاء به النبي ص وتصديقه فرع على معرفة الله تعالى ووحدانيته والعمل باوامره والاجتناب عن نواهيه والاخذ بكتابه وسنة نبيه ص
ومن المعلوم ان الناس كافة لو خلقوا على هذه الفطرة لم يخلق الله النار وكيف يحب علياً من خالف مذهبه في علمه وحلمه وزهده وورعه وصلوته
وصيامه ومسارعته الى طاعات الله واقدامه والاخذ بكتاب الله في تحليل حلال الله وتحريم حرامه ومجاهدته في ذات الله شارعاً لرمحه شاهراً لحسامه
وقناعته بخشونة ملبسه وجشوبة ماكله وانتصابه في محرابه بقطع الليل بصالح عمله وهذه الاوصاف لا تستطيعه غيره من انبيائها وملكها قال اعني ابو ربيع
واجبهما وقد وصف شيعته فقال انهم خمص البطون من الطوى عمش العيون من البكاء انتهى واما حكمه بجهالة الخوارزمي فمردود بان الخوارزمي رجل فاضل
معروف مشهور ومن جملة من يعرفه ابن حجر المتأخر الذي روى عنه في كتابه الموسوم بالصواعق المحرقة وكنيته ابو بكر وقد اشتهر به وكان اخطب الخطباء
في دياره ويعلم من كنيته الشريفة انه من اهل خوارزم لا من شيعة سبزوار وقم وكاشان فلا وجه لانكار معرفته والشك في كونه من اهل السنة فان مثل
هذا الحديث مما اجراه الله تعالى على لسانه لاظهار الحق ولو طعن في الحديث بوقوع ابي ذر الشيعي الخالص من اصحاب علي ع في سلسلة اسناده لكان اولى من القدح
في ابي بكر المذكور واما ما ذكره من انه موضوع فلا يسمع منه لما مر من الاتفاق على ان الطعن الاجمالي لا يسمع عن ائمة الحديث فضلاً عن مثل هذا الفضولي الجاهل
بالحديث وبكل شيء وما ذكره من انه منكر مردود بان هذا لا يقدح في صحة الحديث فان كثيراً من الاحاديث الصحيحة عند الجمهور لم يرو الا من طريق واحد
كحديث نحن معاشر الانبياء لا نورث فان راويها ابو بكر فقط كما لا يخفى واما ما ذكره من انه لا يرتضيه العلماء فمع ما فيه من ظهور ان علماء الاشاعرة انما هم لاجل
اصلاح حال الخلفاء الثلثة مردود بانه ان اراد به علماء الفريقين فبطلانه ظاهر وان اراد به جماعة من علماء اهل السنة فقولهم ورد لهم في مقام الخلاف سواء
بل الحديث الذي ذكره واحد من اهل السنة ووافق في صحته علماء الشيعة يكون من المتفق عليه بين اهل الاسلام وقدح بعض اهل السنة فيه خصوصاً [illegible]
الذين التزموا الحكم بوضع كل ما يخالف غرضهم وان كان الراوي منهم غير مسموع والوجه لعل الجماعة الذين لم يرتضوا بمضمون الحديث المذكور لمخالفته
لما ذهبوا اليه من ان الامامة من الفروع او اشتبه عليهم الخلاف عبارة انهم لكن ما ذهبوا اليه فاسد مردود بما صح عنه ص من قوله من مات ولم يعرف امام زمانه
مات ميتة جاهلية فان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات على الجهالة لا يموت كافراً وقد مر الكلام فيه مفصلاً فتذكر قال المص رفع الله درجته المطلب الرابع
في انه صاحب الحوض واللواء والصراط والاذن روى الخوارزمي عن ابن عباس قال قال رسول الله ص علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز
من علي بن ابي طالب وعنه قال قال رسول الله اذا كان يوم القيمة امر الله تعالى جبرئيل ان يجلس على باب الجنة فلا يدخلها الا من معه براءة من علي بن ابيطالب ع
وعن جابر بن سمرة قال قيل يا رسول الله من صاحب لوائك في الاخرة قال صاحب لوائي في الاخرة صاحب لوائي في الدنيا علي بن ابيطالب وعن عبد الله انه قال
قال رسول الله ص اذا كان يوم القيمة ونصب الصراط على شفير جهنم لم يجز عليه الا من معه كتاب بولاية علي بن ابيطالب ع والاخبار في ذلك اكثر من ان تحصى
فلينظر العاقل اذا كانت مثل هذه الاخبار واضعافها اضعافاً مضاعفة يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والامامية موافقة لهم ثم يتركونها
فلم يجوز تقليدهم ومع ذلك فلم ينقلوا عن ائمة الشيعة منقصة ولا رذيلة ولا معصية البتة والتجاوا في التقليد الى قوم رووا عنهم كل رذيلة ولبسوهم
المخالفة الشرعية في قضايا كثيرة ولنذكر ههنا بعضها في مطالب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من ضروريات الدين ان النبي ص صاحب الحوض المورود
والشفاعة العظمى والمقام المحمود يوم القيمة واما ان علياً صاحب الحوض فهذا من مخترعات الشيعة ولم يرد به نقل صحيح وهذا الرجل الذي نقل كل
مطالبه من كتب اصحابنا لم لم ينقل هذا منهم وذلك لانه لم يصح فيه نقل عندنا ولكن ما ذكره لما كان من الفضائل والمناقب لعلي بن ابيطالب
فنحن لا ننكره لان كل ما نقل من فضائله وفضائل اهل بيت النبي ص مما لم يكن منسوباً الى الطعن في افاضل الصحابة نتسلمه ونوافقه فيه لان فضائلهم لا
تحصى ولا ينكره الا منكر نور الشمس والقمر واما ما ذكره ان امثال هذه الاخبار يرويها السنة وهي في صحاح الاخبار عندهم والامامية موافقة لهم ثم
يتركونها فلم يجوز تقليدهم فان اهل السنة يعملون بكل حديث وخبر صح عندهم بشرائطها ولكن كما صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل علي بن ابيطالب
واهل بيت رسول الله كذلك صح عندهم الاحاديث الدالة على فضائل الخلفاء الراشدين فهم يجمعون بين الاحاديث الصحاح وينزلون كلاً منزلته الذي
انزله الله ولا ينقصون احداً ممن صح فيه هذا الحديث والشيعة ينقلون الاحاديث من كتب اصحابنا مما يتعلق بفضائل اهل البيت ويسكتون عن فضائل
الخلفاء واكابر الصحابة لمنتسبهم الطعن والقدح وهذا غاية الخيانة في الدين ويتحسب الفطن من ان رجلاً ذكر بعض كلام احد مما يتعلق بشيء ونزك المعتبر

الاخرى بما يتعلق بعين ذلك الشي ليتمشى به مذهبه ومعتقده ونعوذ بالله من هذه العقائد الفاسدة ثم ما ذكره ان اهل السنة لم ينقلوا عن زيد بن محمد ائمة الشيعة منقصة ولا ردية ولا معصية البتة فجوابه ان نقول ايها الجاهل الضال العاصي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثنى عشر انتمى انتم اهل السنة والجماعة ايها الجاهل الضال العامي الشيعة ينسبون انفسهم الى الائمة الاثنى عشر ترى ائمة اهل السنة يقدحون في اهل بيت النبوة والولاية ازهم يا اعمى القلب انهم يفترون مثلك ومثل اضرابك على الائمة ويفترون المطاعن والمثالب بما لم يصح به خبر بل ظاهر عليه اثار الوضع والبطلان كظهور البدر ليلة الاضحيان ثم ما ذكر انهم التجأوا الى التقليد الى قوم رووا عنهم كل ذلك وتسبوهم الى مخالفة الشريعة فجوابه انهم لم يرووا ما تقولونه من ذلك اصلا بل هو يفتري الكذب عليهم ومن ههنا يريد ان يشرع في مطاعن الخلفاء ويبدأ بابي بكر الصديق ونحن نقول انه لا يروي شيئا نعتد به الا من صحاحنا وها نحن نشرع في مطاعن ابي بكر الصديق نذكرها ثم نبين فضائله المذكورة في صحاحنا وصحاحنا الكتب الستة التي اشتهر عند اهل السنة انها من موضوع اليهود كان يريد تخريب بناء الاسلام فعملها وجعلها ودفعها عند الامام جعفر الصادق فلما توهم الناس حسب انه من كلامه والله اعلم بحقيقة هذا الكلام وهذا من المشهورات ومع هذا لا ثقة لاهل السنة بالمشهورات بل لا بد من الاسناد الصحيح حتى يقع الرواية واما صحاحنا فقد اتفق العلماء ان كل ما عد من الصحاح سوى التعليقات في الصحاح الستة لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم او من فعله وتقريره لم يقع الطلاق ولم يحنث وها نحن نشرع في بعض فضائل الصديق لاظهار الحق الحقيق بالتحقيق فنقول اول خلفاء الاسلام ابو بكر عبد الله بن ابي قحافة من اولاد تيم بن مرة ونسبه يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم في مرة كان له ولدان تيم وكلاب لكلاب هو ابو قصي والقصي جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وتيم هو جد ابي بكر الصديق وكان ابو بكر الصديق قبل البعثة من اكابر قريش واشرافها وصناديدها وكان قاضيا حاكما بينهم وكان صاحب اموال كثيرة حتى اتفق جميع ارباب التواريخ انه لم يبلغ مال قريش مبلغ مال ابي بكر وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصاحبه ويحبه ويجالسه في كل الاوقات وكان يحب رسول الله محبة شديدة لا يفارقه ليلا ونهارا وكان يعين رسول الله صلى الله عليه وسلم بماله وانفسه فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يظهر من نبوته في اول الامر على احد فذكر لابي بكر فصدقه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما دعوت احدا الى الاسلام الا ظهر تردد ما خلا ابي بكر كما قال فاخذ ابو بكر يدعو الناس الى رسول الله فاول ذلك اليوم الذي اسلم اتى بخمسة من اشراف قبايل قريش مما كانوا يصاحبونه في مكة وهم عثمان بن عفان من عظماء بني امية وسعد بن ابي وقاص من اشراف بني زهرة وطلحة بن عبيد الله من اشراف تيم والزبير بن العوام من اشراف بني اسد عبد العزى وغيرهم من الاشراف فبايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على الاسلام ثم اخذ في الدعوة ولا يقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على امر الا بمشاورته وهو يدعو الناس وكان عاقلا لبيبا مدبرا مقبول القول وكان يبذل ماله في اعانة المسلمين وفي تشهير الاسلام وروي في الصحيحين ان رسول الله قال ان امن الناس علي في صحبته وماله ابو بكر ولو كنت متخذا خليلا من امتي لاتخذت ابا بكر ولكن اخوة الاسلام ومودته لا تبقين في المسجد خوخة الا خوخة ابي بكر وفيهما عن عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ولكنه اخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلا وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لاحد عندنا يد الا وقد كافيناه ما خلا ابا بكر فان له عندنا يدا يكافيه الله يوم القيمة وما نفعني مال احد قط ما نفعني مال ابي بكر ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا الا وان صاحبكم خليل الله ثم لما اخذ الكفار في ايذاء المسلمين وتعذيبهم قام ابو بكر باعباء اذية القريش واعانة المعذبين والذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بما هو مشهور معلوم لا يحتاج الى بيان وكان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال بن ابي رباح وفدى غيره من الصحابة وابلى بلاء حسنا لا يكون فوقها مرتبة حتى جاء وقت الهجرة فصاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغار وانزل الله تعالى فيه ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن واثنى الله عليه في كتابه العزيز في مواضع عديدة مما يطول ذكرها ولولا ان الكتاب غير موضوع لذكر التفاصيل لفضائله لاملأنا منه في عشر مجلدات ثم بعد الهجرة اقام يحفظ الدين والجهاد ولم يقدر احد من الشيعة ان يدعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غزا غزوة وتخلف عنه ابو بكر حتى توفي واجماع الامة على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقدمه على اصحابه ويفضله عليهم وهو لم يفارق رسول الله صلى الله عليه وسلم قط في غزاة ولا سفر ولا في غزوة ومن ادعى خلاف ذلك فهو مفتر كذاب مخالف للضرورة وانا لنذكر في صحيح البخاري عن محمد بن الحنفية قال قلت لابي اي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين انظروا يا معاشر العقلاء ان امير المؤمنين علي هكذا يذكر الخلفاء ثم جاء ابن المطهر الاعرابي البوال على عقبيه ويضعهم في باب المطاعن قاتله الله من رجل سوء بطال واخرج عن عبد الله بن عمر قال كنا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان ثم نترك اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا نفاضل بينهم وفي رواية كنا نحن نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وفي الصحاح عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لابي بكر انت صاحبي في الغار وصاحبي في الحوض وفيهما عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اول من ينشق عنه الارض ثم ابو بكر ثم عمر ثم ياتي اهل البقيع فيحشرون معي ثم انتظر اهل مكة حتى يحشر بين الحرمين وفي الصحاح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتاني جبريل فاخذ بيدي فاراني باب الجنة الذي يدخل منه امتي فقال ابو بكر يا رسول الله وددت اني كنت معك حتى انظر اليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اما انك يا ابا بكر اول من يدخل الجنة من امتي والاحاديث في هذا اكثر من ان يحصى ثم لما قرب وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم جعله في مرضه اماما للناس ليكون دليلا على الخلافة وهذا كالمتواتر عند المسلمين ولا يتردد احد في ان ابا بكر في ايام مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يؤم الناس وفي الصحاح عن عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في مرضه ادعي لي ابا بكر اباك واخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انا اولى ويابى الله

لم يذكر بدله مرسة في جامع الاصول

فهو المؤمنون الا ابا بكر وفي الصحاح عن جبير بن مطعم قال اتت النبي ص امرأة فكلمته في شيء فامرها ان ترجع اليه قالت يا رسول الله ارأيت ان جئت ولم اجدك
كانها تريد الموت قال ان لم تجديني فأتي ابا بكر والاخبار الدالة على الاشارة بخلافته كثيرة وهي تعارض الاخبار الدالة على خلافة علي كرم الله وجهه
فضل اليد ودليل تام على صحة خلافته ثم ان الرجل السوء كمثل هذا الرجل المطاعن لعن الله كل من تخالف طاعة ولكن حين بلغت باب المطاعن اعرضت عن الجواب
عنه كشحا ولا اذكر منها شيئا الا انها يؤلم خاطر المؤمن ويفرح بها المنافق الفاسد الدين لان من المعلوم ان الذي قام في خلافة هؤلاء الخلفاء
الراشدين ولما سمع المنافقون ان هؤلاء مطعونون فرح بان الدين المحمدي لا اعتداد به لان هؤلاء المطعونين حاشا هم كانوا مؤسسي هذا الدين
وهذه ثلمة عظيمة في الاسلام وتقوية كاملة للكفر اقدم به الروافض لا افلحوا ولكن داخلوا في اول هذا الباب لم اجاوبه فظن الناس ان
ما اوردوه من الاباطيل كان كلاما متينا وفضلا صحيحا لا يقدر على مجاوبته فعزمت ان اجري على وفق ما جرت في هذا الكتاب من ذكر كلامه
والرد عليه والله الموفق **واقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان ما ذكره المص من رواية الحوض قد رواها الخوارزمي وهو من حفاظ
اهل السنة كما مر بيانها ورواها ابن حجر في صواعقه عن احمد قال قال النبي ص اعطيت في علي خمسا هن احب الي من الدنيا وما فيها اما واحدة فهو
بين يدي الله حتى يفرغ من الحساب **واما الثانية** فلواء الحمد بيده آدم ومن ولده تحته **واما الثالثة** فواقف على حوضي يسقي من عرف
من امتي الحديث انتهى وانما لم نذكر الاثنين الاخيرين لما فيهما من التعرض بخلافة الثلاثة فظهر ان ما ذكره المص ليس من مخترعات الشيعة كما ظنه
الناصبي بل قد ساعد على ذلك من مشاهير اهل السنة عمر بن محمد الخضر الملا مؤلف كتاب وسيلة المتعبدين الى متابعة سيد المرسلين في سير النبي ص
في المجلد الخامس في فضل الصحابة حيث روى في جملة حديث خاطب النبي ص به عليا انت في آل النبي وانك على الحوض خليفتي وممن ساعدهم على
صحته ابن المغازلي الشافعي في المناقب برفعه بسنده الى مجاهد قال قال رسول الله ص علي يوم القيمة على الحوض لا يدخل الجنة الا من جاء بجواز من علي
ابن ابي طالب على ان امام هذا الشقي وشافعيه قد اعترف بذلك في شان علي ع في شعره المشهور ويا عجبا رب هب لي من لعبيته سؤلي واعف
عني بحق الرسول واسقني شربة بكف علي سيد الاولياء زوج بتول وقال العلامة الدواني في مدحته مرتجلا حبك [illegible] ساقي كوثر كشتي
وساغر [illegible] كشتي لا اظمأ اصلا ابدا شاربها [illegible] وقال المولوي المعنوي قدس سره در شرح
خويش [illegible] **وثانيا** فلان ما ارتكبه
اهل السنة من اشتراط الشرائط انما كان بعد فشو الكذب واشتداد الوثاب بدين متفقهة منهم مثالب الثلاثة في الكتب والاوراق ونشرها في
الآفاق فلا يعالج بذلك ان ساعدهم طبيب حاذق وانما الجاهم الى احداث تلك الشروط الفاسدة ضيق الخناق واخراج الشيعة بالارغام مراق
دفعهم عن الاحداق وما اشبه حالهم في ذلك بحال المريض الذي قد مسه الضر والسقم والنقم طائفة النقم فيضع راسه في كل لحظة الى موضع
سوى ويزعم ان ما تحت راسه خال عن الاستواء فان اصل مطالبي والثلاثة اجوف معتل وهم يزعمون ان الحديث ضعيف مختل والحاصل ان تدوين
اهل السنة للاحاديث الضعيفة وتاليف الكتب المشتملة عليها في فضائل اهل البيت والصحابة المستحقين للتعظيم كما في فضائل سور القرآن الكريم
له وجه لا يخفى على الطبع السليم وكذا تدوين الاحاديث الضعيفة المتعلقة بالاعمال فان له فائدة هي ترجيح بعض الاحاديث الصحيحة المعارضة عليه
بما يناسبه من الاحاديث الضعيفة وايضا يجوز العمل عند الاكثرين في الاعمال بالحديث الضعيف اذا خلا عن معارض واما تدوينهم مرفوعا بعد
احاديث مثالب الصحابة فلا وجه له سوى حملهم بعضها المانع لهم عن طرحها او خروجهم عن دائرة الاسلام كما صرح به المولى العارف مطلب الدين
الشيرازي الشافعي في مكاتيبه المشهورة حيث قال حكم شيعي وخارجي كه شبهه براو مستولي شده يا بر تسبيه در عقايد كه اورا با آباء نسبت داده
صحابه را نابايست گويد وحكم ديگري كه ازاهل سنت خود را داند مگسا بيست چه ايشان در دين و در نقد هيا اهل سنت كالملازمين اند (ثلاثه سوم)
سني كه ايشان را دشمن دارد دين را دشمن ميدارد والا چه مرايداد انتهى **وثالثا** فلان ما نسب الى اصحابه من الجمع بين ما رووه في
فضائل علي ع وبين ما رووه في فضائل الثلاثة غير مطابق لقواعد الاصول لان ما رووه من فضائل علي ع مما اتفق عليه الفريقان وما روي في
فضائل الثلاثة لم يتفق عليه فرقة الشيعة ومع هذا قد عورض ما رواه اهل السنة من احاديث فضائلهم بما رووه ايضا من احاديث مثالبهم و
مطاعنهم فالحق المطابق للاصول ان يقع تعارض احاديث المناقب والمثالب ومن البين ان التعارض يوجب التساقط فيبقى احاديث مناقب علي سالمة عن
المعارض كما اراد الله ورسوله وبهذا اندفع ايضا تشنيع الناصب على الشيعة بانهم يسكتون عما روي في فضائل الخلفاء ووجه الدفع ان الحديث الذي ليس
متفقا عليه بين الفريقين وايضا معارض بما نقله الشيعي عن اهل السنة من احاديث مثالب الصحابة احاديث مناقبهم وحصل التساقط كما ذكرنا كان (غير معتبره)
ذكر تلك المناقب لغوا عبثا ووجب السكوت عنها كما لا يخفى **ورابعا** فلانا نقول في دفع ما ذكره بقوله يجوز ان نقول انها الحامل انها الشقي الغبي
الوجه لما رد الغوي ما نقلته في شان خلفاءكم الذين تعتقدونهم على اهل البيت ع مثالب لا يحصى ومطاعن لا يستقصى كما سيجيء بعض منها في كلام
المص فاي شيء منعكم مثالب اهل البيت لو وجدتم اليه سبيلا وان كان اضعف قيلا واهون دليلا **وخامسا** فلان ما اجاب به بقوله انهم
اي اهل السنة لم يرووا مما يقلدونه رذيلة اصلا الخ مدفوع بان الموعد قريب سيظهر للناظر في باب المطاعن ان ائمتهم قد كذبوا في اثبات مناقبهم ومعايبه
من الصدق نصيب قد ناقض الناصب نفسه بعد ذلك بسطر واحد حيث قال ان المص لا يروي شيئا يعتد به الا من صحاحنا ولنعم ما قيل ان الكذوب لا حافظة له

وأما سادساً فلان قوله ونحن نقول له إنك لا ترى شيئاً يعتد به إلا من صحاحنا ليس فيه اعتراض على المصنف قدس سره لظهور أنه إنما يروي تلك الأحاديث من
صحاح أهل السنة لتقوم حجة عليهم لا لاحتياجه في تصحيح ما اعتقده إلى التشبث بتلك الأحاديث وأما سابعاً فلان ما ذكره من أن صحاحنا ليس كتب الشيعة
التي اشتهر عند أهل السنة أنها من موضوعات اليهود كان يريد تخريب بناء الإسلام الخ إنما هو ناشئ عن غلو أهل نحلته بما ذكره الشيعة من أن أكثر المذكور في
كتب أهل السنة المسماة بالصحاح تسمية للشيء باسم ضده من موضوعات زنادقة الشجرة الملعونة الأموية الفاسدة لمحو آثار النبوة وأهل بيته وهم الذين
خربوا بناء الإسلام وسنوا سب علي عليه السلام على منابر الأيام وقتلوا وسبوا ذرية خير الأنام وهذا كما لا يخفى على أهل الإسلام لا يخفى على اليهود والنصارى
وعبدة الأصنام وإنما الحجة عليكم بنقل ما فيها مما يخالف ... لا اعتقاداً بصحتها بالصحة والأحكام وأما ثامناً فلان ما ذكره من وضع اليهودي
كتابه ووضعه عند الإمام الصادق عليه السلام فهو كذب صريح مخالف لأصول الإمامية فضلاً عن ... فلاحظ كتب أهل الضلال والركون إليهم في شيء
من الأقوال والأعمال عن جابر ... كما صرحوا به في كتبهم المتداولة وإنما يتسنى مثل ذلك لأهل السنة الذين يمشون مع اليهود والنصارى ويحكمون
بطهارتهم ويأكلون ويشربون معهم ومن آنيتهم ويلتمسون من ضلالهم ... على أن ذلك إنما ينفي عصمته لو كان أميناً ... الإمام ...
مقصراً في كونه من الصادق عليه السلام وكل عاقل يسمع بالأئمة الاثني عشر وأهل البيت يعلم أنه لم يكن يخفى عليهم اشتباه حال ذلك الكتاب على الصادق
كيف يمكن الاشتباه على وصيه المعصوم المنصوص بعده وهو موسى الكاظم وما يحكى عن صاحب جامع الأصول في حديث من يجدد مذهب الإمامية في المائة
الثانية كان علي بن موسى الرضا ومن البين الذي لا يجحده إلا الشقي أن العالم الذي يكون مجدده مثل ذلك الإمام المعصوم يكون حقاً البتة
ولعل هذا الشقي المارد أراد بافتراء هذه القصة الانتقام عن الشيعة بما ذكره مشبهة المغربية في شأن شيخ أهل السنة أبي الحسن الأشعري حيث حكوا
أن أبا الحسن المذكور كان نصرانياً ولما أراد تخريب بين الإسلام وتضييع فضائل المسلمين في شأن النبوة جاء بين المسلمين وأظهر الإسلام
فابتدع ما مر من المسائل والأحكام التي تشنع عليها عقلاء الأنام وأما تاسعاً فلان ما ذكره من اتفاق أصحابه وشيوخهم على صحة ما في
صحاحهم من قبيل ... ابن ... في ذلك أن أصح تلك الكتب بعد كتاب الله تعالى عندهم هو الذي جمعه البخاري وقد
عرفت فيما سبق حال كتابه وخيانة صاحبه بما لا مزيد عليه فكيف يجوز أن يسمى كتابه صحيحاً وأما ما نقله عن علمائه من اتفاقهم على أنه لو حلف أحد بالطلاق أن ما في
تلك الكتب صحاح لم يقع الطلاق ولم يحنث فمردود بأن وقوع الطلاق بالحلف مبتدع عندنا عن أحكام الله تعالى ورسوله فهو ساقط في حد الحنث وأيضاً
سنبين أن نكاح أهل السنة باطلة فلا يحصل الحنث بالطلاق أبداً وأما تاسعاً فلان ما ذكره من نسب أبي بكر برسول الله في الأب الثالث
فلا يوجب شرفه وخروج بني تيم عن ما اشتهر من كونهم أرذل طوائف قريش لما علم أن الله تعالى قد ضرب ذلة الرقية والعبودية على بعض أولاد الأنبياء وجعل
أولاد بعضهم أنبياء وملوكاً وأما عاشراً فلان ما ذكره من أن أبا بكر كان قبل البعثة من أكابر قريش وأشرافهم فمما وضع مما اشتهر من أن أبا سفيان
قال لعلي عليه السلام أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي رذل وقول أبي قحافة في شأنه لما سمع أنهم جعلوه خليفة بعد النبي اللهم لا دافع لما رفعت ولا
واضع لما رفعت وقول فاطمة عليها السلام في بعض كلماتها أنه من أعجاز قريش وأذنابها وأنا أقول أنه من ذوي الأذناب وأما الحادي عشر فلان ما ذكره من أنه
كان قاضياً حكماً بينهم بما سوله العاصي ... والأمر المشهور المذكور حول السنة الجمهور ما مر من أنه كان في الإسلام خياطاً وفي الجاهلية معلم الصبيان
وقد قيل كفى المرء نقصاً أن يقال بأنه معلم أطفال وإن كان فاضلاً وأما الثاني عشر فلان ما ذكره من أنه كان صاحب أموال كثيرة الخ فذكره
البكري المصري الشافعي في سيرة جعلت ... أنه لما بلغ النبي سنة ثلث عشرة من الفيل خرج مع عمه أبي طالب إلى الشام أقبل سبعة من الروم
فتلقاهم فاستقبلهم بحيراً ونبههم بأنه رسول من الله تعالى فتابعوه وأوى مع عمه ورده أبو طالب وبعث معه أبو بكر بلالاً ... الأولى أن يقول
أي شيء ... الثاني أبو بكر لم يكن حاضراً ولا كان في حال من يملك ولا ... إلا إلا بعد ذلك بنحو ثلثين عاماً انتهى والعجب دعواهم الانفاق لرجل ...
من كان بالفقر وسوء الحال ومن اطلع على النقل والآثار واشرف على السير والأخبار لم يخف عليه فقر أبي بكر وصعلكته وحاجته ومسكنته وضيق
معيشته وضعف حيلته وأنه كان في الجاهلية معلماً وفي الإسلام خياطاً وكان أبوه سيئ الحال ضعيفاً ... فقر أهله ومعيشته ... الكسب
أكثر عمره من صيد القماري والدباسي ... على عيشه فلما عمي وعجز ابنه عن القيام به التجأ إلى عبد الله بن جدعان من رؤساء مكة فنصبه ينادي
على مائدته كل يوم لإحضار الأضياف وجعل له عوض ذلك ما يقوته من الطعام فمن أين كان لأبي بكر هذا المال ومن حاله وحال أبيه في الفقر و
الإقلال ما ذكرناه وقد كان بنت أسماء كانت تنقل النوى من أرض الزبير التي أقطعه رسول الله صلى الله عليه وآله على رأسها وهي من مني على مقدار فرسخ كما أخرجه البخاري
أيضاً فمن أين لها الصدقة والنفقة التي ذكروها ... أبي بكر للمسلمين بل لا صدقة ولا درهم يحتاج والحاصل أن أبا بكر لو كان ذا مال لرعى صلة الرحم كما
خاله بينه وبينه ولبس ... إن ... ذلك فنقول إنما يحتاج إلى دليل كإخراج الفضل إلى المسلمين وأيضاً ما ذكره من بذل أبي
بكر بدنه أو ذهبه ... بين يدي النبي كما مر سابقاً وأما الثالث عشر فلان ما ذكره من أنه كان بعين رسول الله بماله وأسمائه الخ
فمدخول بما ذكرناه في الثاني عشر ومن عجيب ما نقلتهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عباس في تفسير قوله تعالى ووجدك عائلاً فأغنى قال ابن
عباس أغناك بأن جعل عونك ... فلو سلم أن ... ذهباً أو نفقة بأنه سبحانه وتعالى من ... كيف يحتاج إلى أبي بكر وكيف يفسر الله تعالى
تفسير ... الأثر أن أبا بكر ... يتوجه عليهم ... العظيم على رجل حاله أن لا يعرف ... نفسه ولسانه

ان رسول الله موطنا غير مكة والمدينة فان زعموا ان ابا بكر انفق هذا المال بمكة قبل الهجرة فيطالبون على ما انفق هذا المال وفيم صرفه هل كان لرسول الله
بمكة من الحشم والعيال ما انفق عليهم هذا المال كله ما اسلم ابو بكر الى وقت هجرته فهذا من ابين المحال ام تقولون ان رسول الله جهز الجيوش بمكة
بذلك المال فظهر فضائحهم انه كان رسول الله باجماع الامة لم يشهر سيفا بمكة ولا سرية ولا اطلق لاصحابه محاربة احد من المشركين بها وانما كان اسلم معه
فئة اربعون رجلا فلما اشتد عليهم الاذى من قريش وشكوا ذلك الى رسول الله ولى عليهم جعفر بن ابي طالب واخرجهم معه الى ارض النجاشي ملك الحبشة
فكانوا هناك الى ان هاجر رسول الله وفتح كثيرا من فتوحه فقدموا عليه بعد سنين من الهجرة ولقد كان لرسول الله بشهادة الخاص والعام اغنى
قريش بعد تزويجه بخديجة رضي الله عنها وكانت خديجة باقية عنده الى سنة الهجرة لا يحتاج معها الى مال غيرها حتى لقد كان من استظهاره بذلك ان ضم
علي بن ابي طالب الى نفسه تخفيفا بذلك عن ابي طالب في المؤونة وما وجدنا في شيء من الاخبار ان رسول الله بعد تزويجه بخديجة احتاج الى احد
من الناس فان اهل الاثر مجمعون على ان خديجة كانت ايسر قريش واكثرهم مالا وتجارة واما بعد الهجرة الى المدينة فقد علم اهل الاثر ان ابا بكر ورد
المدينة وهو محتاج الى مواساة الانصار في الدور والمال وفتح الله تعالى على رسوله عن قريب من غنائم الكفار وبلادهم ما كان به اغنى
العرب على ان ابا اسحق من اكابر محدثي اهل السنة قد ذكر ما يكذب تلك الحشرية وان النبي لم يركب ناقة حتى قوم ثمنها من ماله فمن لم يستحل ركوب
ناقة غيره من غير اعطاء ثمنها فكيف يستحل غيرها ولما الرابع عشر فلان بما رووا عن النبي انما كان مثلا ذكرناه سابقا من ان سكونه عنه
انما كان لذلك باثبات حقية النبي ووعده بما حسنا النبي اياه عند ظهور شوكة الاسلام واما الخامس عشر فلان ما ذكروه من ان ابا بكر اخذ يدعو
الناس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجدي نفعا اذ ليس الكلام في انه لم يظهر من ابي بكر اثر في الاسلام اصلا وانما الكلام في انه لم يكن ذلك الدعوة ..
نيته والاخلاص طويته بل كان لطمعه فيما النبي لما سمع من الاخبار والرهابين من استيلائه على اقطار الارض وملوك الامم وان فرض
صدقه في ذلك على وجه الصدق والاخلاص فقد صدر عنه بعد النبي من غصب الخلافة وغيره من اثار الغواية والجلافة ما احبط عمله في اول الايام
واما السادس عشر فلان قوله وطلحة بن عبيد الله من شرفه بمحل نامل واني كان من تيم شريف حتى يكون طلحة من اشرافهم **واما السابع عشر**
فلان الحصر المأخوذ في قوله ان رسول الله لا يعمل على امر الا بمشاورتهم يجاز ان يكون ذلك لتاليف قلوبهم وتطييب خاطرهم لا للحاجة الى
رايه كما سيعترف به الناصب في دفع ما سيجيء من الطعن بقول ابي بكر ان لي شيطانا يعتريني فلا فضيلة فيه غايته ان يكون من مؤلفة القلوب والحاصل
ان النبي المؤيد بالوحي الالهي والنفس القدسية الذي يتمكن من مطالعة اللوح المحفوظ اعلى شانا من ان يحتاج الى مشورة رعيته سيما من مضى اكثر عمره
في الكفر والجاهلية وبالجملة المشاورة لا تستلزم الاطمئنان والاستغناء برأي احد والعمل به لطلب او تحمد مشاورة النساء وورد في خلافهن وفي
الاية التي امر الله تعالى بالمشاورة اشارة الى ذلك حيث قال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم
وشاورهم في الامر فاذا عزمت فتوكل على الله ان الله يحب المتوكلين فانها تدل على ان الضابط للخاطبين فيها والجامع لهم على نبوته لين جانبه ولطفه
بهم دون حكم النبوة وطاعة الرسالة وانه لولا ذلك لما حصلت الالفة والمتابعة وقوله تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك دليل على
انه لو كان كذلك ما صبروا على نبوته ولا قاموا على حكم رسالته وقوله تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم دليل على انهم قد فعلوا ما لم يرضه الله ولا
رسوله منهم وان كونهم بتلك الصفة من جملة الجناية التي يحتاج الى العفو عنهم وقوله وشاورهم في الامر تطييبا لنفوسهم وتضعيف دينهم والهم من
المؤلفة الذين يحتاجون الى التاليف وقوله فاذا عزمت فتوكل على الله ولم يقل فاذا اشاروا دليل على ان اعتماده في مقام المشورة على
ما الوحي والالهام لا على اقوال هؤلاء الانام بل هو شاهد عليهم بسخافة الرأي وضعف الاحلام ومن كان هذه الصفة لا يصلح لان يكون مشيرا
للرسول في الوقايع والاحكام ولعمري ان الفاضل التفتازاني في التلويح بما حاصله انه كان ذلك لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء
واستهزاء لا تطييبا وان عمل فقد ثبت المط واقول فيه نظر لانا نختار الشق الاول ونقول ان الاستهزاء انما يحصل لو صرح لهم بعدم العمل برأيهم
واما بدونه فلا وايضا العاقل المتامل جمع كثير في استخراج سر الامور وحججه على ما عدا انه لا يوافق رأي بعضهم بعضا فيحتمل ان يكون رأي البعض
الحقا مؤيد بما علمه النبي بالوحي ورأي الاخرين مخالفا فيظهر لهم النبي اختيار الرأي الموافق للوحي وليس في ذلك استهزاء والا لزم ان يكون القرار
في مقام المشورة على ما رأى البعض الاخر استهزاء لذلك البعض الاخر وهذا لو قاله احد لاستهزئ به ويمكن ان يكون المشاورة لامتحان باطن حالهم ويتميز لنا
من الغاش والخالص من المنافق ولا يتوجه اعتراض الفاضل التفتازاني على هذا الاحتمال وقد شيدنا ذلك انه شيخنا المهند قدس سره في بعض رسائله
حيث قال اعلم ان الله تعالى اعلم نبيه ان في امته من يبتغي له الغوائل ويتربص به الدوائر ويسر خلافه ويبطن مقته ويسعى في هلاكه وينا ضر دينه
ولم يعرفه اعيانهم ولا دله عليهم باسمائهم فقال تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون الى
عذاب عظيم وقال جل اسمه اذا ما انزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يريكم من احد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون وقال
تعالى يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم قوم يفرقون
وقال جلت عظمته واذا رايتهم تعجبك اجسامهم وان يقولوا تسمع لقولهم كانهم خشب مسندة يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انى
يؤفكون وقال عز من قائل ولا ينفقون الا وهم كارهون وقال جل ذكره واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا

ولو سلم

الاستظهار

فيهام

قال الناصب

بما رواه تعالى بعد ان بيّنا عنهم في الجملة ولو نشاء لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول ثم امر بمشورتهم لتحصل ما نظره منهم الى العلم بالمنهم
فان الناصح يبذل النصيحة في مشورته والغاش المنافق يظهر ذلك في مقالته فاستشارهم لذلك لا لان الله تعالى جعل مشورتهم الطريق لطلب الامر فيهم
الامر فانهم لما اشاروا ببدر على النبي في الاسرى فصدر مشورتهم عن نية مشوبة في نصيحتهم كشف الله تعالى ذلك بذمهم عليه واخبر عن نياتهم فقال
جل وعلا ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما
اخذتم عذاب عظيم فوجه التوبيخ اليهم والتعنيف على نياتهم وابان ان الرسول معذور لهم فعلم ان المشورة لهم لم تكن للفقر الى آرائهم وانما كانت لما ذكرنا
هذا واما ما روي عن النبي من انه قال [illegible] يوم بدر لو نزل علينا عذاب ما نجا منه الا عمر فهو من جملة موضوعاتهم كما بيّنه صاحب كتاب الاستغاثة في بدع الثلاثة
حيث قال لا اظن عند ذوي الفهم اجهل ولا اضل ولا اعمى قلبا ممن استجاز روايته هذا واستحسن نقله بينهم اذ كان ذلك يوجب هلاك الرسول بالعذاب ونجاة ابن الخطاب
الذي يقول لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر فكيف يسلم من الهلكة من كان يزعم هلاكه بالعذاب دونه ومع هذا من قولهم المنكوم فيما ان ابا بكر افضل من
عمر فهذا اوجبوا [illegible] انه لو نزل العذاب لنجا عمر فالذي كان يسلم وينجو من العذاب لو نزل يجب ان يكون افضل ممن يهلك به وهذا الخبر يوجب ان يكون عمر
افضل من الرسول ومن ابي بكر وجميع الخلق فلما كان ذلك فيما [illegible] الذي تفضيل ابي بكر عليه كانوا قد صرحوا بتكذيبه علمنا انهم المتخرصين لهم هذا الخبر
وما يشاكله من اخبار الملحدين ولا يبعد الله الا من ظلم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون واما الثاني عشر فلان ما ذكره من قوله لو كنت متخذا خليلا الخ مع انه
ليس بمتفق عليه مدفوع بما مر من ان الانكار له [illegible] على انهم جمع فكيف يقابل بما روي اتفاقا من المواخاة [illegible] عليا اخا والاخوة افضل من الخلة واما الثالث
عشر فلان ما ذكره من حديث خوخة ابي بكر فليس بمتفق عليه بل قد ذكر من طرق اهل السنة ايضا ما يدل على نفيه ولكن به كما مر تنبيها ومع هذا فخبر
الخوخة لا يوازي فتح الباب المتفق عليه بين الخصم والاصحاب واما الرابع عشر فلان ما ذكره بقوله ثم لما اخذ الكفار في اذى المسلمين قام ابو بكر بينما
اذ بتر قريش والذب عن رسول الله وانه ابتلى بلاء حسنا كلها كلمات موهمة لا حقيقة لها الا انه يريد بلعقبا اذ بتر قريش [illegible] من ان نوفل بن خويلد
قد اوثقه مع طلحة بحبل وعذبهما [illegible] ولم يكن له قدرة على اللعب اذ بتر قريش [illegible] عنهم كما
فصله الناصب [illegible] وكذا ذب عن رسول الله بمعنى دفع الخصم عنه بالسيف والسنان [illegible] لكن بصريح لا يخفى على من تتبع الآثار ان الم
الا انه يريد بالذب منعه النظر من بعد الى رسول الله عند [illegible] القوم [illegible] كما وقع منه [illegible] وكذا الكلام في قوله وابتلى بلاء
حسنا فان هذه العبارة انما يستعمل في من قاتل في معركة الجهاد [illegible] النبوة ولكنه يدعي الجرح على ذلك [illegible] واما الخامس عشر
فان ما ذكره من ان ابا بكر كان يشتري المعذبين من الكفار واشترى بلال مولى بني رباح وقد [illegible] فكلها ايضا [illegible] كما بيّنه كلام
صاحب الاستغاثة في ترجمة بلال الحبشي [illegible] عن عبد الله بن مسعود انه قال كان اول من اظهر الاسلام سبعة رسول الله وابو بكر وعمار وامه سمية وصهيب
وبلال والمقداد فاما رسول الله فمنعه الله بعمه ابي طالب واما ابو بكر فمنعه الله بقومه واما سائرهم فاخذهم المشركون فالبسوهم ادراع الحديد وصهروهم
في الشمس فما منهم انسان الا وقد اتاهم على ما ارادوا الا بلال فانه هانت عليه نفسه في الله وهان على قومه وكانوا يطوفون به والحبل في عنقه [illegible]
[illegible] في ان ابا بكر لم يشتر بلالا [illegible] الكفار المعذبين له بل يدل على انه قد تعذر فيه ذلك فوقع الاسلام في عذابهم ولم يكن يقدر ابو بكر
على خلاصه منهم ولو كان ابو بكر من [illegible] المسلمين لفدى عمارا وامه او مقدادا وصهيبا او فدى [illegible] ابن مسعود بل كلامه صريح في انهم [illegible]
عن عذابهم [illegible] بما ارادوا منهم وما رواه صاحب الاستغاثة بعد ذلك عن سعيد بن المسيب فلا [illegible] لان سعيدا كان شقيا ناصبيا كما [illegible]
سابقا واما السادس عشر فلان ما ذكره من مصاحبة ابي بكر لرسول الله في الغار لا يدل على فضيلته لانه [illegible] في الطريق فاستصحبه خوفا من
ان يظهر سره على الاعداء وفي هذا المعنى قال المتنبي في بعض قصائده وتستصحب الانسان لا يلائمه [illegible] ويساعد على المقدمة الاولى محمد بن جرير
الطبري الشافعي في الجزء الثالث من تاريخه حيث روى ان ابا بكر اتى عليا فسأله عن رسول الله فاخبره انه لحق بالغار من ثور وقال ان كان
لك فيه حاجة فالحقه فخرج ابو بكر مسرعا فلحق ورسول الله في الطريق فسمع جرس ابي بكر في ظلمة الليل فظنه من المشركين فاسرع رسول الله
في المشي فقطع شراك نعله ففلق ابهامه حجر فكثر دمها واسرع المشي وخاف ابو بكر ان يشق على رسول الله فلحقه [illegible] ورجل رسول الله
تسيل دما حتى انتهى الى الغار مع الصبح [illegible] وكان ذلك لذم كما قال بعض الاكابر [illegible] من رسول الله بعد الهجرة بصحابة ابي بكر عليه ولو
كان قد توصل في ذلك بالاشارة يعرفونها رسول الله انه صاحبه لما اسرع في المشي ولا خاف منه ولا جرى دمه واما المقدمة الثانية فقد شيّد
عليها ابو القاسم بن الصباغ من مشاهير علماء اهل السنة في كتاب النور والبرهان فقال في باب ما انزل الله تعالى عن نبيه [illegible]
واصدع بما تؤمر وما ضمن رسول الله لمن اجابه صدقه رفع الحديث عن محمد بن اسحاق قال الحسان قدمت مكة معتمرا وناس من قريش يقذفون اصحاب
رسول الله فقال الحسان لما هذا اللفظه فامر رسول الله عليا فنام على فراشه وخشي من ابي بكر ان يدلهم عليه فاخذه معه ومضى الى الغار
والحاصل ان ابن الصباغ لا يوجب فضلا لابي بكر بل هي شاهدة عليه بالنقص واستحقاق الذم وظنهم ان النبي اخذه معه للانس به من بعض الظن ان
ثم انه بالملائكة [illegible] وبتصحيح اعتقاده انه بمنزلة [illegible] لانه لقيه في طريقه فخاف ان يظهر امره من جهته فاخذه احتياطا
في تمام سره فكيف يتوهم حصول منقبة له في حضور الغار وقد ظهر في الغار خطاؤه وفشله لانه لما دخل في ذلك الحجر الحزن والبكاء [illegible] الموجبة

باعون الله له على نبيه صلى الله عليه وآله مع ما اظهر له من الآيات من تعشيش الطائر ونسج العنكبوت على باب الغار بحيث لا يشك بالسلامة ولا يصدق بالآية واظهر الحزن والخوف حتى
غلبه بكاءه ونزل به خلعه وانزعاجه وبلي النبي صلى الله عليه وآله في تلك الحال الى مقاساته والدفع الى مداراته ونهاه عن الحزن وزجره ونهي النبي صلى الله عليه وآله لا يتوجه في الحقيقة
الا الى الوجه من القبيح ولا سبيل الى صرفه الى المجاز بغير دليل لا سيما وقد ظهر من جزعه وبكائه ما يكون من مثله مثل الحال في الاختفاء فهو انما نهى عن
اشتداد مما وقع منه ولو سكن نفسه الى ما وعد الله نبيه صلى الله عليه وآله وصدقه فيما اخبر به من نجاته لم يحزن حتى يجب ان تكون السكينة ولا انزع قلبه الموضع
الذي يقتضي سكونه فاي فضيلة في الغار يفتخر بها لابي بكر لولا المكابرة واللداد هذا وقال شيخنا المفيد قدس سره في بعض مجالسه ان الله سبحانه
لم ينزل السكينة قط على نبيه صلى الله عليه وآله في موطن كان معه فيه احد من اهل الايمان الا عمهم بنزول السكينة وشملهم بها كما في قوله تعالى ويوم حنين اذ
اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين ولما لم يكن
مع النبي صلى الله عليه وآله في الغار الا ابو بكر افرد الله سبحانه نبيه صلى الله عليه وآله بالسكينة دونه وايده بجنود لم تروها فلو كان الرجل مؤمنا لجرى مجرى المؤمنين في عموم السكينة
لهم ولولا انه احدث بحزنه في الغار منكرا لاجله توجه النهي اليه من النبي صلى الله عليه وآله ما حرمه الله تعالى من السكينة ما تفضل به على غيره من المؤمنين الذين
كانوا مع رسول الله في المواطن على ما جاء في القرآن ونطق به محكم الذكر بما لبيناه وهذا بين لمن تامله وفيهما زيادة تدقيق وتحقيق ذكرناها
قوله في كتابنا الموسوم بمصائب النواصب واما الثالث والعشرون فلانه لا دلالة في قوله تعالى ثاني اثنين اذ هما في الغار على فضيلة الرجل اذ ليس فيه اكثر من
الاخبار عن عدد فقد يكون ثانيا الغير من لا يشاركه في ايمان ولا فضل ولان فيه بيانا حال الرسول صلى الله عليه وآله باعتبار دخوله الغار ثانيا ودخول ابي
بكر اولا كما نقل في السير فجعل ذلك وصفا لابي بكر والثناء به على رؤوس المنابر موقعا للعوام انه ثاني اثنين للنبي صلى الله عليه وآله في الفضل والشرف
ايهام كما غالط به فخر الدين الرازي ايضا في تفسيره وهم على وهم لما عرفت من انه كان متقدما على النبي صلى الله عليه وآله في دخول الغار وان المراد ثانوية النبي صلى الله عليه وآله
المتأخر عنه في الدخول واما التفاوت بحسب الفضل والرتبة فلم يستعمل لا بمعناه ولا بهواه لازم منهما والا لكان اولى بالصحة ان يقال ان النبي صلى الله عليه وآله ثاني
اثنين لابي بكر في الفضل والشرف وهذا كفر صريح كما لا يخفى وقد علمنا في تفسيرنا الآية وتحقيقها رسالة منفردة فليطالعها من اراد الزيادة على
ما ذكرناه ههنا واما الرابع والعشرون فلان ما ذكره من ان الله تعالى اثنى على ابي بكر في كتابه العزيز في مواضع عديدة اه ان اراد به انه اثنى عليه
في ضمن العموم التي اثنى فيها على عامة المؤمنين وطائفة منهم كقوله تعالى ولقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الآية فهذا
بعد تسليم كونه داخلا في المؤمنين يشترك معه فيه كثير من المؤمنين فلا يفيد افضليته على غيره حتى يستحق بذلك التقدم على غيره بالخلافة
وان اراد به اختصاصه بالثناء فذلك مبني على ما افتراه ورواه اولياؤه في شأن نزول تلك الآيات وتلك الروايات ليست متفقا عليها بين
اهل الاسلام مع انهم قد رووا الفوائد تلك بانفسهم بل ذكروا روايات اخرى دالة على خلاف ذلك فمنها ما زعموا نزولها في شأن ابي بكر قوله تعالى في سورة الليل وسيجنبها
الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى وقد ذكر بعضهم انها نزلت في شأن ابي ذر رضي الله عنه وبعضهم انها
نزلت في ابي الدحداح وقد ذكر هذا ابو الحسن علي بن احمد الواحدي في تفسيره الموسوم باسباب النزول باسناده المرفوع الى عكرمة وابن عباس هذا حال
اختلافهم في شأن نزول الآية واما دلالة الآية على مطلوب القوم منها فقد عملنا في دفع استدلالهم بها سيما ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره رسالة
منفردة ضمنا ما من لدنه بوجه اغفر واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا واما الخامس والعشرون فلان ما ذكره من انه لولا ان الكتاب غير
موضوع لذكر المناقب لفصلنا مناقبه في عشر مجلدات ظاهر لان المذكور في جامع البخاري ومسلم على زعمهم من صحاح الاحاديث المروية
في ابواب العقائد الدينية والاحكام الشرعية من الاوامر والنواهي والقصص والاخبار والمواعظ والزواجر والوعد والوعيد والمناقب والمثالب
العجز لك قد جمعها مجلدان مع دخول اكثر ما في احد الجامعين في الآخر فمن ابن يتأتى للناصب تفصيل مناقب ابي بكر وحده في عشر مجلدات مع انه لا يعسر
الاسناد الا على شيء من المطالب التي بنى الكتابين كما ستقف منه وارد لظانه اراد عشر مجلدات من الموضوعات وح هو مقصر في اقتصاره على العشر كما
لا يخفى واما السادس والعشرون فلان قوله ولم يقل احد من الشيعة انه تخلف عن رسول الله صلى الله عليه وآله في غزوة وتخلف عنه ابو بكر اه مسلم لكنهم
يقولون كما قاله ابن ابي الحديد المعتزلي انه مع ذلك نشر وفر مرة وبعد ظهر ما ذكره يعيد ذلك من كان فرارا في غزوة فرار من غير مرة كيف وقد عرف بين
امام اهل السنة فخر الدين الرازي في كتابه الموسوم بالاربعين وغيره من الكتب الكلامية سيما في فتح خيبر فانه سلم في كتاب الاربعين ما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله بعث
ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فبات ليلة مهموما فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية
رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار الى آخر الحديث فليطالع هناك واما السابع والعشرون فلان ما ادعاه من اجماع الامة
على ان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يقدم ابا بكر على اصحابه اه فلعله اراد به اجماع النواصب وقد عرفت حال دعوى اجماعهم على اصل خلافة ابي بكر فماذا يكون حال هذا
الاجماع مع التزامهم مفضوليته في مواضع عجزوا فيها عن اثبات افضليته وتجويزهم تفضيل المفضول على خلاف المعقول وبهذا يعلم حال ما رواه البخاري
عن محمد بن الحنفية رضي الله عنه فانه المعلوم من طريقة اهل البيت عليهم السلام خلافه كما لا يخفى على ماهر وسيجيء واما الثامن والعشرون فلان وضع هنا المصنف ابن المطهر الحلي
السؤال على عقبه في الفائدة وصفه به سابقا بالتبطيل وسد الطعن على افضليته فقاتله الله من كذاب ولا حافظة له ومن حكى السؤال في غير البيت
يتمسك من يوله لعب المبتدعين انقا ما رويه اسلافه المطعونين بكيت وكيت واما التاسع والعشرون فلان ما رواه عن عبد الله بن عمر في شأن تفضيل ابي بكر وعمر

فمع كونه مردوداً بانها متهمة في جلب النفع لنفسها ولابيها وشيخها معارض بتفضيل النبي عليّاً وتقديمه عليهم اولاً وتقديم الشاهد في ذلك قول علي هو متقدم وتقديمه
وتقديمه متفق عليه متواتر وذلك احاديث قبل يمكن ان يكون تقديمه عليهم في ذلك الجيش لكونه اعلم بقيادة الجيش فلما كانت الامة هي الحكم
في جميع الامور بالنسبة الى الجمهور فيجب ان يكون اعلم في كل امر من كل احد لئلا يكون حكمه على نهج الحق في امر قيادة الجيش فانه على طريقة المخالفين من ام قوماً وفيهم من هو اعلم لا ما
واعظمها وقد اعترف الناصب بذلك اوائل هذا المبحث فاذا لم يكونوا في امر الجيش اعلم من كل احد لا يجوز كونهم حاكمين على الكل في هذا الامر فلا يكونوا
اماماً كلياً **قال الثالث والثلثون** فلان ما ذكره من انه لما قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل ابا بكر في مرضه اماماً للناس يكون مجالاً لخلافته الخ قلنا مما رواه الحسن البصري
عن عايشة وقال انه نص خفي على امامة ابي بكر والحسن البصري ممن قدح فيه الشيعة والشافعي حيث نقل عنه ابو المعالي الجويني انه قال فيه كلام واما
عايشة فمع ظهور عداوتها لامير المؤمنين وكونها عند الشيعة متهمة في خصوص هذه الرواية لما فيها من جر نفع لها ولابيها وبالجملة الشيعة لا يسلم
ان النبي امر بذلك وانما امر به عايشة فقال المؤذن مرها بكر فليصل بالناس فظن ان النبي امر بها بذلك فلما تفطن النبي بذلك خرج متكياً على
علي وفضل بن العباس ونحّى ابا بكر عن المحراب وصلى مع الناس قد صرح بذلك ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته الكبيرة المشهورة حيث قال في مدح
علي يعرض بها بابي بكر شعر ولا كان معزولاً غداة براءة ولا في صلوة ام فيها مؤخرا واهل السنة يوافقون في خروج النبي على الوجه المذكور
لكن يقولون انه صلى خلف ابي بكر وقد صرح بذلك الشارح الجديد للتجريد حيث قال واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه انتهى وفيه ان النبي
لو عجز عن الصلوة فكيف خرج وصلى خلفه ولو لم يعجز فلم استخلفه اللهم الا ان يقول للدلالة على خلافته كما لوح به الناصب تذكيتنا فساعده الدلالة
سابقاً وذكرنا ان الامامة الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها يجوز خلف قريش وغيرهم اتفاقاً والامامة الكبرى لا يصح في غير قريش على قول اهل السنة بل
عندهم انه يجوز الصلوة خلف كل مفضول بل كل بر وفاجر **واما الحادي والثلثون** فلان ما ذكره ثانياً رواية عن عايشة انه قال لها ادعي لي
ابا بكر اباك الخ مردود بمثل ما مر في روايتها السابقة من ظهور عداوتها لامير المؤمنين وكونها عند الشيعة متهمة بجر النفع والفخر لابيها
ولنفسها في خصوص هذه الرواية وايضاً لو كان المقصود من الحديث الوصية بخلافة ابي بكر كما فهمه الناصب لعلمت ذلك عايشة ولسعت في دعوى ابيها
وبالغت في اظهار ذلك عند الحاضرين ولاحتج به ابو بكر يوم السقيفة وما بعده ولم ينقل ذلك على انه يحتمل ان يكون قوله صلى الله عليه وسلم ويأبى الله والمؤمنون معمولاً
لقوله ويقول قائل يعني اخاف ان يقول قائل بل انا يأبى الله والمؤمنون الا ابا بكر ومع ذلك يجوز ان يكون المراد من المتمني ابا بكر وبالقائل عمر لما فهمه و
شاوره في اخذ الخلافة لابي بكر فالحديث حجة لنا لا علينا فافهم **واما الثاني والثلثون** فلان ما ذكره من ان الاخبار المروية في شان خلافة ابي
بكر يعارض الاخبار الدالة على خلافة علي مدخول بما مر من ان الاخبار المروية في شان خلافة علي مما اتفق عليها اهل الاسلام بخلاف المروية في شان
خلافة ابي بكر فان الشيعة لا يقبلها ويحكم بوضعها واختلاقها فكيف يثبت المعارضة بين المتفق عليه والمختلف فيه واما قوله والاجماع فضل
ثابت فهو فضل لقول لا فائدة في ذكره لما عرفت من اعتراف علماء اهل السنة بعدم ثبوت الاجماع في خلافة ابي بكر وان خلافته انما ثبت بالاختيار
كما مر **واما الثالث والثلثون** فلان ما ذكره من انه لما سمع المنافقون ان هؤلاء الخلفاء الثلثة مطعونون فرح بان لكن الحمد لله لا اعتداد به
مدفوع بان المنافقين لا يفرحون بطعن جماعة اخرى من المنافقين ولا يقع بذلك ثلمة في الكل لانهم يعلمون ان هذا البيان يوجب كسر في الاسلام ويتبين
بان خلله قد جرى في دين موسى من ارتداد اصحابه من بني اسرائيل وقناعتهم للسامري الجاهل وعبادتهم للعجل الذي له خوار ومع ذلك لم يقدح في نبوته وحقيته
دينه فكذلك اجرى على دين الاسلام من ارتداد بعض اصحاب النبي واخذ الخلافة من اهل بيته الطاهرين الكرام ولنعم ما قيل نظم نقصی نرساند با کمال ابدال کو
از فضولی ناقصی بر مسند حیدر نشست بر کمالات علی ناید نقصان چند روزی بود اگر بر جای او شر نشست ولقد ظهر بحمد الله تعالى مما قررنا
لورثة الناصبي فاجاب جميع الابواب لكانت تعرب بسرعة او عن روي الاذناب وسلامة اذنابهم والاذناب فانه ما دام بذلك الاجوبة وما اذا فهم
اقداحها الملام الا قدحا **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الاول في المطاعن** التي رواها السنة في ابي بكر قالوا انه سمى نفسه خليفة رسول الله
وكتب الى الاطراف بذلك وهو كذب صريح لان رسول الله لم يستخلف الناس فيه فالامامية قالوا انه مات عن وصية وانه استخلف امير المؤمنين اماماً
وقالت السنة كافة انه مات بغير وصية ولم يستخلف احداً وان امامة ابي بكر لم يثبت بالنص اجماعاً بل ببيعة عمر بن الخطاب برضا اربعة لا غير وقال عمر ان لم استخلف
فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فان ابا بكر استخلف وهذا تصريح منه بعدم استخلاف النبي احداً وقد كان الاولى ان يقول انه خليفة عمر لانه هو
الذي استخلفه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لما اجاب هذا الرجل باللغة فان الخليفة فعيلة بمعنى الخالف وخليفة الرجل من يخلفه ولا يتوقف
اطلاق الخليفة المضاف الى شخص باستخلافه ابا فمعنى خليفة رسول الله الذي تولى الخلافة بعده سواء كان استخلفه ولم يستخلفه فلو سلمنا ان ابا بكر
هو سمى نفسه بهذا الاسم فانه لا يكون كذباً بما ذكرنا ثم انه لا شك انه كان يخاطب في ايام خلافته بخليفة رسول الله ولو كان كذباً لما تكلم وخاطب
به ولكن للشيعة في امثال هذه المضايق سعة من التقية والظاهر ان القوم خاطبوه بذلك ولو انه سمى نفسه بهذا صح كما ذكرنا فلا طعن انتهى واقول لما
اعمى هذا الناصب الشقي الجاهل بالعرف الشايع المستفيض في الخليفة وان سلم انه كان في اصل اللغة من يخلف غيره لكن العرف خصوصاً عرف الشرع قد خصص
هذا الاسم بمن استخلفه من له الامر وجعله خليفة له سواء كان هو الله تعالى او النبي او غيرهما الا ترى في قوله تعالى في شان آدم اني جاعل في
الارض خليفة وفي شان داود انا جعلناك خليفة وفي شان هرون من موسى اخلفني في قومي وفي شان المنصوص من خلفاء نبينا وليستخلفنهم كما استخلف



الذين من قبلهم وكذا الحال في معاملة العامة حتى انه لا يطلق اسم الخليفة على من يعيد صبيان المكتب ويتوسهم اليه الا اذا استخلفه معلم الصبيان ولهذا روي
انه لما جاء اعرابي وقال لابي بكر انت خليفة رسول الله انطق الله لسانه بالحق حتى قال لا قال فما انت قال انا الخالفة بعده والخالفة هو الذي لا غناء عنده
ولا خير فيه وكذا الخالف وقيل هو الكثير الخلاف كذا قاله صاحب النهاية في تفسيره لا ثم فتدبر وبالجملة اذا استخلف واحد رجلا او اجتمع على استخلافه
جماعة لم يعهد ان يصير ذلك الرجل المستخلف خليفة حاكما عليهم ومثل هذا الامثال ان يشتري واحد عبدا فاذا اشتراه صار مولاه والمشتري عبدا له
ويدل على تخليطهم في ذلك الاسم ما رواه ابن حجر في صواعقه من ان ابا بكر كان يكتب من ابي بكر خليفة رسول الله ص فلما كان عمر بن الخطاب ارادوا
ان يقولوا لخليفة خليفة رسول الله فقال عمر هذا يطول الى اخر الرواية ووجه التخليط انه لو لم يعتبر في اطلاق الخليفة تعيين السابق له كما ذكرنا
بل كان يطلق على كل من يخلف غيره لما احتيج الى ان يقولوا لعمر انه خليفة خليفة رسول الله ص كما لا يخفى ومن لطايف هذا المقام انه لا يبعد تفسير
الامامية من ههنا على ان امر الخلافة يتعلق بالله تعالى وباختياره وبالنص منه وليس لغير الحجة في ذلك فان الله تعالى كلما ذكر امر الخلافة في كتابه الكريم اضافها
الى نفسه واشار الى كونه من عنده كما عرفت والحاصل ان مضمون الايات التي ذكرناها فيما قبل يدل على القائلين بان الخلافة تثبت باجتماع الناس بل باختيار
رجل واحد منهم كما مر من تمثيل صاحب المواقف لذلك لثبوت خلافة ابي بكر باختيار عمر ان قيل ان الخلافة الواقعة باجتماع الامة راجعة الى الخلافة من الله تعالى
لان الكل واقع بقضاه وقدره قلنا الكلام في فعل الفاعل اللغوي وهو من له الفعل في الظاهر فانه المعنى الحقيقي للفظ اتفاقا واما فاعليته بالمعنى الذي
ذهبت اليه المجبرة فهو مجاز اتفاقا والمصير اليه خلاف الاصل وايضا انا بناء على راي المجبرة مع ما عرفت لانهدامه سابقا فيلزم ان لا يحصل الفرق بين خلافة
الثلثة وخلافة يزيد والوليد المستهتر بالمصحف المجيد بل وكل جبار عنيد وهذا نقض وهو ان ليس عليه مزيد واما ما ذكره الناصب من ان عليا ع
خاطب ابا بكر في ايام خلافته بخليفة رسول الله ص اه فجوابه انه ع كان يخاطبه بذلك لكن بالمعنى الذي ذكره الناصب وهو من يخلف غيره ويجيء بعده
ولو كان بالغصب والتغلب فانه لا نزاع في صدق الخليفة بهذا المعنى على كل من تقمص الحكومة بعد غيره ولو كان متغلبا كعبد الله بن زبير ونحوه
من الاموية والعباسية لانه لا دلالة للخليفة بهذا المعنى على قرب وفضيلة من الله تعالى ورسوله وانما المعنى المتنازع فيه الذي يدل على الفضيلة
وبينا فيه المنافاة كون الشخص خليفة الله تعالى ولرسوله باستخلافهما اياه وتعيينهما له وهو المعنى العرفي الذي عرفته على ان الخطاب بالخليفة
رسول الله كان نادرا ودائما كان المتعارف الخطاب بامير المؤمنين وكان علي ع يخاطبهم بذلك لا بد من اصل معناه التركيبي الصادق على المتغلب ايضا لا بمعناه
العلمي الغالب على الامام الحق النايب عن رسول الله ص **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه تخلف عن جيش اسامة وقد انفذه رسول الله ص وكرر
النبي ص تكرار الامر بالخروج ويقول جهزوا جيش اسامة لعن الله المتخلف عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول كان رسول الله ص بعث جيش اسامة
طلبا للقصاص من يد وليبلغ خبر قوة الاسلام الى ملوك الشام فلا يقصدوا المدينة بعد وفاته ولهذا كان يبالغ في بعث جيش اسامة واما قوله لعن الله من تخلف
عن جيش اسامة فهذا من ملحقات الروافض فلما بلغ امر الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما لامر الاسلام ان يذهب الخليفة بنفسه سيما وقد ارتد جميع العرب
فانفذ ابو بكر جيش اسامة امتثالا لامر النبي ص وهو بنفسه قام بتجهيز الجيوش وقتال اهل الردة وحفظ الحوزة ومع ذلك استاذن عن اسامة وعمر
في التخلف فاذن له فيا معشر المسلمين من كان يعلم هذه الاحوال هل يجعل تخلف الخليفة القائم بتعبئة الجيوش وجر العساكر واقامة وظايف الدين طعنا
فيه هذا وقد صح ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة وقد قال الشيخ الجزري من ادعى ان ابا بكر كان في جيش اسامة فقد اخطأ لان النبي ص بعد ما انفذ جيش
اسامة امر ابا بكر فليصل بالناس فلو كان مامورا بالرواح مع اسامة لم يكن رسول الله ص يامره بالصلوة بالامامة **واقول** ان اراد بقوله ولهذا كان يبالغ
الخ ان ما ذكره من بلوغ خبر قوة الاسلام من جملة وجوه المبالغة فمسلم ولا يفيده لانه لا يصير عذرا لابي بكر ولغيره في التخلف وهو ظ وان اراد انه يحصر
فيه فممنوع كيف وعدم كونه معتقد اهل البيت ع بل كان الغرض المهم الاصلي من شغل جيش اسامة وجعل الثلثة تحت رايته بعدهم عن المدينة عند وفات النبي ص لئلا ينازعوا
على الامامة بعد النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا ع واما قوله ص ولعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقد ذكره رئيس الاشاعرة محمد بن
عبد الكريم الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر الاختلافات الواقعة حال مرض النبي ص حيث قال الخلاف الثاني في مرضه انه ص قال جهزوا جيش اسامة
لعن الله من تخلف عن جيش اسامة فقال قوم يجب علينا امتثال امره واسامة قد برز من المدينة وقال قوم قد اشتد مرض النبي ص فلا تسع قلوبنا المفارقة
والحال هذه فنصبر حتى نبصر اي شيء يكون من امره انتهى فليطالع ثمه حتى يعلم انه من الاصول المسلمة لا من الملحقات ثم لا يخفى ان حاصل استدلال المصنف بالحديث
ان الخلفاء الثلثة تخلفوا عن جيش اسامة وكل من تخلف عنه يكون ملعونا فيكون الثلثة ملعونين غير لايقين بخلافة سيد المرسلين ويمكن الاستدلال
منه على بطلان خلافة الثلثة بوجوه اخر الاول ان انكار كل ما علم بالضرورة انه مما امر به النبي ص سيما في الامور الدينية كفر بالاتفاق وصرح به
صاحب المواقف وقد تخلف الثلثة عن امر النبي ص لهم بمتابعة اسامة فيكونون كفارا والكافر يستحق اللعن والملامة دون الخلافة والامامة والثاني ان النبي ص
لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فما امر به من متابعة اسامة يكون وحيا وكل من خالف الوحي يكون كافرا لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون وقد تخلف الثلثة فلا يكونون مستحقين للامامة الثالث ان رد كلام النبي ص يكون ايذاء له قطعا وايذاؤه يوجب استحقاق اللعنة من الله
تعالى لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة فلا يكونوا صالحين للامامة الرابع ان النبي ص قد جعلهم تابعا لاسامة بالانقياد
على ما امرهم به فما لم يتم ذلك الامر كان حالهم ان يكونوا تابعا محكوما لاسامة فحكومتهم على اسامة في ذلك الوقت لم يكن مشروعا واذا لم يكونوا حاكما

قال البيضاوي في تفسيره: انما سمي الخليفة خليفة لانه يحكم في الخلق بحكم من يخلفهم على امره وحيه فهو خليفة الله وهذا قول ابن مسعود وابن عباس ... وذلك في قوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وفايدته لما ... العصمة ... يجب الاتباع ... الى اخره

قال الرازي في تفسيره: هذه الاية انما سماه الله تعالى خليفة لانه يخلف الله في الحكم بين خلقه وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود والسدي وهذا الرأي يتأكد بقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ظاهره ان المراد بالخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه الخ ١٢

على ما سلف فلا يكون لهم الخلافة من النبي صلى الله عليه وآله بالحكم على عامة المكلفين الحاضرين فالتات فابو بكر قبل تمام ذلك الجيش جلس على مسند الخلافة وطلب البيعة من اسامة وطلب اسامة
وعقد الامامة بعد النبي وما اتبعه نفسه والدخول تحت رايته وان ابطل خلافة ابي بكر وبطل خلافة اخويه ايضا يلزم خلاف الاجماع المركب فتأمل والعام
الناصب بعد قلما بلغ اسامة الخلافة الى ابي بكر لم يكن ملائما للامر الاسلام انقياد [illegible] للخليفة بنفسه اه فيه ان الكلام والطعن والملام في تخلفه في زمان حياة
النبي وعند مبالغته في ايام مرضه بتجهيز جيش اسامة كما صرح به الشهرستاني لا على تخلفه بعد وفاة النبي فقط وبعد انعقاده للخلافة الذي كلف بخلافه
ومساعيه لاجلها وايضا قوله سيما وقد ارتد جميع العرب اه فكذب صريح ولو كان كذلك لكان تجهيز النبي للجيش عليهم اولى لقربهم من المدينة وتوقع
سرعة ضررهم بل لم يكن هذا الامر بل كما ستعرفه انما كان بعض الطوائف من قبائل بلدة قليلة على كره منهم لاخذ الاموال الصدقة كذا في [illegible] ولعله
من الطوائف الاخر الذين سموهم ايضا اهل الردة منهم الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر لانكارهم استحقاقه الخلافة مع النبي كما مر وهم لم يكونوا في زمان رسول الله
في مقام المخالفة ولا في ايام اشتغال ابي بكر بالخلافة حتى يحمل قبحهم عذرا في تخلفه عن جيش اسامة فلا معنى لقول الناصب وهو بنفسه في تجهيز
الجيوش وقتال اهل الردة اه واما ما نقله عن الشيخ الجزري من ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة فهو بظاهره كلام صادق لا يفيد الناصب ولا يضرنا لان اسامة
واكثر اهل العسكر قد خرجوا عن المدينة قبل وفاة النبي بايام وكانوا ينتظرون لحوق ابي بكر وعمر وعثمن واخوانهم وهم كانوا المتخلفين متوقفين في المدينة
يترقبون حال النبي فمقصود قوله ان ابا بكر لم يكن في جيش اسامة ولو سلم النقل وسلم ان الجزري اراد بما فهمه الناصب انهم لم يكونوا داخلين في ذلك الجيش
بحسب النبي فيهم [illegible] الجزم بما الناصب [illegible] في قوله ومع نقل الاسناد [illegible] عن اسامة وهو الامر في التخلف فانه له انتهى مع ان ذلك معارض
بما ذكره خاتم المحدثين [illegible] في شرح كتاب روضة الاحباب حيث نص على ان الثلثة كانوا داخلين في جيش اسامة وبما مر من شعر ابن ابي الحديد المعتزلي في قصيدته
المشهورة مما دل على تعريضا على ابي بكر بقوله ولا كان في بعث بن زيد مؤمرا عليه فاضحى لابن زيد مؤمرا واما الاستدلال على عدم دخول ابي
بكر في جيش اسامة بان النبي بعد ما انفذ جيش اسامة قال مروا ابا بكر فليصل بالناس آه فمردود بما مر من ان ارادة انفاذ الجيش وخروج جميع من كان داخلا
في ذلك الجيش [illegible] من كلام الشهرستاني وغيره وقد مر ان اراد الانفاذ في الجملة مع بقاء ابي بكر واخوانه في المدينة فلا ينافي
حضوره في مسجد المدينة وصيرورته مأمورا بالصلوة فيها على ان كونه مأمورا بالصلوة من جانب النبي بعلم من النبي انه حاضر في المسجد غير خارج
معسكر اسامة عند الشيعة كما مر وانما المسلم عندهم الترصد لمخالفته كان بحضور المسجد فجهز لاستعلام حال النبي فامرت عائشة بذلك ولما استشعر النبي
بذلك تكلف الخروج الى المسجد نحى ابا بكر عن المحراب وقام بنفسه ولعل تكلفه للسرعة في الخروج وتبعيد ابي بكر عن المحراب انما كان لاجل ما لحقه
وغضبه عليه في تخلفه عن جيش اسامة فتفطن قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان زغت فقوموني
وكيف يجوز نصب من يسترشد العالم من يطلب الرشد منهم وقال الناصب خفضه الله اقول هذا ليس من روايات اهل السنة بل من روايات الروافض وان
سلمنا صحته فان لكل انسان شيطانا كما قال رسول الله ما منكم من احد الا وله شيطان فقالوا ولك يا رسول الله فقال وانا ايضا الا ان الله اعانني عليه فاسلم وهذا
تأديب من الصديق واما طلب الرشد منهم فهو من طلب المشورة وقد امر رسول الله بهذا في قوله تعالى وشاورهم في الامر ولم يكن هذا اشتراطا بل اشعارا
في الرأي وهذا ايضا من كلام التابعين وكلام الصديق ان صح الرواية من هذا الباب واقول اولا ان الحديث مما اتفق عليه الفريقان فلا مجال للمنع
صحته ونشعر بتسليمه ثم لتصحيحه بقلب ذلك بقوله فان لكل انسان شيطانا اه وثانيا انا لو سلمنا ما ذكره من ان لكل انسان شيطانا فهذا لا ينفع في
مقصود المص لان استدلال المص باعتراف ابي بكر باعتراء الشيطان له والاعتراء انما يتحقق بفقد العصمة فهذا اعتراف من ابي بكر بان شيطانه سلط عليه بما يفاجر به
في التعيين وهكذا [illegible] مع ان القول بان لكل انسان شيطانا مناقض للقول بان بعضا منهم مسلم لان الشيطان في الحقيقة من كان كافرا بالله
غالبا على جنس كما كان لابي بكر وقد اشتبه في ذلك على الناصب حال الشيطان وحال الجن فان من الجن من يكون مسلما كما نطق به القرآن وهو لا يوصف
بالشيطان كما لا يخفى ولعا جملة الشواهد المذكورة على ما يحتج منه من طلب المشورة وطلب الرشد فمع ما مر من ان استدلال المص ليس عليهما بل يورد بان طلب
الارشاد والانتساب لاحكام الحلال والحرام الذي يجب فيها استقلال الامام يدل على قصور طالبه عن تلك المرتبة والمقام خصوصا اذا صدر ذلك
الاسلوب من الكلام الذي ينادي على قائله بالعجز التام قال المص رفع الله درجته ومنها قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه ويلزم منه خطأ احد الرجلين لارتكاب احدهما ما يوجب القتل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لم يصح عندنا رواية
هذا الخبر وان صح كان [illegible] من عمر ان ينفرد الناس من غير احضار العامة البيعة ولهذا سماها فلتة وكان ذلك لضرورة دعت اليه وذلك ان النبي
توفي من غير استخلاف انما [illegible] النبوة ليعلم ان نصب الامام ليس من اصول الشرائع بل هي من الواجبات على الامة فاوجب عليهم ان ينصبوا بعد
[illegible] وكل [illegible] اليهم فلما توفي رسول الله اراد الانصار في سقيفة بني ساعدة ان ينصبوا منهم اميرا منهم وكان هذا سبب الاختلاف الذي
كان ويوقع سببا لذهاب الاسلام لضعف قلوب بعضهم على الاسلام بسبب موت رسول الله وارتداد العرب فتسارع ابو بكر وعمر الى السقيفة
لرفع الاختلاف ووقع البيعة ولو كانا يؤخران البيعة الى حضور جميع الناس واتفاق كل الآراء لكان يخاف منه وقوع الفتنة والاختلاف
فتسارعوا الى عقد البيعة واكتفوا باجماع اهل الحل والعقد وهم كانوا ذلك اليوم الانصار لانهم كانوا العسكر واهل الحل والعقد من الخلافة
مع الصحابة والمهاجرين [illegible] الضرورة [illegible] فلما تم هذا الامر ادعى عمر ان بيعة الناس لابي بكر كانت فلتة [illegible]

الضرورة فعلا لعادوا الى مثله ولا يخفى لوم عده لها فلا تبصروني في هذا الكلام طعن لا في ابي بكر ولا عمر واما قوله يلزم خطأ احد الرجلين لارتكاب
احدهما ما يوجب القتل فهذا كلام باطل لان الارتكاب حال الضرورة لا يوجب انه ذكر في غير حالها انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان الرواية في جميع الكتب
هو الفلتة بالفاء واللام لا بالقاف والتاء والنون وانما ارتكب الناصب تبديل الحروف وخالف النقل ليبني عليه ما بنى من ان الفلتة انها ان فرقت ان البيعة وقعت
من غير استخلاف ثم اما عند الشيعة فلما بينا من نصه على خلافة علي عليه السلام واما عند اهل السنة فلما سنذكره نقلا عن فخر الدين الرازي انه قال ان النبي ان لم يستخلف
احدا بالتعيين ولكنه قد استخلف بذكر الوصف والامر بالاختيار انتهى وثالثا ان قوله نصب الامام ليس من الاصول مدخول من وجوه ذكرناها سابقا
ومن جملتها اعتراف القاضي البيضاوي في بحث الاخبار من منهاج الاصول بانه من اعظم مسائل الاصول ومن هيهنا نعلم توجه المنع على قوله لنا اصيب فيهذا وكل
امرها اليهم آه ورابعا انه من اين علم الناصب ان الانصار لو امروا على انفسهم اميرا كان ذلك سببا لفناء الاسلام وكيف علم انه لو صار سعد بن عبادة من كبار
اصحاب النبوة ورئيسا للانصار خليفة لوجب تلك المفسدة مع ان الناصب حصر العسكر واهل الحل والعقد في الانصار ومن البين انهم اذا رضوا بامير لم يقدم غيره على ذلك
على المخالفة واثارة الفتنة والفساد فظهر ان مسارعة ابي بكر الى السقيفة انما كان لمحبة الجاه والطمع في الخلافة لا للمصلحات التي تكلفها له اهل الجهالة واي فساد كان
يحصل في انه بعدما سارع الى السقيفة لمنع الانصار ان تفرد معهم انتظارا لحضور بني هاشم وغيرهم من اصحاب النبي واما فساد مخالفة بعض طوائف العرب فانما
نشأ لانكارهم صحة خلافة ابي بكر وطعنهم في استحقاقه لذلك كما قدمنا بيانه عند اسناد المصنف على امامة امير المؤمنين بقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ
ما انزل اليك الآية فلو انصفوا لعرفوا بانه كان الواجب عليهما ترك ذلك اليوم المجيء الى ناد والنبي مشغلين بمصيبته وتعزية اهل بيته الى ان يفرغوا للنظر
في حال الامام على تقدير عدم النص من النبي وابقاء المبادرة الى تعيين الامام بحيث تركوا امام الاثنا كجهيز النبي وتعزيته كما ذكر عمر عنده من النبي
حيث قال حسبنا كتاب الله بل نقول لو كان ما فاه في قوله هذا لكان الواجب عليهما ان لا يبكرا الى سقيفة بني ساعدة لمنعه الانصار ويجوزوا بكوره ومشاركة
اليهما كان الموافق لما اعترفوا به من كفاية كتاب الله بقولهم لا حاجة لنا ولكم الى تعيين امير حسبنا كتاب الله الا ان يقول حسبنا ابو بكر لحسن الناس فان هذا
ويوم احد
من خواص هذا التعليق وتمويه للحق وايضا كيف لم يسارعوا الى الاجل الذي يوم بدر ويوم حنين وغيرهما من ايام غزوات النبي وقد فروا يوم الاحزاب
في خيامهم وعمرو بن عبد ود ينادي بهم ويطلبهم للبراز فصمتوا وخمدوا وجبنهم فلم يقم اليه احد منهم وكذلك يوم مرحب فانهم هموا فتح مرحبة فلما ظهر
منهم المنافقة والمسارعة في تلك المشاهد لنصرة الدين علم ان مسارعتهم يوم السقيفة انما كانت لنيل الرياسة طلبا للجاه وحبا للدنيا وحسدا لآل محمد
كما صرح به الغزالي في كتاب سر العالمين ولله در الفاضل في شان علي ومن سبقه بالخلافة وعلى الخلافة سابقوا وما سبقوا الى احد ولا بدر وبحصر
وحاصل
الكلام ان كل من يستحق ان يخاطب يعلم ان اهل السقيفة لو اتفقوا مع اهل البيت في واقعتهم وتوافقوا فيما اصابهم من مصيبتهم حتى يدفنوا رسول الله ويكفن
فاتم حرمتهم في جمعهم ويجتمع المهاجرون والانصار من اهل الحل والعقد ويقعدوا افاضل القرابة واكابر الصحابة مثل علي وعباس وعقيل وسلمان وابي ذر والمقداد وحذيفة بن
اليمان رضوان الله عليهم لكان خيرا لهم واصوب الى الصلاح والرشاد اقرب من التهمة والريبة ابعد لان الامر كان امرا عظيما وخطبا جليلا وحادثة لم يسبق بمثلها
في العالم فلما ذا تعجلوا ولم يصبروا بهم ولم يلتفتوا اليهم مع قرابتهم ومنزلتهم من رسول الله بل لغاية حرصهم على الملك صاروا عن مصيبة رسول الله غافلين وعن
موافقة اهل بيته في مصيبته ذاهلين كان لم يقدح في الاسلام وقعة ولم ينزل لهم مصيبة فلا جرم ظهر الفساد وكثر العناد ووقع الخلاف والاختلاف والنفاق
والشقاق حتى قال بعضهم بايعوا عمر او ابا عبيدة وقال عمر هل نبايع ابا بكر وقال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وقال بعضهم منا امير ومنكم امير وقال
آخر نحن الامراء وانتم الوزراء وقال احدهم قتلتم سعدا فقال الآخر قتله الله وسل الزبير سيفه وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني
هاشم ان يليكم تيمي ذليل غيرة لك وكان قول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها اشارة الى هذه الفتن المسندة الرواة المشيدة النطاق
القائمة باهلها على ساق حتى صارت هذه الفلتة في البيعة حجة لامير المؤمنين حجة على اهل النكث حتى احتج عليهم وقال لهم لم يكن بيعتكم اياي فلتة ولم يكن امري
وامركم واحدا اني اريدكم لله وانتم تريدونني لانفسكم ايها الناس اعينوني على انفسكم وايم الله لانصفن المظلوم ولاقودن الظالم بخزامته حتى اورده منهل الحق
وان كان كارها مع ان رسول الله قضى ما عليه وبلغ ما انزل اليه وبصرهم ثم بشرهم وانذرهم ثم حذرهم واتخذ عليهم الحجة واوضح لهم المحجة وقد اليهم
الموضع
بالوعيد وانذرهم بين يدي عذاب شديد كما علم من حديث وغيرهما وقع فيه الخوض وخامسا انه اذا سلم الناصب المتعصب في تاويل كلام عمر ان بيعة ابي بكر
كانت فتنة دعت اليها الضرورة فكان مثل ذلك مما دعت اليه الضرورة ايضا فاي معنى لمنع المعاودة اليه مطلقا بان الارتكاب حال الضرورة لا يتاتى ذكر في
غير حالها فظهر ان ما ذكره من التاويل انما كان للمغالطة وتفويت حقيقة المرام عن الناظر في الكلام كما هو شأن المبهوت المحجوج الذي يحاول تمام اختلال
نظامه بل نقول ان حضور الثلاثة في المدينة وتخلفهم عن جيش اسامة صار منشأ الاختلاف بين المسلمين كما صرح به صاحب الملل والنحل فان النبي كان اعلم
بعاقبة الامر بعيد وانهم لو لم يتخلفوا وساروا مع اسامة لا يتوجه خارج ولا يحدث فتنة بين اهل المدينة وان توجه يندفع بامداد اهل بيته وقليل من المهاجرين
والانصار فالقول بان الضرورة دعت الى الاستعجال في امامة ابي بكر تعسف وتمحل لا يخفى على اولي النهى ومن مضحكات الملهم لكلام عمر هذا ما نقله
الشارح الجديد للتجريد حيث قال واجيب بان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة ووقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها من جانب الحشم للمخالفة الموجبة
لتبديل الكلمة فاملوه انتهى ولا يتكلب هذا القدر من المطول في معنى التاويل الا بعيد الاعن المتخبط بهواه او عن ملاحدة الموت **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها قول ابي بكر اقيلوني اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم فان كان صادقا لم يصلح للامامة وان لم يصلح لها ايضا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول صح هذا

الكلام

الكلام فهو من باب التواضع وبيان المطلوب لما يعين وحق الامام ان لا يفضل نفسه على الرعية ولا يتكبر عليهم وقد قيل انه قال هذا بعد ما شكى بعض اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم استبداده للخلافة من غير انتظار لحضورهم فقال اقيلوني فاني لا اريد الخلافة وليس هي عندي شيء لا اقدر على طرحها وهذا من باب الاستظهار
الامالة والحكومة كما روي ان امير المؤمنين كان يقول لا تسوى الخلافة عندي نعلا مخصوفا ومن حمل امثال هذا الكلام على خلاف ما ذكرناه وجعلها من المطاعن
فهو جاهل بعرف الكلام انتهى واقول يرد عليه اولا ان الرواية صحيحة رواها ابو عبيد القاسم بن سلام مصنف كتاب الاموال عن هشام بن عروة عن ابيه وهي
مذكورة في الجزء الثاني من صحيح مسلم عند شارحيه من اهل السنة وفيما نقله الناصب بهذا الوجه قول ابي بكر لذلك دلالة على ثبوتها عند بعض اصحابه وبما سيأتي
في ذيل شرح قول المصنف ومنها انه طلب هو وعمر احراق بيت امير المؤمنين من انه من نسبة روايتهم هذا القول الى الصحابة الصحاح قد جزم بصحته وثبوته عند الثقات
لانه من التشكيك في قوله ان صح خبر صحيح ومن خواص هذا التعليق ما يخطر ببالي ههنا من ان قول ابي بكر هذا دليل على عدم جواز تفضيل المفضول على الافضل وانتسابا
المجوزين له وثانيا ان التواضع وهضم النفس في امر الدين والخلافة غير معقول كيف ولا يتوجه وثوق بكلامه لعدم العلم بقصده وايضا القول المذكور كما
اشار اليه الناصب انما وقع من ابي بكر عند تعريض الناس عليه بانه لا يليق بالامامة مع وجود علي عليه السلام فلو كان غرضه التواضع وهضم النفس لما خص الخيرية
بعلي عليه السلام بل قال اقيلوني فان كل واحد منكم خير مني كما قال عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت وان كان هذا ايضا منه اعترافا بالواقع مدلسا
ثالثا ان قوله وقد قيل انه قال هذا بعد ما شكى مجرد تمويه وتلبيس الى ترويج باطله لظهور انه لا ربط بين اظهار عدم التعلق بالرياسة والخلافة على
الاطلاق وبين طلب الاقالة والفسخ معللا بان غيره خير وافضل منه وما نقله عن علي عليه السلام لو صح فهو من قبيل الاول كما لا يشتبه الا على من لا يصلح الا للمغالطة
الصبيان واخوان الناصب اهل العميان ثم من جملة ما فعله من التمويه والتلبيس تغيير قول ابي بكر لست بخيركم وعلي فيكم بقوله فاني لا اريد الخلافة
وليس هي عندي شيء لا اقدر على طرحها فان هذا كلام مباين لما قال ابو بكر وانما هذا الكلام اخو ما صدر عن عمر عند سياق الموت ولعل الغرض من ملاحظة تحريره وضع
نعلا ملهم فاراد ان يشبهه بهذا المقال فقال لا وليس شيء من الذي يشتري في الخلافة بخير واحد فقال وليس لا يفعل ذلك طاعة ولا يتبعها الا طرحها
حتى ياخذها من يريدها هذا حاصل ما ذكره الشيخ العارف فريد الدين العطار قدس سره في كتاب تذكرة الاولياء ولا يخفى ان كلام ابي بكر صريح
في طعن عمر وانه في ارتكاب الخلافة والصفقة جرى التبيع والشرى فيهما قد خالف العقل والنقل لان العقل يحكم بان نصب الامام يكون من الله تعالى واشتراها من ابي
بكر وبيعه من عثمان مخالف للعقل والنقل وفيه تصريح ايضا بانه لا يجيء منه ترك الخلافة وان قلبه في ذلك لدعوى لا يوافقونه والا فالخلافة لما
لا يتوقف على بيعها وايضا لو كان صادقا في ارادة بيعها لاشتراها كل من طلحة والزبير ومعاوية بجوامع الجنان والاركان فضلا عن خيرتها لكن لما علم
ان عمر ليس في بيع الخلافة راسخا كما ان ابا بكر لم يكن في اقالتها صادقا وان صدر ذلك منهما كان خدعة وذبا للناس لا جرم لم يصادعوا الى اشترائها
من عمر فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها قوله عند موته ليتني كنت سألت رسول الله صلى الله عليه وآله هل للانصار في هذا الامر حق
وهذا شك في صحة ما كان عليه وبطلانه وهو الذي دفع الانصار لما قالوا منا امير ومنكم امير بقوله الائمة من قريش فان كان الذي رواه حقا
كيف حصل له الشك وان فقد دفع بالباطل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب الاحتياط وزيادة الايقان وانما دفع الانصار
عن الخلافة كان لم يدعهم تقواه الى طلب النص فما حديث الائمة من قريش فلم يروه ابو بكر بل رواه غيره من الصحابة وكان هو لا يعتمد على خبر الواحد وكان يتمنى
ان يسمع هو بنفسه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حقية الانصار في الخلافة وهذا من غاية تقواه وحرصه على تحصيل زيادة العلم والايقان انتهى
واقول قول ابي بكر في ذلك التمني صريح في شكه ولا يفهم طلب زيادة الاطمئنان بمثل تلك العبارة كما لا يخفى وما ذكره من ان ابا بكر لا يعتمد
على الخبر الواحد مخالف لاصول اهل السنة فانهم يعتمدون على الخبر الواحد ولا يزالون يتهمون الشيعة بتفردهم في مخالفة ذلك وبالجملة قول ابي بكر صريح في تجويز
احتمال بطلان خلافته عنده مع ان استحقاقه للخلافة يتوقف على الخبر بل لا استحقاقا فيكون تقمصه للخلافة تصديا من غير استحقاق وتوسا للسوء في
الانفاق ثم اقول ان الانصار لم يدعوا الخلافة بل التمسوا الامارة واحد من قومهم على قومهم فقط كما يدل عليه قولهم منا امير ومنكم امير فلم يكن هناك
وجه للشك في انه هل كان للانصار حق في امر الخلافة والامامة اولا حتى يدعوه تقواه الى طلب النص عليه والسؤال عنه ولعل اظهاره الشك في حق الانصار
انما كان للتوقي في الاوهام انه كان جازما في عدم تعلق امل البيت بذلك لئلا ينازعوا بعده في خلافة عمر وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
قال المصنف رفع الله درجته ومنها قوله في مرضه ليتني كنت تركت بيت فاطمة لم اكشفه وليتني في ظلة بني ساعدة كنت ضربت بيدي على يد
احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فهو من باب التبري عن الامالة والخلافة كما هو دأب
العارفين بالله ويكون تحذيرا لمن يأتي بعده ليعلموا ان امر الخلافة صعب ولا يطمع منه كل مهوس وهذا من باب الشفقة على الامة بما الخلافة
وارباب الرئاسات ولا يتصور فيه طعن واما ما ذكره من امر كشف بيت فاطمة فلم يصح بهذه الرواية قطعا انتهى **واقول** تخصيص ابي بكر لضرب اليد على يد احد
الرجلين يدل على انه اعتقد ان المستحق للخلافة كان احد الرجلين دونه ثانيا لكونه وزيرا لاحدهما يدل على انه لم يخرج عن قلبه حب الرياسة لو كان
امر الخلافة صعبا ولم يكن غرضه ما ذكره الناصب تحذيرا لعارفين في تنبيه من يأتي بعدهم لظهور ان الوزارة اصعب من الامارة ان وزر الامير على
الوزير ايضا كما لا يخفى واما قصة كشف البيت فقد كشف العلماء نقاب الخفاء عنها واعترف بها ابن قتيبة من اهل السنة في كتاب السياسة وابن ابي الحديد
المعتزلي في شرح النهج وغيرهما في غيرها فلا انكار لما رده والمنكر جحود بما رده **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها ان النبي لم يوله شيئا من الاعمال وولى غيره

ونفذ لاداء سورة البراءة ثم رده من لم يستصلح لاداء ايات كيف يستصلح للرياسة العامة المتضمنة لاداء جميع الاحكام الى عموم الرعايا في سائر البلاد

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول دعوى عدم توليته دعوى زور باطل تخالف المتواتر فانه لا نزاع بين اهل الحق ان ابا بكر كان وزير رسول الله

لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته وكان امير المؤمنين علي ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول ذهبت انا وابو بكر وعمر وجئت انا

وابو بكر وعمر وفعلنا انا وابو بكر وعمر فلا امر في الاسلام ولا توليه ولا عزل الا برايهما ومشاورتهما ثم انه في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين

وكان في غزوة تبوك اخر غزوة غزاها رسول الله وما اجتمع له من العسكر في غزوة مثل ما اجتمع في هذه الغزوة وكان صاحب الراية الكبرى ابا بكر الصديق

ثم انه تولى الحج في سنة تسع من الهجرة وانما بعث علي لقراءة سورة البراءة بعد الحج وقد ذكرنا سببه ثم نقول لهذا الرجل ايها الجاهل بالاخبار والاثار كان

ابو بكر يستصلح لافعال الدين من قتال نشوا امر الاسلام اه واظهار اثار النبوة اتزعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القران على العرب بعد الفتح وهو امير الحاج من قبل

رسول الله في الحج ومن غاية جهلك بالاخبار انك تدعي انه لما لحقه علي رجع قبل الحج فيا ايها الجاهل من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا

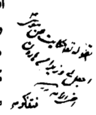
كان امير الحاج تلك السنة فتخالف الخبر المتواتر ام تدعي انه لم يحج في سنة تسع احد وكل هذا من جهالة فبعدا لما تستحي من ناظر في كتابك يا سفيه البطال

ثم من تولى الامامة والصلوة بالمسلمين ايام مرض رسول الله اتدعي انه لم يصل بالناس او لم يامره رسول الله ص بالصلوة في ايام المرض وكل هذا تمويه باطل

وتخالف الصحاح الاخبار الجارية مجرى المتواتر ولا نزاع تم من ولاية الصلوة وقد قال ابن عباس ان رسول الله لم يصل خلف احد من امته الا عبد الرحمن

بن عوف في ركعة من السفر والا ابا بكر الصديق ثم انه لم تستصلحه لولاية امر من الامور فويل لك من العذاب الجاهل انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما

اولا فلانا ندعي النزاع بين اهل الحق في وزارة ابي بكر لرسول الله بنزاع غير احد من الشيعة في ذلك كيف وقد جرت عادة الانبياء والسلاطين على



وحدة الوزير كما يرشد اليه ولاية اصف لسليمان ع ووزارة هرون لموسى الى غير ذلك وقد ثبت وزارة علي للنبي ص بقوله ص له انت مني بمنزلة هرون من موسى

فمن يدعي مشاركة ابي بكر معه في الوزارة فعليه اقامة الدليل ودونه خرط القتاد وقوله انه ع لا يصدر في شيء ولا يقدم على امر الا عن رايه ومشاورته غير

مسلم وانما المسلم انه كان يشاورهم تاليفا لقلوبهم واستعلاما لما في باطنهم من الوفاق والنفاق لا للحاجة الى رايهم واستعانة بعقولهم كما

مر مفصلا واما ثانيا فلان قوله وكان امير المؤمنين ع يقول كثيرا ما سمعت رسول الله يقول اه كذب من الناصب على النبي ص وعلي ع ومن العجائب انه يكذب على

رسول الله ثم يروي ذلك عن علي مما لا يتنازع فيه الشيعة والدليل على اغفال الناصب هاهنا الكذب والافتراء انه ترك في سائر المواضع ملقى ذكر علي بقوله ع و

هاهنا لما اراد ان يوضع الحديث على لسانه ترك ذكره بقوله ليظن الناظر ان الناصب حيث انه يعظم عليا ع يستبعد ان يكذب عليه وهذا الظن مما يتوقع من جهلاء

اهل السنة واما نكباء الشيعة فحاشاهم ان يذهب عنهم مثل هذه التخيلات ثم ان قصد بذهاب النبي مع ابي بكر وعمر ذهابه معهم الى عيادة مريض او

مشايعة جنازة او نحو ذلك محقق فلا اختصاص لهذه المعية بهم وان قصد به ذهابه الى مبارزة عدو ودفع صائل ونحو ذلك فمن البين انهم لم يبارزوا

احدا في مدة عمرهم قط لا منفردا ولا مع مشاركة غيرهم نبيا كان وصاحباه او غيرهما وكذا الكلام في قوله جئت انا وابو بكر واما قوله فعلت انا وابو بكر

فاشكل من الاولين اذ لا يظهر وجه اجتماع قوله ع مع قولهما في الاحكام الشرعية لانه كان بالوحي الالهي ولكن انما يتعلق بتلك الاحكام من الامور الدنيوية و

المشاركة في غير ذلك مما لا فضيلة فيه وكيف يشاركه مع النبي ص في القول من لا يعرف الكلالة والاب ويعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما

ثالثا فلان قوله في معظم الغزوات كان ابو بكر صاحب راية المهاجرين كاذب كغيره مما تقدم على ما يرشد اليه كتاب روضة الصفا وروضة الاحباب وغيرهما

من كتب السير والمغازي نعم في بعض الغزوات كخيبر قد امتحنهم النبي ص باعطاء الراية فرجعوا بها وانهزموا كما عرفت سابقا واما قوله وكان في غزوة تبوك صاحب

الراية الكبرى فليس في صحيح البخاري ومسلم عين من ذلك ولا اثر ولو صح فانما كان لما ذكره صاحب كشف الغمة وغيره من انه علم النبي ص بانه لا يحتاج فيها الى الحرب

ولا عنى فيها لاعداء وان لا موت [illegible] له بغير سيف فخرج النبي ص بنفسه مع العسكر الكثير كما وصفه الناصب واستخلف عليا ع في اهله وولده وازواجه ومهاجره

في المدينة فلو كان الراية في هذه الغزاة بيد غير علي مجازا ولم يكن فضيلة ولو علم النبي ان فيه يحتاج في هذه الغزوة الى الحرب لم ياذن في التخلف على ما هو

ليلبثه عنها واما رابعا فلان ما ذكره من تولي ابي بكر الحج فقد مر بيانا لكن في ذلك مع بيان منشا توهمه منه وبيان ان ما ذكره من سبب بعث علي ع لا يوري في

طائل ولا يرجع الى حاصل واما خامسا فلان قوله كان ابو بكر يستصلح لافعال الدين الخ فان اراد بها اقامة الدين وقوعه اولا في مكة في مبدا الكفر و

للجبن كما هو مسلم لكن الظاهر ان امثال ذلك لا يستحق في العرف ان يسمى [illegible] وان اراد به [illegible] في سبيل الله فقد عرفت ان هذا ايضا موضوعا او لمامور وان اراد

به انه كان اماما او امير او من جملة سواد عسكر النبي ص فلا نفوذ به لذلك بمجرد ذلك لان الانبياء والملوك ربما يتحركون في الارذال لمصلحة [illegible]

وكونه من سواد العسكر يشترك فيه ابو هريرة ونحوه من مؤلفة القلوب واما سادسا فلان ما ذكره بقوله اتزعم انه لم يقدر على قراءة عشر من القران [illegible]

الخ لا يزعم ذلك الضلال العلماء بانه لولا اقتدار ابي بكر على قراءة العشر لما جعله قريش مع الصبيان ولكنما نعتقد ان الله ورسوله لم يجعلاه امينا في اداء

وظنوا انه ربما خان في الاداء كلا او بعضا مواضعه مع الكفار وتحلل المصلحة او لانه عد استخفه ترتيبه لجبنه ورذالته او توهموا انه يمكنوه من الاداء او لانه

ربما سال احد عن معنى بعض تلك الايات فيعجز عن بيانها فيخجل كما عجز عن بيان معنى الكلالة والاب وعجزهما وكان ذلك موجبا لاهانة سنة المرسلين واما

سابعا فلان قوله من حج تلك السنة ان رجع ابو بكر اتدعي ان عليا كان امير الحاج مدخول بانا ندعي ذلك قوله ويخالف الخبر المتواتر قلنا ان الخبر فضلا

عن تواتره وكذا الناصب [illegible] ما ذكرنا بيانا من الخبر المتواتر في الدنيا منحصر في واحد واثنين وتوضيح هذا انا قد بينا سابقا ان ما رووا المصنف ان عن جامع

بعد ان مما لا يعرفها ابو بكر ثم قال اقول في الكلالة [illegible] فان اصبت فمن الله فان اخطات فمن الشيطان وهي ما لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد ولا ولد [illegible] شرح جديد للتجريد

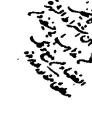
الاصل

الاصول وغيره من الروايات المعتبرة صريحة في رجوع ابي بكر عن الطريق وان لو فرض لم يكن ممتنعا الا ادراكا ايام الموسم بعد ذلك لان الاتفاق على انه كان اول
يوم من ذي الحجة وادركها علي يوم عرفة ويوم النحر فكيف وصل ابو بكر بعد رجوعه من اثناء الطريق وتبليغه اياها تو قيم امارة الحج وقسامير في ان يكون
امير الحج في تلك السنة علي او عتاب بن اسيد الذي كان في السنة السابقة امير انهما زعم من ان اداء البراءة كان فيها بعد فتح مكة مردود بان قضية البراءة
وان وقعت بعد فتح مكة لكن المشركون قد استولوا بعد ذلك ونقضوا العهد كما صرح به الرازي في تفسيره حيث قال روي ان النبي لما خرج الى تبوك وتخلف
المنافقون فارجفوا الاراجيف جعلوا المشركون ينقضون العهد انتهى واذا كان الامر على هذا الوجه جاء كما ذكرنا سابقا ان الله تعالى علم ان ابا بكر رجل
ضعيف القلب مما يخاف على نفسه في اداء الامانات علم بالضرورة حق الاداء كغير ذلك من الوجوه التي ذكرناها وليس الى المصاحف انه استرجع بعد الوقوف لم
يعلم انه كان يسرق بعض الامانات كما فهمه الناصب ثم اما ثانيا فلان قوله ادعى انه يصلي بالناس اه نكلم مثبتا الامامة فلا وجه للاستبعاد الا انكاري لما
مر من صلوة ابي بكر بالناس لم يكن بامر النبي وانما كان بامر عائشة وانما استشعر النبي تكلف الخروج الى الصلوة بنفسه ونحى ابا بكر عن المحراب وقد سبق ما
يدل على هذا تماما رواه شارح المواقف وذكره ابن ابي الحديد في قصيدته المشهورة بقوله شعر ولا في صلوة لم فيها مؤخرا فذكروا ما رواه باب صحاحه فهي
سقط عند ما مل في نفس الامر كما اشبعنا الكلام فيه سابقا واما ثالثا فلان ما ذكره بقوله واي ولاية اتم من ولاية الصلوة مدخول بان ايضا من الامامة
الصغرى بمعزل عن الامامة الكبرى بدليل انها تجوز خلف غير قريش وغيرهم بل عندهم انه يجوز خلف كل بر وفاجر كما مر والامامة الكبرى لا تصح من غير قريش على قول
الخصم والتعهد صح عند الخصم ان النبي قدم عبد الرحمن بن عوف حين خلفه ومضى ليصلح بين جماعة من الانصار فقد فاته المغرب وقد قدم الناس
عبد الرحمن بن عوف فلما اتى النبي صلى خلفه وهذا على تقدير صحتها ابلغ من تقديم ابي بكر ولم يدع احد الامامة لعبد الرحمن بن عوف وفي ايامه فانهما
بامر علي على المدينة ولم يعزله وهذا اتم اولى على الامامة من الصلوة لانها جزئي في ضمن كلي واما رابعا فلان نقل المص سابقا الرواية المشتملة على ذكر مسند
احمد بن حنبل يدل على ان الرواية المخالفة الذكورة في كتب المتاخرين عنه موضوع لان قصة البراءة من المتواترات فلا يجوز ان يكون خفيا على مثل احمد مع تقدمه
على غيره من المحدثين في الزمان والفضل وبكونه في مدة عمره معتمدا لكل دون بالجملة لو كان الحديث الدال على عدم الرد موجودا لذكره احمد ايضا كما ذكر حديث
الرد والعكس فليس واما خامسا فلان ما رواه عن ابن عباس غير مروي من طرق الشيعة فلا يقوم حجة عليهم كما مر مرارا فمنها وعنها للناصب الا نول الاحمق الجاهل
بان تحدث الشخص لا يقوم حجة على خصمه فتامل قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع فاطمة ارثها فقالت له يا ابن ابي قحافة اترث اباك ولا ارث ابي
واحتج عليها برواية تفرد بها هو عن جميع المسلمين مع قلة رواياته وقلة علمه وكونه الغريم لان الصدقة تحل عليه فقال لها ان النبي قال نحن معاشر الانبياء
لا نورث ما تركناه صدقة والقران يخالف ذلك فانه صريح في يقتضي دخول النبي فيه بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقد نص على ان الانبياء يورثون فقال
الله تعالى وورث سليمان داود وقال عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وناقض فعله ايضا هذه
الرواية لان امير المؤمنين والعباس اختلفا في بغلة رسول الله وسيفه وعمامته وحكم بها ميراثا لامير المؤمنين ولو كانت صدقة لما حلت على علي وكان يجب على
ابي بكر انتزاعها منه ولكان اهل البيت الذين حكى الله تعالى عنهم بانه تم طهرهم تطهيرا مرتكبين ما لا يجوز نعوذ بالله من هذه المقالات الردية والاعتقادات
الفاسدة واخذ فدك من فاطمة وقد وهبها اياها رسول الله فلم يصدقها مع ان الله تعالى طهرها وزكاها واستعان بها النبي في الدعاء على الكفار على ما حكى الله
وامره بذلك فقال له قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم فكيف يامره الله تعالى بالاستعانة وهو سيد المرسلين بابنته وهي
كاذبة في دعواها غاصبة لمال غيرها نعوذ بالله من ذلك فجاءت بامير المؤمنين وشهد لها فلم يقبل شهادته قال انه يجر الى نفسه وهذا من قلة معرفته بالاحكام
ومع ان الله تعالى قد نص في آية المباهلة انه نفس رسول الله فكيف يليق بمن هو بهذه المنزلة واستعان به رسول الله بامر الله تعالى في الدعاء يوم المباهلة ان
يشهد بالباطل ويكذب ويغصب المسلمين اموالهم نعوذ بالله من هذه المقالة وشهد لها الحسنان عليهما السلم فرد شهادتهما وقال هذان ابناك لا اقبل
شهادتهما لانهما يجران نفعا بشهادتهما وهذا من قلة معرفته بالاحكام مع ان الله تعالى قد امر النبي بالاستعانة بدعائهما يوم المباهلة فقال ابناءنا
وابناءكم وحكم رسول الله بانهما سيدا شباب اهل الجنة فكيف يجامع هذا شهادتهما بالزور والكذب وغصب المسلمين حقهم نعوذ بالله من ذلك
ثم جاءت بام ايمن فقال امرأة لا يقبل قولها مع ان النبي قال ام ايمن امرأة من اهل الجنة فعند ذلك غضبت عليه وعلى صاحبه وحلفت ان لا تكلمه
ولا صاحبه حتى تلقى اباها وتشكو اليه فلما حضرتها الوفاة اوصت ان تدفن ليلا ولا يدع احدا منهم يصلي عليها وقد رووا جميعا ان النبي قال يا
فاطمة ان الله يغضب لغضبك ويرضى لرضاك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لابد في هذا المقام من تحقيق خبر فدك ليتبين حقيقة الامر فنقول كانت
فدك قرية من قرى خيبر ولما فتح الله تعالى خيبر جلى رسول الله اهل فدك فخلت فكان مما افاء الله عليه من غير ايجاف خيل ولا ركاب فصار من اموال
الفيء وكان مختصا برسول الله كما يكون اموال الفيء مختصا بالائمة وكان رسول الله ينفق منها على عياله واهل بيته ثم يصرف ما يفضل من نفقتهم
في السلاح والكراع فلما توفي رسول الله وترك ازواجا واهل بيته لم يكن تحل لازواج النبي التزوج بعده لانهن كن امهات المؤمنين فلم يكن
في اموال الفيء حق ينفق الخليفة على ازواجه من بيت مال الفيء ويترك ذلك لفاطمة واولاده فعمل ابو بكر في فدك مثل عمل النبي فكان ينفق منها
على ازواج النبي وفاطمة واولادها وما كان يفضل عن نفقتهم يصرفها في السلاح والكراع في سبيل الله كما كان يفعل رسول الله حتى انتهى الخلافة
الى عمر بن الخطاب في حصل لنا الفيء سعة وكثرت خمس الغنائم واموال الفيء والخراج فجعل عمر لكل واحد من ازواج النبي عطاء من بيت المال وفرض سهم

النضير الى علي وعباس وجعلها في ايديهما ليعملوا بها كيف شاؤا وقد ذكر في صحيح البخاري ان عليا وعباسا تنازعا فيما بني النضير ودفعا امرهما الى عمر بن الخطاب
فذكر عمر ان امركم كان هكذا ثم ذكر انه تركها لهم ليعملوا كيف شاؤا هذا ما كان من حقيقة فدك واما دعوى فاطمة رضي الله عنها انه وهب فدك وانها نحلة لها
من رسول الله فلم يثبت في الصحاح وان صح فكل ما ذكر من المطاعن في ابي بكر فيه محكم فقد انغلبس ... واما ما ذكر انه احتج برواية المحدث وهو قاض به النص في
الحديث اذا احتج بشرائطه فهو يخصص حكم الكتاب واما ما ذكر ان ابا بكر تفرد برواية هذا الحديث من بين سائر المسلمين فهذا كذب صراح فان عمر قال
بمحضر علي وعباس وجمع كثير من الصحابة انشدكم بالله هل سمعتم رسول الله يقول نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركنا صدقة فقالوا كلهم اللهم
نعم كما روى البخاري في صحيحه ورواية في الصحيح فقال حدثنا عبد الله بن يوسف قال حدثنا مالك عن ابي الزناد عن الاعرج عن ابي هريرة ان رسول الله قال لا
تقتسم ورثتي دينارا وما تركت بعد نفقة نسائي ومؤنة عاملي فهو صدقة انتهى الحديث فكيف يقول هذا الفاجر الكاذب ان ابا بكر تفرد برواية حديث
عدم توريث رسول الله فان قيل لا بد لكم من بيان حجية هذا الحديث ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح تما الاحاجة بنا اليه هنا
لان ابا بكر كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالة على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات التي يمكن
تطرقها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الارث واما ما ذكر ان ابا بكر لا يسمع عنه هذا الخبر لانه كان
غريما لان الصدقة تحل عليه فما اجهله بالفرق بين الشهادة والرواية فان الشهادة لا تسمع عن الغريم الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك مع انه معلوم
عند العامة ومجهول عنده واما ما ذكر من النصوص على ان الانبياء يورثون لقوله تعالى وورث سليمن داود فالمراد به ميراث العلم والنبوة والحكمة وما ذكر في
زكريا فانه اتفق العلماء ان المراد منه النبوة والحبورة والا لم يستجب دعاءه لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا فكيف يصح حمله على الميراث وهو لم يرثه
واما ما ذكره انه ناقض فعله في توريثه على فاطمة السيف والعمامة فالجواب انه اعطاهما عليا لانه كان من المصالح والصدقة في هذا الحديث لا يراد بها الزكوة
المحرمة على اهل البيت بل المراد انها من جملة بيت مال المسلمين وقد يطلق الصدقة بالمعنى الاعم وهي كل مال يرصد لمصالح المسلمين والجنود ولهذا المعنى
يشتمل خمس الغنائم والفيء والخراج ومال من لا وارث له من المسلمين والزكوات وقد يطلق ويراد به الزكوات المفروضة والصدقة المسنونة المتبرع بها
وفي الثاني لاخيرتان كانتا محرمتين على اهل بيت رسول الله فاعطى ابو بكر سيف رسول الله وعمامته عليا لانه كان من جملة مال من لا وارث له من المسلمين
ولو كان ميراثا لكان للعباس وارثا لانه كان العم واما قوله لكان اهل البيت الذين رضي الله عنهم بانه طهرهم مرتكبين ما لا يجوز فنقول اهل البيت
على هذا التقدير كانوا مدعين لحقهم والامام يفرض عليه ان يعامل الناس بالاحكام الشرعية ولو ان ملكا من الملائكة يدعي حقا له مع وجوب
عصمته ويقين صدقه فليس للامام ان يقول صدقت ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب بل الواجب عليه ان يطلب الحجة في قوله اما سمعت
ان امير المؤمنين ادعى على يهودي عند شريح القاضي فطلب منه الحجة فدعى بالحسن علي فلم يقبل شهادته وقال انه فرع فقال امير المؤمنين لست اهل القضا
الا نعلم ان هذه الدعوى لحق بيت المال ههنا لا يسمع شهادة الفرع والغرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع وهو ان لا يسمع قول
المدعي الا بالحجة وان تحقق عصمته من الكذب فلو تم حجة حكم والا توقف ولو صح قصة مرافعة فدك فابو بكر عمل فيها ما كان يجب عليه من طلب الحجة من
سماع م المدعي وان اعتقد عصمته من الكذب واما ما ذكر ان الحسنين شهدا لها فلم يسمع ابو بكر فان صح فربما كان لصغرهما ولعله شهادة الفرع كما فعل
سماع م شريح وهذا لا طعن فيه كما ذكرنا لانه راعى لقواعد الشرع الشريف بحكم بطلب الحجة واتمامها على وجه يرتضيه الشرع فلا طعن واما عدم سماع شهادة
ام ايمن ان صح فلانها كانت قاصرة عن نصاب الشهادة فانها شهدت مع علي وهو من باب شهادة رجل وامرأة وكان لا بد من التكميل ولا طعن على الحاكم
اذا راعى ظاهر الشرع في الاحكام وابو بكر ليس باقل قدرا من شريح وقد عمل مع امير المؤمنين في ايام خلافته مثل هذا وهو كان قاضيا لامير المؤمنين
فكيف يتصور الطعن واما غضب فاطمة فهو من العوارض البشرية والبشر لا يخلو من الغضب وليس الغاضب على الحق يغضب لغرض دنيوي لفصل المغضوب عليه في اداء
حق الله وهذا الغضب من باب الحمية الدينية وما ذكر من الحديث ان الله تعالى يغضب لغضب فاطمة فالظاهر ان المراد هذا الغضب انتهى واقول اولا ان ما ذكره
من ان فدك كان من قرى خيبر مكذوب لما رواه صاحب جامع الاصول عن مالك بن اوس قال كان فيما احتج به عمر ان قال كان لرسول الله ثلث صفايا بنو
النضير وخيبر وفدك فاما بنو النضير فكانت ... اخر الحديث وقال ياقوت الحموي الشافعي في معجم البلدان ان فدك قرية بالحجاز بينها وبين المدينة يومان وقيل
ثلث افاءها الله على رسوله في سنة سبع صلحا وذلك ان النبي لما نزل خيبر وفتح حصونها ولم يبق الا ثلث واشتد بهم الحصار ارسلوا الى رسول الله يسألونه
ان ينزلهم على الجلاء وفعل وبلغ ذلك اهل فدك فارسلوا الى رسول الله ان يصالحهم على النصف من ثمارهم واموالهم فاجابهم الى ذلك فهي مما لم يوجف عليه
بخيل ولا ركاب فكانت خالصة لرسول الله وفيها عين فوارة ونخل كثيرة وهي التي قالت فاطمة رضي الله عنها ان رسول الله نحلنيها فقال ابو بكر اريد بذلك
شهودا ولها قصة ثم ادى اجتهاد عمر بن الخطاب بعده لما ولي الخلافة وفتحت الفتوح واتسعت على المسلمين ان يردها الى ورثة رسول الله فكان علي بن ابي
طالب والعباس عم عبد المطلب يتنازعان فيها فكان علي يقول ان النبي جعلها في حياته لفاطمة وكان العباس يابى ذلك ويقول هي ملك لرسول الله وانا
وارثه فكانا يتخاصمان الى عمر فيابى ان يحكم بينهما ويقول انتما اعرف بشانكما اما انا فقد سلمتها اليكما فاقتصدا فيما يؤتى وكل منكما من قبله معرفة فلما ولي عمر بن
عبد العزيز الخلافة كتب الى عامله بالمدينة يامره برد فدك الى ولد فاطمة فكانت في ايديهم ايام عمر بن عبد العزيز فلما ولي يزيد بن عبد الملك قبضها فلم تزل
في ايدي بني امية حتى ولي ابو العباس السفاح الخلافة فدفعها الى الحسن بن الحسن بن علي بن ابي طالب فكان هو القيم عليها يفرقها في بني علي بن ابي طالب فلما ولي المنصور

وخرج

وخرج عليه بنو الحسن فبعضهم قتلهم فلما ولي المهدي بن المنصور الخلافة اعادها عليهم ثم قبضها موسى الهادي ومن بعده الى ايام المامون فجاءه رسول بني علي
فطالب بها فامر ان يسجل لهم بها فكتب السجل وقرئ على المامون فقام دعبل وانشد شعر اصبح وجه الزمان قد ضحكا برد مامون هاشما فدكا وفي فدك اختلاف
كثير في امرها بعد النبي ص من ردها وقبضها بحسب الاهواء وشدة المراء انتهى كلام المعجم والغرض من نقل كلامه بيان ان فدك التي ادعاها فاطمة ع ماذا كانت
لم يعرفها المنازع فكتب اولا في اصل النسخة بخطه المشوم ان عمر رد فدك الى علي وعباس ثم ضرب الخط على لفظ فدك وكتب بدله سهم بني النضير واما ما ذكره
هو وصاحب المعجم من ان عمر رد فدكا الى علي وعباس فهو كاذب مناقض لما ذكره صاحب المعجم في ترجمة صنعاء اليمن من حديث معمر عن الزهري عن مالك بن اوس
الحدثان حيث ذكر فيه ان عمر قال لعلي وعباس فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وهذا يطلب ميراث امرأته من ابيها الخ فان هذا كما يدل على سوء ادبه بالنسبة الى
رسول الله ص وبالنسبة الى علي وعباس ع والى سلمان يدل على شكه في ذلك ومناقضة عمر رد فدك اليهما ولعل البخاري لما اطلع على توجه الطعن على عمر فيما اتى به
من تلك العبارة المشتملة على سوء الادب بالنسبة الى رسول الله ص حتى عد ذلك عبد الرزاق بن همام الصنعاني المحدث من حماقة عمر ونسخ خبر ابن شهاب في اول الصحاح
الذهبي وحذف تلك العبارات الدالة على سوء الادب فعال للشناعة عن عمر كما انه فعل مثل ذلك في كثير من الاحاديث حفظا لصاحبه كما بسطنا بيانه كما ذكرنا
سابقا ولنعم ما قال صاحب المعجم في آخر فدك الخلاف كثير من زواجرها بحسب الاهوا وشدة المراء وايضا ينافي ذلك ما رواه الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان وان عمر بن عبد العزيز رد فدكا الى بني هاشم وذكر ابقاها ان ردها الى ولد
فاطمة انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان رسول الله ص كان ينفق على ازواجه وشيعاته له ومصالحه من فدك كذب صريح بل كان ذلك عن عمر حاميا المصطفى
لبنته ولو كان كذلك لكذبت الازواج فاطمة ع في تلك الدعوى ولم يقل لها انه ص كان ينفق منها علينا او علينا الى حين وفاته ولم يمكنه دعوى الاختصاص بالنحلة
ولبس فليس يعلم ان فاطمة ع كانت صادقة في دعواها وصح ما ذكرناه من ان فدك كانت بيد وكيل فاطمة ع وان ابا بكر اخذها من يده وثالثا ان قوله ثم ادعت
فاطمة ع ارث فدك انها انتقلت اليها من رسول الله ص فلم يثبت في الصحاح مردود بان دعواها الارث اثبتت كون فدك او لم توجد في خيبر كما في البخاري حيث روى
بما بسنا الى عائشة انها قالت ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ص فقال رسول الله ص نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة والذي
اجماع الا على ثبوت دعوى فاطمة فدكا وبطلان انكار الناصب لذلك لانه لم يكن هناك شيء سوى فدك بيد اهل البيت ع حتى يحتاج ابو بكر في اخذه منهم
الى ذكر ذلك الحديث فافهم واما دعوى النحلة فقد مر نقلا عن كتاب المعجم وتقدم من عدة طرق من طريق غيره ايضا انها ع ادعت النحلة اولا ثم الارث
انهم عكسوا قضية الشرع في شأنها وطلبوا منها البينة على ان نحلة ما تقوله اولا فلما قالت لهم ان لم تقبلوا النحلة فلا اقل من ان تثبت الارث فقالوا لها الخبر
من قولهم نحن معاشر الانبياء لا نورث ورابعا ان ما ذكره من ان الحديث اذا صح لا يشترط في تخصيص حكم الكتاب بمثل هذا الحديث المتواتر والمشهور كما اوقعه
ابو حنيفة واما الخبر الواحد فهو اذا كان مخالفا للكتاب الله ثم يكون بعد القول ص اذا روى عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه والا
فردوه ولا يخفى ان المراد بالحديث في هذا الحديث مثل هذا الخبر الواحد الذي تفرد به ابو بكر لا السنة المتواترة والاخبار المشهورة ولعل من جوز تخصيص
الكتاب بالخبر الواحد يجوزونه عن فعل ابي بكر وقد عرفت ما فيه على انه يجوز ان يكون ذلك الحديث الذي تفرد ابو بكر بروايته من بين الخبر الواحد الذي
جوز اهل السنة انه التشبيه له على لسان النبي ص وكيف يستبعد ذلك مع ما ذكرنا سابقا عن ابي بكر من انه قال ان لي شيطانا يعتريني الخ وخامسا ان ما ادعى
من انه ذكر حديث منع الارث بحضور جمع من الصحابة فصدقوه وما بعده من حديث ابي هريرة مردود بما ذكرنا سابقا بان ما يحتج علينا واما الذي يقوم حجة في
هذا المقام هو الحديث المتفق عليه بين الفريقين كما مر والدليل على ذلك ان المتأمل يقطع بالجزم بانه لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا او لم يسمعه
غير ابي بكر حتى لم يسمعه النبي ص وعلي وفاطمة ع مع انهما كالواحد ومحل النبي ص وبالجملة كيف يبين رسول الله ص هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته
ومع اليهم مثل ذلك حتى يقعوا في الدعوى الباطل والتماس الحرام مع انه ص كان مأمورا خصوصا بانذار عشيرته الاقربين وقد اخرج في جامع الاصول حديث
لمهم عن شعيب عن ابي داود ان النبي ص قال ان الرجل ليعمل والمرأة بطاعة الله ستين سنة ثم يحضرهما الموت فيضاران في الوصية فيجب لهما النار
لعظم من ان يكون النبي ص كتم ذلك عن ورثته وورثته واوقعهم لجهلها الا فما ترى ليعينه وحاشاه من ذلك ذموه وحثهم ورثة بالاباعد فضلا عن الاقارب
ان علك كهو تعريضا ولعلا ما بدل الخبر الذي ذكره النبي ص لابي بكر من كتاب اصحابه قلت لكفاية عنوحه لان ابا بكر انما غلب على فاطمة ع بذلك الخبر من حيث انه صار
خليفة وقاضيا وادعى انه علم قد حصل بذلك من الخبر المذكور وعلم القاضي كاف في اجرى الحكم ومن البين انه لو لم يصر ابو بكر خليفة بل كان الخليفة غيره لما كان لذلك
الخبر الواحد حجة اصلا في اثبات كون تركة النبي ص صدقة اما عند الخليفة على تقدير كونه غير ابي بكر فلان شهادة الواحد مردودة فضلا عن روايته ومع
انتهائها نعوذ ما عند المدعى عليه اعني فاطمة ع فلما ظهر من انها قد انكرت ذلك الخبر وغضبت على ابي بكر في حكمه بما ذكر ولا مجال لان يتوهم ان النبي ص اوصى ابا بكر بالخلافة
لم يحتج الى اظهار ذلك لغيره لان هذا خلاف ما عليه جمهور اهل السنة من عدم النص والتعيين لاحد وقد عرفت به ان الصحابة لم ينكروا على ان ما ذكر في حديث البعير وقوله
لا تقتسم ورثتي دينارا الخ لا يدل على عدم الميراث غايته ان يكون وصيته بعدم الاقتسام ومن الى غيرهم فيتوهم انه يريد بها هذا قول وروي عنهم ولو سلم
دلالته على عدم الميراث فلا يدل على عدم النحلة التي ادعاها فاطمة ع اذ على هذا التقدير كان فدكا ملكا لفاطمة ع يوم وفاة النبي ص فقد خرج عن
قوله ما تركنا في هذا الحديث كما خرج عن مدلول الخبر الذي رواه ابو بكر قولا ما تركناه صدقة اذ لا يصدق على ما انتقل من ملك النبي ص بالهبة والنحلة
حجرتهما لملك الغير انه مما تركه النبي ص وذلك ظاهر جدا وسادسا ان ما ذكره من السؤال بقوله فهل لا يتبرك من ثبات حجة هذا الحديث من ثباته حججا



الابنة فهو شيء لا ينفيه الشيعة اما الاول فلان الخبر الواحد اذا وافقه عترته في دينهم حجة عند الشيعة فهم انما يسئلون عن وجه حصر مع تفرد الراوي
المتهم في روايته كما مر فلا يعتبر ما ذكره من الجواب جوابا واما السؤال عن ترجيح الخبر فهو غير معقول واما المعقول المذكور في هذا المقام السؤال عن تخصيص الابنة
بالخبر وقد عرفت ما فيه ايضا واما ما ذكره من ان ابا بكر علم ايضا لا لنقل على ما حمل عليه من المعنى فمردود بانه كيف يدعي علم ابي بكر بعد لو ان الدعي ما اشتهر
من جهله وعدم علمه بكثير من مدلولات الكتاب كالكلالة والاب وغيرهما بحسبها وقد احتمل فيما نحن فيه ان يكون قوله صدقة منصوبا ويكون معنى الحديث ان ما تركناه
على وجه الصدقة لا يورثه احد فدعم الراوي وهو ابو بكر في ذلك الاحتمال ان النبي قد وقف على لفظ الصدقة فظن ابو بكر موقوفا على الرفع بالخبرية
لا على النصب بكونه تمييزا والتمييز انما هو كما مر اهل الاستنباط لا كل من يكثر منه الغشا ولعل الناصب اراد بقرينة الحال التي علم بها ابو بكر انتفاء الاحتمال
الاخر في ذلك الحديث قرينة حال ابي بكر وعمر في ارادتهما الظلم على اهل البيت وهذا مسلم لا شك فيه وثانيا ان ما ذكره من ان الشهادة لا تسمع عن الغريم
الذي يجر النفع والرواية ليست كذلك غير مسلم لان الاهتمام بشأن الرواية ان يكون اكثر مما ذكره صاحب العقود وغيره من ان الرواية مشتملة لشرع عام فيه
لكونها متعلقة بالدين بسبب الهامة بحل الاهتمام على ان غرض المصنف احتمال ان راوي ابي بكر في رواية تلك جر نفع لنفسه يوجب تهمته بالكذب فيها فلا
يقبل منه ولم يقل احد بان التهمة لا يوجب رد الرواية وهذا معلوم عند اولي التحصيل وقد خفي عليه ولما كون ما ذكره الناصب معلوما عند العامة فلا
استبعاد فيه لانها من موضوعات بعض العامة فلا يبعد كونها معلومة للعامة دون الخاصة فافهم وثالثا ان ما انكره من ان الميراث في قوله تعالى وورث
سليمن داود الا بمعنى العلم والنبوة مردود بان الميراث حقيقة في انتقال المال لغة وشرعا فاطلاقه على غيره مجاز لا يصار اليه الا بقرينة وليس ثمة
وايضا لو كانت النبوة والعلم مما يورث لم يبق على وجه الارض الا الانبياء والعلماء اذ الميراث لا يجوز ان يكون لواحد من الورثة دون اخر فلو خلق الله كل
نبي كما هو آدم عليه السلام فلو ورث ولده نبوته وعلمه لوجب ان يكون جميع ولد آدم انبياء وعلماء وكذلك اولاد اولاده الى يوم القيمة ويلزم ايضا قبل هذا ان
الحكم بان ورثة محمد قد ورثوا نبوته فهم انبياء فلا يجوز تقديم ابي بكر عليهم وان صحح اخلافته كما ذكروه فلا يجوز تقديم المهدي على عيسى وكذا يجب
الناصبة انهم لا يثبتون على طريقة واحدة لانهم اذا قال لهم الامامية ينبغي ان يكون الخلافة لعلي لئلا يخرج سلطان محمد من داره وقعر بيته قالوا
هرقلية لا يجتمع النبوة والامامة في بيت واحد وههنا يثبتون بمذهبهم الهرقلي ويقولون ان النبي يتولد منه النبي ويورث منه النبوة ورابعا ان ما
ذكره من اتفاق العلماء على ان المراد من دعاء زكريا هبة النبوة والحبورة والامام لان الاجماع على ان يحيى قتل قبل زكريا مردود بما في تفسير
النيشابوري وغيره حيث رووا عن ابن عباس والحسن انهما قالا المراد به وراثة المال فكيف يتجه دعوى الاتفاق وكذا دعوا الاجماع على ان يحيى قتل
قبل زكريا مردود بما في الكتاب تفسير محمد بن جرير الطبري وغيرهما من التصريح بخلافه وايضا لو تم ما استند به بقوله لو كان المراد وراثة المال لما استجاب دعاءه
لدل على عدم استجابة دعائه مطلقا لان يحيى اذا قتل قبل زكريا فلم يصل اليه ميراث نبوة زكريا ايضا والحاصل ان الميراث ان كان يقتضي التعقيب في حيازة
النبوة والحال ان استجابة الدعاء انما يلزم لو مات يحيى قبل زكريا باجله المسمى واما على تقدير قتله فلا يلزم ذلك الخلف لو لم يقتل يحيى وورث من زكريا كما هو الحق
في مسئلة الاجال ويمكن ان يقال ان استجابة الدعاء ليس من شرائط النبوة خصوصا في كل امر حتى يقدح ذلك في نبوة زكريا عليه السلام ولهذا انما اجابه سبحانه
وتعالى بقوله يا زكريا انا نبشرك بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا الاية فنبههم على انه لا مجال لحمل الاية على ارث النبوة لان الموالي في قول
زكريا اني خفت الموالي من ورائي هم الذين يرثون المال بالضرورة ولا يرثون النبوة بالاجماع ولان الموالي التي يخاف عنهم ما كانوا يصلحون للنبوة
لانهم كانوا اشرارا فلم يجعلهم الله انبياء فالمراد بقوله خفت الموالي اه خفت تضييع الموالي مالي وانفاقهم اياه في معصية الله عز وجل ولانهم لو كانوا
قابلين لها لما كان معنى للخوف عن وصول ارث النبوة اليهم وطلب غيرهم لان نبي الله عالم بان الله تعالى لم يعط النبوة لمن لا يكون اهلا لها وخامسا ان
ما اجاب به عن مناقضة فعل ابي بكر في توريث علي من النبي السيف والعمامة بانه اعطاهما عليا لانه كان من المصلحة اه مدخول بان المروي ان عليا والعباس
اختلفا في ملك الاشياء من حيث الميراث وحكم بها ابو بكر لعلي من حيث الميراث ما لان ابن العم اذا كان ابا عم الميت من الاب والام اولى من العم الذي
كان عم الميت من جانب الاب فقط لان المتقرب الى الميت بسببين اولى من المتقرب اليه بسبب واحد واما العصبة تورث العم مع البنت كما هو مذهب اهل السنة
ويؤيد ذلك ما ترى نقلا عن كتاب الجمع وذكره صاحب جامع الاصول من انه اخرج البخاري ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان انه
قال ارسل الي عمر فجئته حين تعالى النهار والحديث في الفي وسهم رسول الله وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتماني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاءني هذا يطلب
ميراثه عن امراته ومنه من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله لا نورث ما تركنا صدقة فرأيتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وبما ذكرنا اتضح ايضا فساد
قول الناصب لو كان ميراثا لكان للعباس وارثا ايضا لانه كان العم ولو كان ذلك لانهما من بيت المال لكان على ابي بكر ان ياخذهما منهم فلو اخذا
وجبت خلافة علي عن بيعته وقبل منازعة علي وعباس فيهما مرتين في زمان خلافة ابي بكر وثانيا في خلافة عمر كما يظهر من جامع الاصول وجه فيه جبرا ايضا
لو كان من بيت المال لكان اعطاؤهما لعلي من باب المصالح فان كان لشرفهم ممكن صالحا للعباس ايضا لكونه عم النبي فقد كان العباس صالحا له لو كان
العدد وطيب خاطرهما يقتضي فصل النزاع بينهما بتوزيعهما بينهما على الوجه الذي اشرنا اليه واذا لم يقع ذلك دل على ان حكمه بها كان على وجه الميراث
والعاد يحتسر قوله ليس للامام ان يقول هو صادق ولا يحتاج الى البينة لعصمته من الكذب مناقشة ضعيفة اخذها من كلام صاحب المواقف والناسج
الحديد بالتجريد حيث قال لا يجوز للحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد لان له الحكم بما علم ايضا وان لم يشهد به شاهد

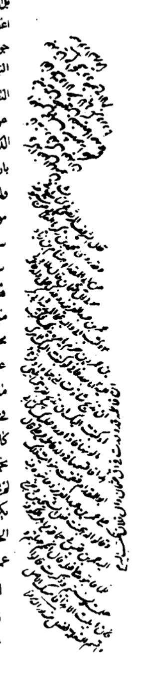
للمال فكذلك يقتضي التعدد عن الموروث حيازتها

ولعل النزاع من علي وعباس

انتهى

انتهى ونقلنا الماخوذ بعينه ايضا ظاهر لانه قد فرض العصمة يحصل العلم الضروري للحاكم بان المدعي صادق وانه في الحال لو ان الحاكم يحكم بما علم لكان الحكم
مع ان المال يثبت بشاهد ويمين وكان فدك في يدها لانها تصرفت فيه بلا منازع فيكون اخراجها عنه ومنعها منه وطلب الشهود منها وعدم قبول تلك
الشهود باطلا ولان المدعي انما افتقر الى الشهود لارتفاع العصمة عنه وجواز ادعائه باطلا فاستظهر بالشهود على قوله لان لا يطمع كثير من الناس في
اموال غيرهم وجحد الحقوق الواجبة عليهم واذا كانت العصمة مغنية عن الشهادة وجب القطع على قول فاطمة وعلى ظالميها وطالبي البينة منها ويشهد على
صحة ما ذكرناه ان النبي استشهد على قوله في بيعه الناقة للاعرابي فشهد له خزيمة بن ثابت فقال له النبي من اين علمت يا خزيمة ان هذه الناقة لي أشهدت
ابتياعي لها فقال لا ولكني علمت انها لك من حيث علمت صدقك وعصمتك فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل
الصدق ويغني عن الشهادة لما صوب النبي شهادة خزيمة على ما لم يره ولم يحضره ما استند الا لعصمته بل لما صدقه وعصمته وعمل بهذا في حال الدين
على ما نقل عنه ابن حزم من انه اذا ملكت الوديعة او ادعى من اودعت عنده ردها الى المودع فلا يمين عليه اذا كان ثقة واذا وجب قبول قول فاطمة
بل لا بل صدقها واستغنت عن الشهود لها ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله وآذى الله تعالى ورسوله
بايذاء فاطمة وقد قال الله ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا وبالجملة لطلاق ابواب الشهادة ودعوتها ما
خصته مضل النبي بمن عدا المعلوم من عصمتهم وصدقهم هذا ومن جملة دلائل عصمة فاطمة ما اتفق على نقله الامة من قوله من اذى فاطمة فقد
اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى فلولا ان فاطمة كانت معصومة من الخطأ مبرأة من الزلل لجاز منها وقوع ما يجب اذاها به بالادب والعقوبة ولو وجب ذلك
لوجب اذاها ولو جاز اذاها لجاز اذى رسول الله واذى الله تعالى فلما بطل ذلك دل على انها كانت معصومة حسب ما ذكرناه ومن العجب تعصب صاحب المواقف في هذا
المقام انه بعد ما منع عصمة فاطمة تعجل في قوله لا يصغره على الجائز فالظاهر عصمة النبي قد تقدم ما فيه انتهى فلينظر العاقل المؤمن الى هذا الرجل
انه يقدح في عصمة النبي ويمنعه لئلا يلزم قدح في ابي بكر واي عصبية وظلم اشد من هذا فلعنهم الله انى يؤفكون واما الثاني عشر فلان ما نقله
مرافعة علي مع اليهودي عند شريح فهو مما افتراه الخصوم لمكان حجة الشيعة فلا يكون مسموعا وكونه مبطلا لحكم شريح قول علي لست اهلا للقضاء آه
واما قوله الفرض ان الامام والقاضي يجب عليهما مراعاة ظاهر الشرع آه فمدفوع بانه انما يجب مراعاة الظاهر اذا لم يحصل العلم اما الباطن يقينا واما العلم
الضروري بما حصل بجهة العصمة وكما يعلم ان ابا بكر لم يعمل في قصة فدك بما كان يجب عليه واما الثالث عشر فلان قوله لم يسمع ابو بكر شهادة الحسنين
لصغرهما ولعدم سماع شهادة الفرع مردود بانه كيف خفي على امير المؤمنين باب مدينة العلم ان شهادتهما غير مقبولة للفرعية وللصغر ولو كان كما
افهم اشار فكذا على ان عدم سماع شهادة الفرع انما ذهب اليه من ذهب لتهمة بابي بكر فلا حجة فيه واما الرابع عشر فلان ما ذكر من ان شهادة ام
ايمن كانت قاصرة عن نصاب الشهادة مدفوع بان الحكم بالشاهد واليمين قد دل عليه الخبر وليس نسخا لمقتضى الاية كما توهم اما اولا فلان الاية دلت
على جواز الحكم بالشاهد والشاهدين والمرأتين وان شهادتهما حجة وليس فيها ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى الا بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه فرضا
ليس نسخ فيجانه بالخبر الواحد واما ثانيا فلان قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يقتضي ان استشهاد رجلين او رجل
وامرأتين والحكم بالشاهد واليمين زيادة في التخيير وهي ليست نسخا ومن قال ان الحكم بالشاهد واليمين نسخ لهذه الاية يلزمه ان يكون الوضوء بالنبيذ نسخا
لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وقد علم بهذا ان الحكم بقصور شهادة الرجل المنفرد عن نصاب الشهادة شيء توهمه بعض الجمهور من مفهوم الاية واختلفوا
بعد الحد ما هو الحق في المسألة مع ان اكثر الجمهور يقولون بجواز تتميم البينة باليمين كما هو المشهور المذكور في كتبهم وبالجملة لا كلام في ان هذه المسألة
كمسألة تخصيص الكتاب بالخبر الواحد خلافية بل الخلاف فيها مرجوح حيث حقق في الخارج البنائع ان ثبوت المال بشاهد ويمين مذهب الخلفاء الاربعة
وغيرهم فهل يكون وجه لوقوع مرجعه رأي ابي بكر على الطرف الذي اوجب تضييع حق اهل البيت واخذ ضياعهم وعقارهم الا لقصد اضرارهم والاهتمام
في فقرهم وانقيادهم واما قوله ان اصحاب ابي بكر ليس اقل قدرا من شريح آه فمنه ان على تقدير مساواة ابي بكر مع شريح يتوجه عليه من الطعن ما طعن به
امير المؤمنين على شريح بقوله لست اهلا للقضاء آه ومن لا يكون اهلا للقضاء لا يكون اهلا للخلافة واما الخامس عشر فلان ما ذكره من ان غضب فاطمة
كان من العوارض البشرية آه يدل على اعتقاده ان غضب فاطمة مع استدامته الى حين وفاتها كان غضبا باطلا وان الغضب الباطل مستثنى من قوله من
اغضب فاطمة ومنه ان الله تعالى وكذا رسوله يجب ان يغضب لكل مسلم ومعاهد اذا غضب بغير الحق وان هذا الحديث وحديث يؤذيني ما اذاها اوردهما
العلماء في باب مناقبها فوجب اختصاصها منهم بمنقبة ليست لغيرها بسبب اطلاق النبي في الحديثين وابراز الكلمة من مقام التهديد للعموم كما تقرر في الاصول
فدل على انها لا يصدر عنها غضب باطل وهو من اقوى الادلة على عصمتها فمن طعن من غضب عليها وبعد اللتيا والتي نقول ابن ذهب شرع الاحسان والتكرم
ولم لم يعامل ابو بكر مع فاطمة في فدك كما عامل النبي مع زينب بنته في التماسه عن المسلمين اياها حيث طلبوا ان يردوا اليها المال العظيم الذي بعثته
تفدى زوجها ابي العاص حيث اسر يوم بدر كما نقل الحميدي في الجمع بين الصحيحين وذلك في شرح نهج البلاغة وبالجملة لو استنزل ابو بكر المسلمين عن فدك
عنهم كما استوهب رسول الله المسلمين عن فداء ابي العاص بان قال هذه بنت نبيكم تطلب هذا المال ان طابت نفوسكم عنها اكانوا سمحوا بذلك
لم ياتسوا بالنبي في شرع الاحسان والتكرم فلا اقل من ان يستحقون اللعنة بمعنى البعد عن مرتبة الابرار فان قلت يتوجه على ما ذكر ابن ابي الحديد انا نعم
امكان استيهابها ابي بكر فدك من المسلمين هو قياس انكر النبي استيهابها ما بعثته زينب لاجل فداء ابي العاص لان المال الذي بعثته كان مشركا

مختوم من المسلمين وهم غزاة يوم بدر فلم يكن لاسيما منهم بخلاف فدك فانه كان صدقة مشتركة بين سائر المسلمين الغير المحصورين فلو سلم كونه للمسلمين لو جوزت
في مدة خلافة ابي بكر وقبل فتح البلاد وبسط الاسلام كثرة لاذ خل تحت ضبط ابي بكر فمقبول من ابين بان تلك الصدقة لم يكن صدقة واجبة محرمة على اهل البيت
بل انما كانت الصدقة المستحبة المباحة عليهم ايضا والصدقة المستحبة مما يجوز للامام تخصيصها ببعض المسلمين دون بعض كما ذكر من سير الخلفاء الثلاثة بما عثمان من انه
اعطى حكم بن العاص طريد رسول الله ثلثه ثلث افريقية وقبل ثلثين الفا فلو كان ابو بكر في مقام التكرم مع اهل بيت سيد الانام لخص فدكا بفاطمة ولما
جوزاني ايذاها المستغيث بالحق عليها السلام الى يوم القيامة والذي يدل على استحقاقه للصدقة ان من جملة تركة النبي السيف والدرع والعمامة والبغلة فلو كانت تركة
النبي صدقة واجبة لكان كل ذلك داخل في التركة معدودا من الصدقة الواجبة واما علي امير المؤمنين فكيف جاز لهم تركه لذلك عنده وكيف استحل امير المؤمنين
التصرف في ذلك مع علمه بانه مما حرمه الله عليه وقد نص بما يدل عليه ما روي جماعة منهم ابن حجر المتأخر في صواعقه من ان العباس رفع عليا الى ابي بكر في مطالبته ما ترك
رسول الله من الدرع والبغلة والسيف والعمامة وزعم انه عم رسول الله وانه اولى بتركة النبي من ابن عمه فحكم ابو بكر بها لعلي وكذا يدل عليه ما رواه جلال
الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من ان فدكا كان بعد ذلك حيوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان ثم عمر بن عبد العزيز فدكا الى بني هاشم انتهى ولا يخفى
بان حصل ابي بكر وعمر فدكا حيوته لا انفسهما دون سائر المسلمين كما ذكره السيوطي يدل على انهما لو ارادا اعطاء فاطمة لما نازعهما احد من المسلمين
ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم الحمية الجاهلية فراموا بذلك تضعيف الظلم على اهل البيت وتضعيف شوكتهم وانفضاض
مواليهم وتشتت اشياعهم من حواليهم ليا مثلوا بذلك على ملانهم الباطلة هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا و
سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم ان ههنا حكاية مناسبة لهذا المقام فلا باس علينا لو اطلنا بذكرها الكلام وهي ان يحيى بن خالد البرمكي
سال عن هشام بن الحكم من تلامذة الامام ابي عبد الله جعفر الصادق بحضرة هرون الرشيد فقال اخبرني يا هشام عن الحق هل يكون في جهتين مختلفين قال
هشام الظاهر لا قال فخبرني عن نفسين اختصما في حكم في الدين وتنازعا واختلفا هل يخلوا من ان يكونا محقين او مبطلين او يكون احدهما محقا والاخر
مبطلا فقال هشام لا يخلو من ذلك فقال يحيى بن خالد فخبرني عن علي والعباس لما اختصما الى ابي بكر في الميراث ايهما كان المحق من المبطل اذ كنت لا تقول انهما كانا
محقين ولا مبطلين قال هشام فنظرت فاذا انني ان قلت ان عليا كان مبطلا كفرت وخرجت عن مذهبي وان قلت ان العباس كان مبطلا ضرب الرشيد
عنقي وقد وردت علي مسئلة لم اكن سئلت عنها قبل ذلك الوقت ولا اعددت لها جوابا فذكرت قول ابي عبد الله وهو يقول يا هشام لا تزال مؤيدا بروح القدس
ما نصرتنا بلسانك فعلمت اني لا اخذل وعن لي الجواب في الحال فقلت لهم لم يكن لاحدهما خطاء حقيقة وكانا جميعا محقين ولهذا نظير قد نطق به القرآن
في قصة داود حيث يقول الله عز وجل وهل اتيك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله خصمان بغى بعضنا على بعض فاي الملكين كان مخطئا واي منهما
كان مصيبا ام تقول انهما كانا مخطئين فجوابك في ذلك جوابي بعينه فقال يحيى لست اقول ان الملكين اخطا بل اقول انهما اصابا وذلك انهما لم
يختصما في الحقيقة ولا اختلفا في الحكم وانما اظهرا ذلك لينبها داود في الخطيئة ويعرفاه الحكم ويوقفاه عليه قال فقلت له كذلك علي والعباس
لم يختلفا في الحكم ولا اختصما في الحقيقة وانما اظهرا الاختلاف والخصومة لينبها ابا بكر على غلطه ويوقفاه على خطائه ويدلاه على ظلمهما في الميراث ولم
يكونا في ريب من امرهما وانما كان ذلك منهما على حد ما كان من الملكين فاستحسن الرشيد ذلك الجواب قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان طلب عمر بن
الخطاب احراق بيت امير المؤمنين وفيه امير المؤمنين وفاطمة وابناهما وجماعة من بني هاشم لاجل ترك مبايعة ابي بكر ذكر الطبري في تاريخه قال اتى
عمر بن الخطاب منزل علي فقال والله لاحرقن عليكم او لتخرجن للبيعة ذكر الواقدي ان عمر جاء الى علي في عصابة فيهم اسيد بن الحضير وسلمة بن اسلم فقال
اخرجوا او لنحرقنها عليكم ونقل ابن خزابة في غرره قال زيد بن اسلم كنت ممن حمل الحطب مع عمر الى باب فاطمة حين امتنع علي واصحابه عن البيعة ان يبايعوا
فقال عمر لفاطمة اخرجي من في البيت والا احرقته ومن فيه قال وفي البيت علي وفاطمة والحسن والحسين وجماعة من اصحاب النبي فقالت فاطمة تحرق
علي ولدي قال اي والله او ليخرجن وليبايعن وقال ابن عبد ربه وهو من اعيان السنة فاما علي والعباس فقعدا في بيت فاطمة وقال له ابو بكر ان ابيا فقاتلهما
فاقبل بقبس من نار على ان يضرم عليهما النار فلقيته فاطمة فقالت يا ابن الخطاب اجئت لتحرق دارنا قال نعم ونحوه ذكر مصنف كتاب المحاسن وانفاس
الجواهر فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز لمتغلب مثل هؤلاء ان كان هذا نقلهم صحيحا عن ائمتهم وانهم قصدوا بيت النبوة لاحراق اولاد علي
شيء لا يجوز عنه هذا الانتقام ولا يجهل بسببه هذه العقوبة مع مشاهدتهم تعظيم النبي لهم وكان ذات يوم يخطب فعبر الحسين وهو طفل صغير
فنزل عن منبره وقطع الخطبة وحمله على كتفه واصعده المنبر ثم اكمل الخطبة وبال الحسين يوما في حجره وهو صغير فزعقوا به فقال لا تزرموا على ولدي ولده
مع ان جماعة اخرى لم يبايعوا فهلا امر بقتلهم وباتي لغيابا وجب ان يعالى هذه البيعة والنص عيرد ال عليها ولا العقل وهذا بعض ما نقله السنة
من الطعن في ابي بكر والذنب فيه على الرواة من السنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول من اسمج ما افتراه الروافض هذا الخبر وهو احراق عمر بيت فاطمة
وما ذكر ان الطبري ذكره في التاريخ فالطبري من الروافض مشهور بالتشيع حتى ان علماء بغداد هجروه لغلوه في الرفض والتعصب وهجروا كتبه ورواياته
واخباره وكل من نقل هذا الخبر فلا يشك انه رافضي متعصب يريد ابداء القدح والطعن على الاصحاب لان العاقل المؤمن الخبير باخبار السلف ظاهر عليه
ان هذا الخبر كذب صريح وافتراء بين لا يكون افتح منه ولا ابعد من اطوار السلف وذلك لوجوه سبعة الاول ان بيت فاطمة كان متصلا ببيوت
ازواج النبي ومتصلا بالمسجد وقبر النبي وهل كان عمر يحرق بيوت النبي والمسجد والقبر المكرم نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد لان بيوتهم

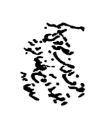


قال في النهاية في حديث انه اخذ الحسن بن علي فاخذه كمحمره فقال لا تزرموا ابني اي لا تقطعوا عليه بوله الشرم

فظهر انه كان عنادا محضا باهل البيت منه نور الله مرقده

كانت

كانت منصلة معمولة من الكتان والسعف لما سرى ذا اخذ الحريق في بيت كان يحترق جميع البيوت والمسجد والقبر الكريم اكان عمر يقدم على احراق جميع هذا
بخلاف لو فرض لاثم ولعتراض معترض من تامل هذا اعلم انه من المفتريات الصريحة الثاني ان بني هاشم واشراف بني عبد مناف وصناديد قريش كانوا مع علي وهم
كانوا في البيت وعندهم السيوف اليمانية وانه اذا بلغ امرهم الى ان يحرق في البيت اتراهم طرحوا الغيرة وتركوا الحمية واشا ولم يخرجوا الى السيوف المسلولة فيقتلوا من قصد
احراقهم بالنار الثالث ان دفع الصائل على النفس واجب شرعا للدفع اثم واى صولة على النفس اشد من صولة الاحراق فكان يجب على علي ان يدفع الامر
في عصمته الرابع لو صح هذا دل على كمال العجز على حاشا عن ذلك فان غاية العجز ان الرجل يحرق هو واهل بيته وامرأته في داره وهو لا يقدر على الدفع وشدة
العجز يقدح في صحة الامامة الخامس ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين منقادين محبين لرسول الله اهل بيته فكيف سكتوا ولم يكلموا ابا بكر في هذا
الاحراق اهل بيت النبي يجوز ولا يحسن الناس لو كان هذا الامر واقعا لكان افحش واشنع من قتل عثمان وقتل الحسين ولكان ينبغي ان يكون منقولا في
جميع الاخبار لتوفر العزائم والرغبات على نقل امثال هذا وما رأينا احدا روى هذا الا الروافض ينسبونه الى الطبري ونحن ما رأينا هذا في تاريخه
ان كان في تاريخه فلا اعتداد به لانه من الوقائع العظيمة المشهورة وفي امثال هذه لا يكتفى برواية واحد لم يوافقه احد من اهل الحديث يحكم بانه منكر
شاذ لان الوقائع العظيمة يتوفر الدواعي الى نقلها وحكايتها فاذا نقل مثل هذه الواقعة احد من الناس وجماعة من المجهولين المتعصبين فهو غير مقبول
عند اهل الحديث السابع انه يخالف هذا رواية الصحاح فان ارباب الصحاح ذكروا في بيعة علي لابي بكر ان بني هاشم لم يبايعوا ابا بكر الا بعد وفاة فاطمة
ولم يتعرض ابو بكر لهم وتركهم على حالهم وكانوا يترددون عند ابي بكر ويدخلون في المشاورات والمصالح والمهمات وتدبير الجيوش فلما توفيت فاطمة
بعث امير المؤمنين علي الى ابي بكر وقال ائتني وحدك فجاءه ابو بكر في بيته فجلسا وتحدثا ثم قال علي لابي بكر انك استاثرت هذا الامر دوننا وما كنا
نمنعك عن هذا الامر ولا نحن نراك غير اهل لهذا ولكن كان ينبغي ان تؤخره الى حضورنا فقال ابو بكر يا ابا الحسن ان الانصار يدعون هذا الامر
لانفسهم وكانوا يريدون ان ينصبوا اميرا منهم وكان يخاف منهم الفتنة فتسارعت الى اطفاء الفتنة واخذت بيعة الانصار وان كان لك في هذا الامر
رغبة فانا اخطب الناس واقيل بيعتهم وابايعك ايها الناس فقال امير المؤمنين الموعد بيني وبينك بعد صلوة الظهر فلما صلوا الظهر رقى ابو بكر
المنبر وقال ايها الناس فلست بخيركم وعلي فيكم فقام علي وخطب وقال ان بيني وبين ابي بكر شيء وهو انه استاثر هذا الامر دوننا ولم يتوقف لحضورنا ولو
هو اولى بالخلافة ثم قال ابسط يدك لابايعك فبايعه فحضر الناس وبايع بنو هاشم وتم هذا الامر برواية الصحاح في بيعة علي لابي بكر وهذا كان طوار وهذا
الصحابة وهم لم يكونوا للملك طالبين ولا في الحكومة راغبين وكان امرهم كغيرهم فان ابا بكر لم ينصب اما انما كل من اموال الناس بالذي
فان ارباب الصحاح من رواة انفقوا على انه لما ولي الخلافة اصبح يمشي الى السوق وعلى رقبته اثواب يبيعها فجاءه اصحاب رسول الله وقالوا يا خليفة رسول الله
اندع الناس وتمضي تعمل في السوق فقال اخرج لكم ولو لم اعمل في السوق لضاعوا اني مصالحكم في اوقات الصلوة واقيم بامر الخلافة واعمل في السوق لقوت
فجلس امير المؤمنين علي واكابر الصحابة كعمر بن الخطاب وعباس وعثمان في المسجد فلو عينوا شيئا لابي بكر من بيت مال المسلمين ليتعهد له في عياله وتركه
عمل السوق لئلا يضيع امر المسلمين فعينوا له كل سنة الفي درهم فحصل التيسير من ايام خلافته انه بعث الانفاد من بيت المال العام قرب وفاته قال لعائشة
جميع ما تحت يدي واما اخذت من بيت المال الحكم لتصرف في مصالح المسلمين فاني لا اريد ان اخذ شيئا فلما ادى ما اخذه من بيت المال بعث
الى عمر اجانه وعليا واثوابا عتيقة كانت عنده فلما راها عمر بكى وقال لقد اتعب من بعده واوصى ابو بكر ان يكفن في اثوابه التي ليس يلبسها في ايام حياته وقال
ان الحي بالجديد احق هكذا كان سيرتهم في الخلافة ثم ان المطهرة باخذ المطاعن فلعن من بسوطا عن هذا ما ذكره من مطاعن الصديق
المهاجرين والحمد لله الذي وفقنا لابطال المطاعن على وجه يرتضيه المؤمن الموافق ويسلمه المخالف المنافق لظهور حجته ووضوح برهانه ثم بعد هذا
نذكر مطاعن عمر الفاروق ونحن على ما وعدنا قبل هذا نذكر اولا اشياء من فضائل امير المؤمنين حيثما ثبت في الصحاح منقول وبالله التوفيق
امير المؤمنين عمر بن الخطاب من عدي بن كعب بن لوي ونسبه يتصل برسول الله في كعب بن لوي وهو كان قبل البعثة من اكابر قريش وصناديدها وامه كانت مخزومية
اخت مغيرة وكان عمر في الجاهلية مهيبا معظما مقبول القول وكانت رياسته شبابا في قريش الاستيلاء والقوة فانتهت الى عمر وابي جهل ابي الحكم بن هشام
ولما بعث رسول الله واستولى الكفار على المسلمين ضعف امر الاسلام واختفى رسول الله في بيت الارقم مخافة سطوة الكفار ولم يقدر احد ان يظهر الاسلام
رسول الله دعا رسول الله اللهم اعز الاسلام باحب الرجلين ابي الحكم بن هشام او بعمر بن الخطاب فوقع الدعاء له فاسلم عمر صبيحة تلك الليلة فاتى رسول الله ودخل
الله وهو كمل الاربعين لان باسلامه تكمل عدد المسلمين اربعين فقال يا رسول الله يعبدون اللات والعزى جهارا علانية ونعبد الله سرا نخرج هو
والنبي في الاصحاب ويقدمهم حمزة وعمر حتى دخلوا المسجد وصلوا في الحرم ثم خرجوا الى بيتهم وقال اصحاب رسول الله ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر
وزير رسول الله في طول حياته لا يصدر امر الا برايه ومشاورته وكان ينطق السكينة على لسانه كما روي في الصحاح عن ابن عمر قال قال رسول الله ان الله تعالى
وضع الحق على لسان عمر وقلبه وفي الصحاح عن عقبة بن عامر قال قال النبي لو كان نبي بعدي لكان عمر بن الخطاب وكان مهيبا يخافه المنافقون والكفار وارباب
الفساد وفي الصحاح عن سعد بن ابي وقاص قال استاذن عمر بن الخطاب على رسول الله وعنده نسوة من قريش يكلمنه عالية اصواتهن فلما استاذن عمر قمن فبادرن
الحجاب فدخل عمر ورسول الله يضحك فقال اضحك الله سنك يا رسول الله ثم قال فقال النبي عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي فلما سمعن صوتك ابتدرن
الحجاب فقال عمر يا عدوات انفسهن اتهبنني ولا تهبن رسول الله فقلن نعم انت افظ واغلظ فقال رسول الله يا ابن الخطاب والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان





ممالك الحافظ الاسلام فجاء خبر مختلق وهذا حديث نقله جمهور ارباب الصحاح ولا شك في صحته لاحد وهذا حجة على الروافض حيث يقولون ان بيعة ابي بكر كانت
باختيار عمر بن الخطاب فيه لو صح ما ذكروا انه كان باختياره فهو حق لا شك فيه بدليل هذا الحديث لانه سلك فجا يسلك الشيطان فجا غيره وكل فج يكون مخالفا له و
منافضا لفج الشيطان فهو فج الحق لا شك وهذا من الاحاديث الصحيحة التي ليس لهم جواب عن هذا الا بنقوضها بل عمر لا يبعد ولا يجيئ وقد كان راسخا في العلم
متصلبا في الدين من الاشداء على الكفار كما هو مشهور معلوم لا ينكره الا الروافض الجهلة وفي الصحاح عن رسول الله انه قال بينا انا نائم رايت الناس يعرضون
علي وعليهم قمص منها ما يبلغ الثدي ومنها ما دون ذلك وعرض علي عمر بن الخطاب وعليه قميص يجره قالوا فما اولته يا رسول الله قال الدين ثم انه اقدم صحبة رسول الله
وحضر معه في جميع غزواته وكان صاحب المشاورة وكثيرا ما كان يقول لرسول الله افعل ولا تفعل وكان رسول الله يعمل برايه وينزل القرآن على تصديقه بقرينة
في الصحاح عن رسول الله انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون فان يك في امتي احد فانه عمر وفي قصة اسارى بدر انه لما شاور رسول الله ابا بكر فاختار
الفداء وشاور عمر فاختار قتلهم فمال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفداء وانزل الله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض
الحيوة الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم نصا في المشاورة قول عمر مختارا عنده ثم ان الاعرابي ابن المطهر لم يتصور انه لجهله خلافة ابي بكر
ثم لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم الدين والجهاد فلما انتهت اليه الخلافة اقام بها قريبا من عشر سنين وفتح جميع اقطار البلاد
واخذ الملك من قيصر وكسرى وعمل ما هو اعظم من ان يذكر ولولا عمر لم تكن قواعد الاسلام والسنة قائمة وسيرته في الخلافة غنية عن الذكر والتعريف
حتى ان بعض العلماء قال سيرة عمر في الخلافة كثيرة واجلها انه لبث في الخلافة مدة عشر سنين ولم يمر عليه يوم واحد الا وقد فتح الله للمسلمين مدينة
او عسكرا او [illegible] بعض يوم جهد بدا لاعين [illegible] وغنيمة جديدة ومع هذا لم يغير عمر سيرته وطريقته ولبس الخشن واكل الخشن وكان كاحد من المسلمين في
تواضعه وتردده في الاسواق ولبسه الالبسة الخلقة وكان يحمل الطعام على رقبته لايامى الغزاة واولاد الشهداء وبالجملة الاخبار في هذا اكثر من ان تحصى
ثم جاء اخو الزنا الاعرابي صكوردن النجس ابن المطهر فوضع عليه المطاعن ها هي تجري على عادتنا في نقل كلامه والتعليق عليه فنقول وبالله التوفيق
ومنه الاعانة وعليه التكلان انتهى وكقول شوجه على ما ذكره ما لا يحصى من الرد والابطال منها انا سمعنا افتراءه على المصنف في نسبته احراق بيت فاطمة الى عمر
فهو ان المصنف لم يجزم بتحقق الاحراق بل بقصد الاحراق وجمع اشيا واخافة اهل البيت وتهديدهم بذلك هذا ليس ببدع بل هو مما رواه المصنف عن جماعة من
اهل السنة كما ترى وقد صرح بذلك الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عن النظام من علماء المعتزلة ومنها ان هذا الناصبي الشقي مع ادعاء الاطلاع على التواريخ

الشيعي محمد بن جرير الطبري

واحوال العلماء والتصنيف وكونه من الشافعية لم يعرف بعد ان محمد بن جرير الطبري الشافعي وان هذا صاحب التاريخ الكبير والتفسير وذاك صاحب كتاب الايضاح
وغيره في الامامة وهذا محمد بن جرير بن كثير بن غالب وذلك محمد بن جرير بن رستم وقد كتب النواوي الشافعي في كتابه الموسوم بتهذيب الاسماء وتوضيح ترجمة محمد بن جرير
صاحب التاريخ فقال محمد بن جرير تكرر ذكره في الروضة وهو الامام البارع في انواع العلوم وهو ابو جعفر محمد بن جرير بن كثير بن غالب الطبري وهو في طبقة
الترمذي والنسائي سمع عبد الملك بن ابي الشوارب واحمد بن منيع البغوي ومحمد بن حميد الرازي والوليد بن شجاع وابا كريب محمد بن العلاء ويعقوب بن ابراهيم الدورقي وابا
وابا سعيد الاشج وعمرو بن علي ومحمد بن بشار وغيرهم من شيوخ البخاري ومسلم حدث عنه احمد بن كامل ومحمد بن عبد الله الشافعي ومخلد بن جعفر وخلائق قال الحافظ
ابو بكر الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد استوطن الطبري بغداد فاقام بها حتى توفي وكان احد الائمة العلماء يحكم بقوله ويرجع الى رايه لمعرفته وفضله وكان
قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيها احد من اهل عصره وكان حافظا لكتاب الله تعالى عارفا بالقرآن بصيرا بالمعاني فقيها في احكام القرآن عالما بالسنن وطرقها
صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفا باقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في الاحكام عارفا بايام الناس واخبارهم وله كتاب التاريخ المشهور
وكتاب التفسير لم يصنف احد مثله انتهى ما اردنا نقله وسيكذب هذا الناصبي نفسه ويعترف فيما سيجيئ من قصة نفي عثمان لابي ذر الى الربذة بان الطبري كان
من اثبات صحة الخبر بل يكذب نفسه بعد ذلك باسطر حيث قال انما الحديد وهذا الا ان الروافض ينسبونه الى الطبري الخ فان هذه العبارة مشعرة بان الطبري
ليس من الروافض فافهم واما الواقدي فهو على ما ذكره السمعاني في كتاب الانساب ابو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي المديني قال السمعاني هو مولى اسلم سمع
ابن ابي ذئب ومعمر بن راشد ومالك بن انس ومحمد بن عجلان وربيعة بن عثمان وابن جريج واسامة بن زيد وعبد الحميد بن جعفر وسفيان الثوري وجماعة كثيرة سوى هؤلاء
روى عنه كاتبه محمد بن سعد وابو حسان الزيادي ومحمد بن اسحق الصغاني واحمد بن عبيد الناصح والحرث بن ابي اسامة وغيرهم وهو ممن طبق شرق الارض وغربها
ذكره ولم يخف على احد عرف اخبار الناس امره وسارت الركبان بكتبه في فنون العلم من المغازي والسير والطبقات واخبار النبي والاحداث التي كانت في وقته
وبعد وفاته وكتب الفقه واختلاف الناس في الحديث وغير ذلك وكان جوادا كريما مشهورا بالسخاء ولي القضاء بالجانب الشرقي منها وذكر انه ولد سنة ثلثين
ومائة ووفاته في ذي الحجة سنة سبع ومائتين وقيل انه لما انتقل من الجانب الغربي الى الجانب الشرقي حمل كتبه على عشرين ومائة وقر وقيل له ستمائة قمطر
من الكتب وقيل ان حفظه كان اكثر من كتبه انتهى وكذا الحال في ابن عبد ربه وابن خيرانة فظهر ان الانكار تعنت وعناد فتدبر ومنها ان ما ذكره سود الله وجهه
في الوجه الاول من ان بيت فاطمة كانت متصلا ببيوت ازواج النبي صلعم لكونه متصلا بالمسجد وقبر النبي صلى الله عليه وسلم وان بيت فاطمة كان في وسط البيوت
فلا يلزم من احراق بيت فاطمة احراق المسجد اما ما ذكره من ان البيوت كانت معمولة من السعف انها تحترق [illegible] ماخوذ في بعض روايات البيت فهو مسلم ولا يلزم

فان قال [illegible]

من ذلك مع كثرة ما هناك من الادوات الطينية او الحجرية تعدي الاحراق الى المسجد والقبر مع احتمال ان عمر لو استحق من ذلك لا قام هناك من يمنع التعدي بالماء والتراب
وان اراد انها كانت مبنية من محض الخشب والسعف فكذب يظاهر من الاخبار على ان من لا يبالي باحراق فاطمة التي هي بضعة من النبوة واولادها الذين هم افلاذ كبد

لايبا

لا يلجأ باحراق صورة بيت النبي ص ويشهد على نفوذ الغصب للخلافة ولهذا القتل ظلماً اشد من جميع ذلك والعجب ممن لا يخاف الله ثم في ذلك فالظاهر انه لا وجه

ان لا يخاف في هذا مع انه انما يكره [illegible] موقع الاحراق لا الوقوع كما مر ومنها ان ما ذكره في الوجه الثاني والثالث والرابع غير متوجه لان الامر لم يبلغ الى

وقوع الاضرام والاحراق وانما وقع مقدماته كما مر ولو كان يبلغ الامر اليه ووقع ذلك لاخذتهم العزة والحمية كما قال ودخوا التأمل على كل حال ومع

هذا كان اولى هذا المسكوت [illegible] وصوبه النبي ص عليه السلام من الصبر وعدم منابذة الثلثة [illegible] المسلمين المستضعفين وحفظ الدين لئلا

يرجع الناس الى الجاهلية الاولى [illegible] بالفتنة وطلب ثار الجاهلية الى غير ذلك لمصالح الخفية والجلية كما فعله [illegible] الحكمة في شرع

[illegible] على ذلك [illegible] يوم الدار فانه لما دخل عليه محمد بن ابي بكر [illegible] ولهذا [illegible] وضرب [illegible] ووجه سلم عثمان نفسه — لنفسه

للقتل ولم يطلب [illegible] ولا سل سيفا على محمد [illegible] ومنها ان ما ذكره في الوجه الخامس من ان امراء الانصار واكابر الصحابة كانوا مسلمين امر مردود بما سبق من ان الكثرة

والغلبة انما كانت في طوائف قريش ومواليهم لكنهم اتفقوا على اخذ الخلافة [illegible] من صغار ابن ثار الجاهلية وكان الانصار مغلوبين

في ذلك الزمان ولهذا لم يتمكنوا من نصب امير منهم على انفسهم ومع هذا فقد احتال قريش في تفريق كلمة الانصار وحددوا بين الاوس والخزرج العداوة القديمة

التي كانت بينهم وقد اصلحها رسول الله ص ولهذا اخذوا [illegible] سعد بن عبادة يوم السقيفة وانتهى امره من الحزن الى ان هرب الى الشام كما مر وقد تقدم ان بعض

اوس [illegible] على ابي بكر قال الخزرجي [illegible] ابن عم سعد واما التكلم في ذلك فقد مر وقد صح عن سلمان وابي ذر ومقداد وبريدة

ومالك بن نويرة والحنيفة وغيرهم من المهاجرين والانصار ولكن كان لما ان قريش قلوب لا يفقهون وآذان لا يسمعون كما قيل لقد اسمعت لو ناديت حياً ولكن لا

حياة لمن تنادي ونار لو نفخت لقد اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد ومنها ان توجيه الناصب [illegible] الكلام في الاخافة بالقاء النار

عليهم وان كان هذا الفعل [illegible] من [illegible] قتل الحسين ع فلو سلم ان ذلك كان مانعا من تحصيل الغرض بما ذكر من قصد الاخافة بالحرق

وتحقيقه الاحراق وقصد احراق بيت النبي لا يكون مانعا من [illegible] قتل الحسين ع بل القضية منعكسة نعم الاهانة الحاصلة من مجرد ذلك القصد الخ

قد يجر الجرأة من بعدهم على قتل الحسين ع كما اشتهر [illegible] واحد عن بعض اكابر السادة [illegible] قتلوا الحسين [illegible] قال لا بل في سقيفة بني ساعدة

يوم بويع ابا بكر فافهم واما ما ذكره في هذا الوجه انه لم ير الخبر في تاريخ الطبري فهو [illegible] لان الشائبة لا تقتضي وجود الموضوع ومفهوم [illegible]

التاريخ [illegible] بلاد العجم خصوصا [illegible] واما ما ذكره [illegible] في امثال هذه الواقعة العظيمة لا يكتفي — [illegible]

بروايته واحد [illegible] اثبات [illegible] واحد من اهل السنة [illegible] من علماء اهل السنة والطبري والواقدي وابن

عبد ربه وابن [illegible] المصنف [illegible] واما ما ذكره من اهل الحديث [illegible] بان هذا منكر شاذ لانه

[illegible] بان الخبر كان متواترا في الطبقة الاولى [illegible] الامراء بني امية [illegible] اخفاء حقية علي ع وبطلان من نازعه في الخلافة حكموا باخفاء ذلك — [illegible]

وانتفى تواتره في الطبقة الثانية والثالثة من اهل السنة وبقي تواتره بحاله بين الشيعة [illegible] اهل السنة [illegible]

على تواتره على ان حكمه [illegible] ونكارته مخالف لاصطلاح اهل الحديث فان المنكر من الحديث على ما ذكره الطيبي في مقدمة شرح المشكوة هو ما تفرد به من ليس

ثقة وهذا الخبر كما عرفت قد رواه غير [illegible] من الثقات [illegible] ومعنى الشاذ في اصطلاحهم قريب من المنكر وانهم قد يستدلون [illegible] النبوة [illegible]

المواهب اللدنية للقسطلاني ان الطرق اذا كثرت وتباينت دل ذلك على ان للخبر اصلا [illegible] ظهر ان حكم الناصب بجهالة الجماعة المذكورين

ونسبتهم في مذهب الشيعة [illegible] بل بجاهل بحيث لا يجدي [illegible] ومنها ان ما ذكره في الوجه السابع رواية عن الصحاح من ان ابا بكر لم يتعرض لهم امر مردود بأ

ليس في صحيح البخاري ولا مسلم ان ابا بكر لم يتعرض لهم غاية الامر انهما ساكتان عن رواية ذلك [illegible] الاصلي لو في تلك الصحاح ذكر [illegible] رسول

الله ص واما احاديث الصحابة وقصصهم فيما جرى بينهم بعد وفاة رسول الله ص [illegible] او ما نحن فيه [illegible] رسول الله [illegible]

لكان له وجه واما ما ذكره من انهم كانوا يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم [illegible] الناصب [illegible] صحاحهم [illegible]

توفيت فاطمة بعث امير المؤمنين ع الى ابي بكر [illegible] صحيح لكن انما وقع ذلك لانهم غلبوا بعد وفاة فاطمة ع على علي ع [illegible] عليه فانهم كانوا [illegible]

من فاطمة ع [illegible] الناس [illegible] البخاري [illegible] فاطمة [illegible] وجوه الناس عن علي ع فالتجأ الى بيعة ابي بكر والناصب [illegible]

فافهم [illegible] روايتهم ان عمر منع ابا بكر ان يدخل على علي ع واصحابه وحده [illegible] كلا من الجانبين كانوا في معرض [illegible]

يترددون عند ابي بكر قبل بيعتهم [illegible] واما ما ذكره في [illegible] عند ابي بكر [illegible] من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امير منهم [illegible]

لا يبعض الوجه [illegible] من ان الانصار كانوا يريدون ان ينصبوا امراء منهم على طائفتهم فقط لا خليفة على كل الامة وانما كان [illegible]

على عموم الخلافة كما [illegible] الا ابي بكر [illegible] الامر كما لا يخفى واكثر [illegible] الناصب [illegible] من ارباب الصحاح [illegible]

للزيادة [illegible] ان ابا بكر [illegible] اموال الناس [illegible]

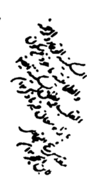
منقولة [illegible] عن مولانا علي ع [illegible] الناس من [illegible] الدنيا والاخرة [illegible]

والنعم المباحة [illegible] طلبا للرياسة [illegible] الله [illegible] العزة بالاثم [illegible]

كما عرف [illegible] الاسئلة الدالة على غصب الخلافة ونقصه للامامة [illegible]

وأما ما ذكره من أنه لما تكفل ولي الخلافة أصبح يمشي في السوق وعلى رقبته أثواب يبيعها آه فليس بمستبعد ولا يدل ذلك على نقص وفضيلة لما مر من أن
خياطة الأثواب وبيعها كان حرفته التي اعتادها في الإسلام والعادة طبيعة ثانية يعسر تركها كما ونعم ما قال نظم كه بخير و فروش راچه هنر
كه بخير و فروش و شداى راد ر وأما ما ذكره من قول الأصحاب عتبوا لأبي بكر من هيئا لما لا ينبغي له من عمل السوق ولا يضيع أمر المسلمين فلا أدري أن ضيع
أمر المسلمين كيف كان يتحقق بترك أبي بكر لعمل السوق هل كان يتفرغ عنه لتعليم المسائل الشرعية أو بإظهار آثار الشجاعة وقيادة الجيش ولعمري إن
خياطته وعمله في السوق كان أنفع من ذلك للمسلمين وبالجملة هذا كلام مضحك جدا ومنها أن ما ذكره من وصيته أبي بكر إلى عائشة بتجهيزه في ثوبين
لأداء المهد من حيث أنه الأولى إنه كان مستورا لم يخبروا به غير روح هذا الناصبي الشقي الذي كان له معهم تعارف وابتلاء في محبة الأرواح إلا
فليس لغيره من أولياء أبي بكر عنه خبر ولا في ما لديهم عنه أثر ولعل قوله وأوصى أبو بكر أن يدفن في ثوبيه التي يلبسها أيام حياته آه فيه الخلل ونقص إذ كان
المناسب أن يزيد على ذلك ويضم إليهما أفراد أيضا له ولبناء من نزمات شهيدا لعدسنة بالسم الذي جعله يهودي في طعام ثم يعلل وصيته بدفنه في ثوبيه
بأن من مقررات الشرع أن الشهيد يدفن في ثيابه اللهم إلا أن يقال بالبعض ذلك ما ذكره مؤلف روضة الأحباب من ترك الثوب قد ضم في ثوبين
جديدين كفن فيهما وأما ما ذكره من صفة المطهرة بالأعرابي فهو مما لو صفه بها بأنه منطبق كأنه أراد الأعرابي بكسر الهمزة من الإعراب بمعنى الإظهار
بأن يكون الغرض أنه يظهر إسرار المخالفين ويهتك ستارهم وحركونه مشوها على المخالفين وجهه وأما التعرض لتوجيه هذا الناصبي الشقي إظهار وجه
العتيرة فانظر في ما جوبه عن حيث أبرأن بالعقول في تيران ما وراء الدهر وتغير في قبوره ما له من نواصب الدهر وقد نشاء المصدقين بسوء في عز الدنيا
والآخرة وتبرى في شرح مشهد مولانا ومولى الثقلين أمير المؤمنين كان يتقبل في ذلك حشر غلامان على باعلى حشر غلامان عمر باعمر ومنها أن ما
ذكره من اتصال نسب عدي لآباء نعاشر إلى آباء النبي مع بعد الاتصال إلا أنهم لا يخفى من جوع قال بان الني كانوا عندنا موحدين مسلمين
وما نقل في ذلك بعض أهل السنة كالشيخ جلال الدين السيوطي في رسائله الثلاثة المعمولة في هذا الباب فإنه عم إلى التاسع كانوا كفارا
مشركين كما لا يخفى وقد سمعت قوله نعم وقصة نوح وابنه أنه ليس من أهلك أنه عمل غير صالح الآية وأما قوله أن عمر كان قبل البعثة من أكابر قريش وصناديدها
فكذب ظاهر يهتك لعدو وفاته أمر قبل الإسلام أنه يعد مما كان كابنه خطاب حطابا كما سينقله المص عن ابن عبد ربه في كتاب العقد على ما ذكره صاحب
الاستيعاب سفيرا في الوقائع التي كان يقع بين بطون قريش وبينهم وبين غيرهم وفي روضة الأحباب وغيرها أنه عند إظهارهما نفاخر بعض قبائل العرب
مع بعض وكان يفاخر من قبل قريش ويذكر مدائحهم ومثل هذا الرجل في لسان أهل الزمان يسمى ثنا كو وخو امد كو وفي لسان أهل الهند بهات
يماته فروش وأما ما ذكره في نسبه من أنه لا خفا ولبنا المغيرة وضع ما العهود في مثل هذا المقام نسبة المرء والمرأة إلى الأب دون الأخ ثم إنهم اختلفوا
في أم عمر فقال بعضهم أنه حنتمة بنت هشام بن المغيرة وأنكر صاحب الاستيعاب كون حنتمة بنت هشام وقال إنما ابنة عمها وهو رد على الناصب كما
لا يخفى ويؤيده ما حكي أن حنتمة المذكورة رآها هشام بن المغيرة بنا لولبيد حين مات أمها في الطريق فأخذها ورباها ولما بلغت وقع عليها
نفر الخطاب فخطبها من هشام فأنكحها إياه وهذا هو الحق الذي رواه محمد شهرآشوب وغيره ولكن لما رأى الناصبي أن في هذا شناعة لم يضطربوا واختلفوا في
أصلها فتحيروا ما هم واختل كلامهم كما ترى وأما ما ذكره من أن عمر كان في الجاهلية مهيبا فيه أنه يريد ذلك في أيام الجاهلية جهل ونعصب أن ينبت الإسلام
فينبغي أن يكون أكثر هيبة إذ لم يرد ابن عباس وصفه في مسألة العول بأنه كان مهيبا فهيبته وكان في أيام الإسلام وأما كونه معظما أيام الكفر
فيظهر في غاية إذ لم كانت قريش لا تعرف ولا الاستيعاب وروضة الأحباب سفارة قريش وذكر مدائحهم عند المفاخرة ومثل هذا الرجل لا يكون معظما عند أهله كما
ترى وتسمع والله أعلم وأما ما ذكره من أنه مرتبة شباب قريش كان له فلم يتحصل له معنى محصلا فليبين ذلك أولياءه حتى ينظر في صحته وفسادها وأما ما رووا
من دعاء النبي بقوله اللهم أعز الإسلام بأبي الحكم بن هشام أو بعمر بن الخطاب فهو من موضوعاتهم إذ من البين أن عمر لم يكن عديلا لأبي الحكم لا في العظمة
ولا في الشجاعة ولا في الجند والحشم بل لم يكن نسبة بينهما إلا في الشر فكيف يتوقع النبي عز الدين بإسلامه كتوقعه بإسلام عمر وأما قوله ودخل
رسول الله وهو كمل الأربعين كان بإسلامه تكمل عدد المسلمين بأربعين فقد كذب بعينه في كلامه التكميلين إما في الأول فلأنه قد زاد على الأربعين في ذلك الوقت
ولعل الشقي الغبي رتفهما وذكاء في هذا المقام فحمل قوله على القول بالزيادة مع قصد الاستلزام الخلل في إسلام عمر لما رووا عن النبي أنه قال من بلغ
أربعين ولم يجل العصا فقد عصا وفسروا العصا بالإسلام ويدل على الزيادة اختلافهم في عمر بن سنة حال وفاته فقال صاحب الاستيعاب اختلف في سن
عمر يوم مات وقيل توفي وهو ابن ثلاث وستين كسن النبي وسن أبي بكر يوم توفي وقيل ابن بضع وخمسين وقيل ابن خمس وخمسين وقيل ابن أربع وخمسين وقيل
ستين انتهى ومن هذا يعلم حال سن أبي بكر ولعل الناصبي لأجل ما ذكرنا أنهم لم يتعرض لما نقلنا عن ثبات رحمة أبي بكر لعلها مبدأ إسلامه ومبلغ عمره في ذلك
الزمان فهم وأما في الثاني فلأن صاحب روضة الأحباب قال إن إسلامه كان بعد أربعين رجلا وإحدى عشر نسوة وعلى قول تسع وثلثين رجلا وثلاثة عشر نسوة وعلى
قول ثالث خمس وأربعين رجلا وإحدى عشر نسوة وعلى قول رابع أربعين رجلا وعشرة نسوة اللهم إلا أن يبنى على القول الأول والرابع ويحذف النساء عن الأحباب
ومنه ما فيه من الخ تعليل لعدد التكميلين بالأخرس أحمرة وسماجة لا يخفى وأما ما حكاه عن أصحاب رسول الله من أنهم قالوا إنما لما نزل عزمنا إسلام عمر فهو كذب
مبني على ما سبق من كذبهم على رسول الله أنه دعى بقوله اللهم أعز الإسلام بأبي الحكم أو بعمر بن الخطاب وكيف يدعى العز عند إسلامه مع أن بعد إسلامه هاجر جماعة
من المسلمين إلى الحبشة وهاجر النبي مع جماعة إلى المدينة وقد من بقي في مكة كما رواه أبو بكر رض وأما ما ذكره من أن عمر كان وزير رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو أجوبته لا ينهض

عمر نيز



عن امر الابراهيم وشانه فعقد تر الكلام في تحقيق كل من لو ازم الراي والمشورة فنذكر على ان الخطر الذي لو اطيعه بقوله لا يصد عن امر الا برايه فنذكر ان
ما قيل في شان ابي بكر انهما لا يختلفا معا اذا ثبت موافقة ابي بكر وعمر في جميع ما شاورهما النبي صلى الله عليه وآله فيه وطعنهما سبب انه الناصب بعيد ذلك من ان رسول الله شاور ما
ما بكر في اسارى بدر فاختار الفدا او شاور عمر فاختار قتلهم فقال رسول الله الى قول ابي بكر واختار الفدا انتهى واما ما رواه من انه قال الله تعالى وضع الحق والسكينة
على لسان عمر فهو مما هو من موضوعات القوم وكيف ينطق من لحيتها بان السكينة ينطق على لسان عمر مع انه يفوت لسان عمر وخطر فيما هو عنه وانه اكثر من ان يعد وقد روي
من ما اثر الفتوحي في انه يسعين مسئلة على ما اشتهر لولا علي لهلك عمر وبما رواه الناصب في تصديق ذلك عن ابن عمر من قيل السنيتها ابن ابي يزيد اللهم لا ان يراد
بالحق الذي وضعه الله على لسان عمر قوله كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فان هذا ليس بممنوع فيه المجال واما ما ذكره من ان النبي قال لو كان نبي بعدي لكان
عمر فمع انه موضوع كما بعضه يدل على ان عمر كان مستجمعا للصفات النفسية الكاملة الحاصلة في الانبياء منهم منا فيما ذكره الناصب سابقا من منع مساواته حتى مع
النبي في الصفات النفسية المعنى انها صاحبها منصب النبوة نعم ذكر واما ما ذكره من ان عمر كان مهيبا يخافه المنافقون والكفار فيه ان هذا مع ما نبين من
نوع تكرار لما سبق مدخول بما انا لا نسلم كونه مهيبا في اعين الكفار والمنافقين بل كان الامر بالعكس ولهذا انهزم منهم في خيبر وحنين وغيرهما من غزوات النبي
ثم كان مهيبا في اعين الناس المسلمين كما قال ابن عباس انه كان مهيبا فهبته وهذه المهابة لم تكن ناشئة عن صولته في الدين كما هو شان المتقين بل كان لحبسه
القول وعن غلظة طبعه وفظاظته وكراهة منظره وضخامة منه كما قيل في مجهوله عبد الرحمن الجامي شعر جامي آن كه دبها نابها غول زهيبت
حميد كر كر لمع پاك نوراشكوه جنبش كوه اوقتاده دمبر ني واما ما ذكره من حديث سعد ابي وقاص وزعم انه من الامور المتنافية للشيعة فاوهن من بيت
العنكبوت وكيف يصح حديث سعد وقاص الذي هو من اعداء امير المؤمنين وامثالها مما ذكر في كتب اهل السنة حجة الزامية للشيعة وموظاهر على
انه محصل وما نسبه الى الشيعة من انهم يقولون ان بيعة ابي بكر كان باختيار عمر ليس من مخترعات الشيعة بل هو العرق الوثيق في اهل السنة بعدما انصفوا
ورجعوا الى ما بيناه عن ثبات الاجماع وهو مذكور في كتاب المواقف وقد ذكرناه سابقا فتذكر ثم اقول الظاهر حديث سعد انما هو الحكم بما سلكه عمر في سائر
ما مضى من ايام حيوته الى زمان هذا الخطاب فلو صح لزم ان يكون ما مضى عليه من الكفر والفسق وهما والاسلام بالطلاق باطلان نظرا به الا هيئة ثبوت
صدقه في سائر ايام حيوته على ظاهر الاسلام كما هو مطلوب الخصم اذ غاية ما يلزم منه ان يكون ما سلكه قبل مخاطبة النبي اياه بهذا الخطاب لا ما سلكه
في سائر الاحوال ولو في الاستقبال حتى ما سلكه في بيعة ابي بكر من الضلال والاضلال على انا نقول ان هذا الحديث لنا لا علينا فانه من مخترع جوامع الكلام
والكلام انه اراد بقوله سلك الشيطان فجا غير فج عمر انه يغني عن الشيطان في ذلك الفج فيطمئن قلبه ولا يبقى له حاجة الى ان يسلك ذلك الفج بنفسه وذلك يدل على
كمال شيطنته وعصيانه والحاصل ان مدلول هذا الحديث استعظام سلوك عمر بحسب الضلال والاضلال كما ان مدلول قوله في حديث اخر ما ابلس الشيطان
من بني آدم الا اتاهم من قبل النساء استعظام جهة الاضلال الحاصل من قبل النساء على ما صرح به سيد المحققين قدس سره الشريف في اوائل شرح المفتاح
من حاشيته على المطول ومما يؤيد التوجيه المذكور ما روي في المشهور من ان النبي قد اتاه ابليس اللعين ليتوب على يده فقال له النبي انما يقبل الله
توبتك ذا اردت قبر آدم فتوجه فاستقبله عمر في الطريق وساله عن حاله فاخبره ابليس بما جرى بينه وبين النبي وما امره به من زيارة قبر آدم
لقبول توبته فقال له عمر ويحك يا ابليس لم لم تسجد بامر الله تعالى لآدم حين حيوته مع ما له من الحسن لقبول ثم تسجد له بعد وفاته وفاته بامر الرسول فرجع
ابليس باغواء عمر عما امره النبي وسلك الفج الذي كان عليه فقال بعض الشعراء مخاطبا لعمر ان كان ابليس يغوي الناس كلهم فانت يا عمر اغويت ابليسا ولعمري
ان حال هذا الناصب الاحمق المصدق فيما اتى به لازم الاغبياء تشبه حال الحمار الذي قيل في حقه في بعض الاشعار ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فآب وما له
اذنان ولو حمل هذا الحديث على معنى رواه ابن حجر في صواعقه من ان الشيطان لم يفر منه يا عمر وما رواه من ان الشيطان يلقى عمر الا خر بوجهه نقول بعد تسليم
ان الحديث المحمول اليه ليس موضوعا انا نقول ان الشيطان لم يهب آدم وهو في الجنة محفوفا بالملائكة حتى يحل اليه واخرجه منها ولم يهب نبيا نبيا وقد حقق التبيانه
بينهم العداوة والبغضاء ولم يهب موسى بن عمران حيث قتل الرجل قال ان هذا من عمل الشيطان وقال الله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته وروى عن رسول الله انه قال ان الشيطان ليغان في قلبي كل يوم سبعين مرة حتى استغفر الله تعالى فالشيطان لم يهب قوم عن رسول الله
ولا عن الرسل قبله وانه جعلهم يهاب عن عمر ويفر منه ويسلك طريقا غير طريقه اما قال الله تعالى ان الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان انما استزلهم الشيطان
وكان عمر من القوم المنهزمين فكيف يسترله وهو يهابه ولقد تحير حتى لا ندري كيف تكذبون وقد وركم كلا مكم اشهار في وجوهكم والشمس
كالحوت واما ما ذكره الناصب من ان عمر كان راسخا في العلم فالظاهر انه مبني على ما ذكره سابقا من انه لا يعتبر في الملكة الراسخة شيء من الاخلاق وهي مما بينا
فساده ان يصدق على صاحب ملكة العصمة في نوب بحصى ومن صفاء ملكة الشجاعة فزاد لا بيننا هي ومن صفاء ملكة العلم جها الا انه لا يستفصحوا لافعال كان
الرجل في الجهل ما اتى به وما رسخا فيه كما لا يخفى على البينة واما ما رواه عن صحاحهم السقام من حديث جوتيهم عمرو بلبنه وان ذلك فيه ان الظاهر جر القميص
جوذيله على الارض فهو اولى بان يقال بانه الجر الذي يجر جلبه وحاشا عن النبي ان يأول جر الذيل الذي يدل على البطر والتبختر ويستلزم تلوثه بالقذا
ذو وانسب بالدين واي تناسب بينهما بالدين واما قوله وحضر معه جميع غزواته فغير مسلم كما يدل عليه كلام بعضهم لا محالة وقوله كان حسن المشاورة تكرار
مكرر لا طائل تحته وقد مر ما فيه مكررا واما ما ذكره من ان النبي كان يعمل برايه فمدفوع بما مر من مخالفته في اسارى بدر وغيره وما ذكره من ان القرآن كان
ينزل على تصديقه فغير مسلم واما ما رواه في الصحاح عن النبي انه قال لقد كان فيما قبلكم من الامم محدثون الخ لو سلم صحته فالظاهر ان المحدث المذكور فيه تخفيف

الاول لا يشتبه على من عرف المبتدع في الدين وبدع عمر من ابداء صلوة التراويح جماعة ونحوها مما سيذكره المصنف في مطاعن عمر كثيرة فلينظر فيها واما ما ذكره
من شتمه له في قصة اسارى بدر وان القران نزل على اختيار قول عمر فقد قدمنا الاشارة الى انه لا يجوز ان يظن احد مع الرسل بسبب قصور رسولنا انهم يستعملون
اداء مهم من امورهم حتى يدبروا به ثم وامروا بتمامهم بعجزهم عن اسرار الله وحكمته وتدبيره في وجوه متفرقة منهم من جوب المسلم الى فعله ثم الى ما اخبر الى غيره لا ان من
كان الله مدبره ومختار الكل متفرد فانه كان مستغنيا عن مشاورة رعيته وتدبير معهم وهذا مما لا يجوز ان يظنه ذو فهم في رسول ولا نبي ولا حجة لله
بجميع بل لطف العباد فمشورته صلى الله عليه وآله مع اصحابه انما كان لاجل بعد وغيره لك من الامور كان لاختبار حالهم واستعلام بواطنهم من خلوص الود ودخول الشك ولما
اشار النبي على الوجه المعهود الى الاصحاب في ذلك الاسارى اشار اليه جماعة منهم ابو بكر بالفداء وجماعة اخرى منهم عمر بالقتل واغاظهم كون الاية نازلة
لرغبتهم في قوله بخصوصه لو كان متفردا فيها الخيار ولكن فليعلم ان كان في ذلك مدح لعمر ففيه قدح لابي بكر فلا بعد في اشارة
في ابو بكر وههنا كلام اخر للسيد المرتضى قدس سره وحاصله ان ما اشار اليه عمر انما كان موافقا لاصل الوحي السابق الذي خالفه الاصحاب بارتكاب
اخذ قوله تعالى فضرب الرقاب واوفوا بالعهد وامر بواسطتهم كل يتبعه ما خالفوه وارتكبوا الاسر لغرض المصلحة وكان استبقاء هم اولى والنبي لم يعمل برأي
ابي بكر الا بعد ان وافق ما نزل الوحي به عليه وعلى هذا انعكس القضية لان رأي عمر لم يوافق الوحي الثاني الذي وقع عليه القرار دائما وافق الوحي الاول
الذي فيه العفو ولاجله وقع العتاب والله اعلم بالصواب واما ما ذكره الناصب من انه لما توفي رسول الله كان يوافق ابا بكر في تهيئة الجيوش واقامة مراسم
المرتدين ففيه ان خالف عمر لابي بكر في قتال مانعي الزكوة وغيره لك نعم كان موافقا له في غصب الخلافة واخذ فدك وسائر ما ظلموا به اهل البيت واما فتح البلاد
فانما كان باشارة علي ونحو ذلك ومع هذا المنع ستراه ولا يخفى على المتأمل واما قوله لولا عمر لم يكن قواعد الاسلام والسنة فانه ان اراد ان قواعد
الاسلام والسنة انما يكون بالعلم باحكامها وقد عرفت جهل عمر بها انه كان يروج بعض القواعد لتعليمه ودفع التهمة وحفظ السلطنة المحبوبة له واما
قوله ان سيرته في الخلافة غبطة على كل والتعريف فمسلم لكن في اعطائه الولاية للفساق كالمغيرة بن شعبة ونحوه حتى لا يخرجوا عليه ويمشي امر خلافته ولهذا
كان عبد الرحمن بن عوف يطلب البيعة من علي عليه السلام بشرط ان يعمل معهم بسيرة الشيخين وامتنع عليه السلام للتأثر من ضلال سيرتهما حتى عدلوا عنه الى عثمان وخذلوا عليا
واما حكمه بصحة ما كان في زمان رسول الله من عدم الظلم على عباد الله الامة مسلم الا على اهل البيت كما روي عن مولانا الصادق عليه السلام انه لما سئل عنهما لهذا
الخلق بميلهم الى ابي بكر وعمر وعثمان فاجاب بانهما كانا عادلين بالنسبة الى جمهور الخلائق الا بالنسبة الى اهل بيت النبي واما عثمان فكان ظلمه عاما فهذا
انتهى على فضله هذا ما حضرنا في ابطال ما ذكره في فضائل عمر وثنائه الله تعالى ابطال ما ذكره لاصلاح مطاعنه بما يلوح عليه رائحة التوفيق
والهداية الى الحق بالتحقيق وبالله التوفيق وهو خير صاحب ورفيق قال المصنف رفع الله درجته المطلب الثالث في المطاعن التي نقلها السنة عن عمر بن الخطاب
نقل الجمهور عن عمر مطاعن كثيرة منها قول عمر عن النبي لما طلب في حال مرضه دواة وكتفا ليكتب فيه كتابا لا يختلفون بعده واراد ان ينص حال موته على ابن عمه علي
فمنعهم عمر وقال ان نبيكم ليهجر فوقعت الغوغاء فاختلفوا وضجر النبي فقال اهله انه لا ينبغي عند النبي هذه الغوغاء فاختلفوا فقال بعضهم احضروا
ما طلب ومنع اخرون فقال النبي ابعدوا هذا الكلام في صحيح مسلم وهل يجوز مواجهة العامي بمثل هذا السفه فكيف بسيد المرسلين انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا الحديث مذكور في الصحاح ولكنه الحوشيا وغيره والصحيح انه لما طلب رسول الله الدواة والكتف قال عمر ان رسول الله قد غلبه الوجع
وعندنا كتاب الله فقال بعضهم احضروا ما طلب وقال بعضهم لا تحضروا ووقع الاختلاف فقال رسول الله قوموا عني فلا ينبغي عندي التنازع واما قوله
ان نبيكم ليهجر فليس في البخاري وان سلمنا صحة الرواية فالهجر هو الكلام الذي يقوله المريض فيكون المعنى موافقا لما مر في بعض الصحاح والمراد انه يتكلم بكلام
المرضى وهو متوجع فلا اشارة في هذا واما منع عمر عن كتابة الكتاب فقال العلماء ان عمر خاف ان يكتب رسول الله اشياء لا يفهمها المنافقون لغلبة
وجعه فيقع الاختلاف بين المسلمين ويقول بعضهم ان رسول الله تكلم بكلام المرضى لا انه يريد الكتابة كما يقول المريض ناولني فلانا وفلانا ومن ولا
والاتك الظهر لان عمر في ايام صحة رسول الله كثيرا ما كان يقول له افعل فلانا ولا تفعل فلانا وكان رسول الله يوافقه فكان له هذا المنصب المعلوم
عند رسول الله ايام الصحة فجرى على عادته لان الكتابة لم يكن من ذاته كما ذكرنا ومن علم احوال عمر مع رسول الله طول صحبته لم يتعجب من هذا ثم ما ذكر انه
اراد ان ينص حال موته على خلافة علي فهذا من باب الاخبار بالغيب ولم لا يجوز ان ينص بخلافة ابي بكر ويؤيده ويوافق هذا ما روينا عن عائشة انه قال
ادعي لي ابا بكر اباك حتى اكتب له كتابا ثم هذا مما لا اضل لما ادعاه من النص فانه يدعي النص في ذلك المشهد ثم يقول انه اراد ان ينص وهذا انتهى
اعتراف منه بعدم النقل انتهى وأقول كان الناصب الشقي المتردي في هذا الفصل بما انه عمر فلم يأت الا بالاباطيل والهذيانات واهل الحديث في صحيح مسلم
واقع على الوجه الذي نقله المصنف ولفظ هجر ايضا مذكور في صحيح البخاري غاية الامر انه اغمض في ذكره لما فيه المصلحة كما هو فلينظر المتأمل في اطراف
الكلام ان المصنف قدس سره صرح بقوله ان هذا الكلام في صحيح مسلم وهذا الشقي الجاهل يتجاهل ويقول في الجواب ان قوله ان نبيكم ليهجر ليس في البخاري
ثم ان الشيخ ابن حجر العسقلاني في مقدمة شرح البخاري وما نقلناه في كتب اللغة المتداولة ان الهجر هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا
معنى له انتهى وهذا الناصب الشقي يفسره ويفسر بكلام المريض فلو سلم لا يكون صريحا في معنى الهذيان حتى يحتاج الى ان يقول
لا يبعد ... قولنا فلان يتكلم بكلام المريض معناه يتكلم بكلام الهذيان ... الاديب ... ثم كيف يطيق
النبي ان يهذي ويتكلم بكلام المريض مع ما ورد في شأنه من قوله تعالى ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ومما ذكره في المشكوة وغيره انه

نعد طلبه كتابة الكتاب ومخالفة الاصحاب وصد العتاب امرهم بثلث قال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب واجيزوا الوفد بنحو ما كنت اجيزهم الخ وهل يكون هذا
مقالة من غلبه الوجع ويتكلم بهذيان المرض كلا لا يتكلم بنسبة هذا الى سيد الانبياء الا الذي في قلوبهم مرض وقد اعترف النووي على ما نقل عنه فزادهم الله
الكرماني في شرح البخاري بتنزيه النبي في مرضه ايضا عن كلام المرض حيث قال في الجواب عما ورد في هذا المقام من الطعن على عمر اعلم ان النبي معصوم من الكذب
ومن تغيير شيء من الاحكام الشرعية في حال صحته وحال مرضه ومن ترك بيان ما امر ببيانه وتبليغ ما اوجب الله عليه تبليغه وليس هو معصوما من الامراض
والاسقام العارضة للاجسام مما لا نقص فيه ولا منافي لشريعته ثم قال وقول عمر حسبنا كتاب الله رد على من نازعه لا على امر النبي انتهى وفي كلامه
الاخير بحث سيجيء عنقريب ان شاء الله تعالى واما ما نقله الناصب عن علماء السوء من ان عمر خاف ان يكتب النبي شيئا لا يفهمه المنافقون اه ففيه ان حاصله يرجع
الى الخوف عن ان يكتب هذيانا وهذا رأيه دليل على نفاقهم في الدين وخروجهم عن الطريق الواضح المبين وان بقي في المدينة من المنافقين من يحتاج
الى عرض كتاب النبي عليه او يعتد بفهمه وبهتانه في ذلك الهدية ثم كيف يوجب اعوجاج فهم شرذمة قليلة من المنافقين الخاملين وقوع الاختلاف
بين جماهير المسلمين الذين كانوا لاوضاع الكلام فاهمين لولا ان غالب من حضر عنده من المسلمين كانوا مخالفين للنبي واله الطاهرين مع انا نعلم
ان طعن المنافقين وشرهم لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان ومن تعجيزه النبي قال ائتوني بقرطاس اكتب لكم
كتابا لن تضلوا بعدي ابدا ولم يتبدلوا قوله ولم ينقادوا الامر بل قالوا انه تارة قد غلبه الوجع واخرى انه يهجر ولما كتب ابو بكر في مرض موته اني
استخلفت عمر فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار فلكل امرء ما اكتسب اه قبلوا وصيته وانقادوا الامر واخذوه بمنزلة النص مع ان
كتاب ابي بكر كان على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والتردد بحيث تردد في شان عمر بقوله فان عدل وان بدل الخ كما ترى ووصية النبي كان على وجه
القطع والتعيين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي ابدا والعجب من هذا انهم يستدلون على خلافة عمر بان ابا بكر نص عليه بها مع ان ذلك وقع
منه في حال المرض بل بإجماع الكل فكيف لا يحتمل كلام ابي بكر الهذيان والهذر ويحتمل كلام النبي ذلك فهل كان ابو بكر اكمل من النبي واتم ولنعم ما قال
بعضهم في هذا المعنى **شعر** اوصى النبي فقال قائلهم قد ظل يهجر سيد البشر ورأوا ابا بكر اصاب فلم يهجر وقد اوصى الى عمر وبالجملة منع النبي عن
كتابة الوصية التي وصفها بكونها رافعة للضلالة عن الامة قبيح شرعا وعقلا ويلزم منه ضلالة عمر واضلاله للمسلمين وايقاظ الفتنة وايقاعها
بين المؤمنين كما صرح به القاضي مير حسين اليزدي الشافعي في شرحه الديوان المنسوب الى امير المؤمنين حيث قال بالفارسية اول فتنه كه در عالم اهل
اسلام واقع شد آن بود كه پيغمبر در مرض موت فرمود كه بياوريد دوات وكتف اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا عمر گفت ان النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن
حسبكم كتاب الله ونزاع بمرتبه رسيد كه پيغمبر فرمود قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع انتهى فعلى هذا يكون منع عمر لذلك سببا لضلال الخلق
وايقاظ الفتنة التي قد استمرت بين المسلمين وقد صح عن النبي انه قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها فافهم واما قوله حسبنا كتاب الله فكلام مموه
لا يرجع الى حاصل سوى نقض عهد الغدير واتقاد الغدر على حضرة الامير لان كتاب الله تعالى قرآن صامت غير ناطق ولاشتماله على المجمل والمأول والمتشابه والمطلق
والعام والناسخ والمنسوخ والمجاز والمشترك والمشكك ونحوها لا يقدر كل احد ان يستنبط حقائق احكامه فيحتاج الى امام عالم راسخ ناطق بحقيقته
كاشف عن دقائقه وقد اعترف بذلك المولى الفاضل العارف خطيب الانصاري الشيرازي الشافعي في بعض مكاتيبه حيث قال بالفارسية راه بيني را نيز
نميتوان يافت وگفتن آنكه چون كتاب الله وسنت رسول الله در ميانست بمرشد چه حاجتست بآن ماند كه مريض گويد چون كتب طب هست مرا بطبيب نشايد
چه اين را باطبا رجوع بايد كرد كه اين سخن خطاست براى آنكه نه هر كس را فهم كتب طب ميسر است واستنباط از آن ميتوان كرد مراجعت باهل استنباط مهما
كرد ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم كتاب حقيقي صامت اهل علم سنت كه بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم
ناطقون در شرحها بحضرت امير المؤمنين فرموده انا كلام الله الناطق وهذا كلام الله الصامت انتهى وايضا اكثر الاحكام الشرعية انما استنبط من الاخبار
النبوية واما كتاب الله تعالى فاياتها الاحكامية تنتهي خمسمائة آية وظاهر ان الاحكام المستنبطة منها الى الان كم يكون فكيف يصح ان يقول عمر ان جميع
الاحكام الذي حسبنا كتاب الله تعالى نعم حسبه كتاب الله خصما منتقما منه يوم القيمة حيث اضاع واضاع قرينه المدلول عليهما بقوله اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله
وعترتي اهل بيتي الحديث واما قول الناصب فيكون المعنى موافقا لما روي في بعض الصحاح اه ففيه اعتراف بانكره مبادئ الدين وقوع لفظ الهجر في الصحاح فانهم ثم
في اصلاح الكلام بقوله كما يقول المريض ادعوني فلانا وهو لا يريد من الاعتراف يكون ذلك هذيانا فكيف يصلح به ما افسد الدهر واما ما
ذكره من ان عمر كان يقول كثيرا للنبي في ايام صحته افعل فلانا او لا تفعل فلانا اه فحاشا النبي عن ان يحتاج الى مرشد ناصح ورادع وزاجر ولعله اشتبه الامر على
الناصب في الظاهر ان الذي كان يقول لعمر ذلك هو صاحبه ابو بكر الذي كان يلتمس الناس في خلافته ويقول لهم ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني
وان زغت فقوموني كيف وقد ادب الله اصحاب النبي ونهاهم في محكم كتابه ان يدخلوا بيته ويتكلموا معه من غير تحصيل الاذن وان يرفعوا اصواتهم فوق صوته
وان يجهروا عنده في القول كجهر بعضهم لبعض الاية واما قوله ومن علم احوال عمر مع رسول الله وطول صحبته لم يتعجب من هذا فجوابه ان من علم مقام رسول الله
وعظم شانه وتنزيهه عما نسبوه به بالوحي الالهي وامن بهم من صميم القلب خالص لباله كان حقيقا بان يتعجب من هذا التعجب من وقوع الهجر له واما ما ذكره من ان
قول المصنف انه اراد ان ينص خلافة علي فمعلوم من باب الاخبار بالغيب ففيه ان الاطلاع على الغيب قد يكون بالهام الله وتائيده بالحدس والتفرس
كما ورد من قوله اتقوا فراسة المؤمن وقد علم ذلك السلف الحاضرون هناك بقرائن موجبة لعلمهم بذلك واخبروا به من بعدهم فلا يلزم الاخبار بالغيب

وأما ما ذكره من أنه لم لا يجوز أن يتعين بخلافة أبي بكر ففيه أنه لو احتمل إرادة النبي صلى الله عليه وآله لذلك لمنع عمر ومن معه لما تهيأ لهما من حيث كل واحد منهما بصاحبه

وبغضهما للعلوي وكان سبق النص في يوم الغدير على علي عليه السلام كان قرينة واضحة على أنه أراد أن يجدد عهده ويؤكد الحجة عليهم فمنعهم ذلك عن وليه

عليه وتشبثه بالهذيان كما مر ومن أنكر ذلك فضلالته ثم وعناده أبين وأما ما رواه عن عائشة فلا مساعدة له مع ما ادعاه وقد بينا ما فيه عند نقله الحديث

في جملة النصوص الواردة بحسب زعمه على أبي بكر ثم قد أبهم ههنا لفظاً في قوله اكتب له وحذف تتمة الحديث ليخدع أمثاله من الأغبياء ويوقع في أوهامهم

أنه يدل على النص وهو من الخيانة والتمويه حقيق بأن يساهم من الجهال وبهم كما اتضح استحواذ قلبه بالقصور وأما ما زعم من أن إرادة النبي للنص على علي

حال موته إنما هي لسبق النص عليه حال الصحة فقد يدل على أنه لم يعرف معنى التناقض ويلزم أن يكون تكرار النص على شيء في الكتاب والسنة ما أكثر وقوعهما

تناقضاً من باب التناقض وبطلانه ظاهر ولنفصل الكلام ونحقق المرام في هذا المقام الذي زلت فيه أقدام الأفهام فنقول الرواية المتفق عليها بين الفريقين

أنه لما قال صلى الله عليه وآله ائتوني بدواة وقرطاس أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده منع عمر عن ذلك وقال إن الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله ثم لما ظهر شناعة هذا

القول من عمر وجعلوه مطعناً عليه وقدحاً في استحقاقه للخلافة اضطربت أيديهم في إصلاح ذلك فوضع بعضهم رواية أنه قال أهجر بهمزة الاستفهام

وصيغة الفعل الماضي وبعضهم رواية أهجر بالهمزة ولفظ المصدر وبعضهم بدله على أصله وقال إن النبي صلى الله عليه وآله غلبه الوجع ومن يصلح لهذا

ما أسند إلى عمر إذ لا وجه للاستفهام في ذلك لأن الوصية كانت سنة مؤكدة في شريعة النبي صلى الله عليه وآله ولم يكن في كلامه المشتمل على طلب الكتاب ليكتب ما

لن تضلوا بعده شيء لا يليق صدوره بالعقلاء فالذي حمل عمر على الاستفهام المذكور مع أن قبح هجر الاستفهام ظاهر

الحجر أيضاً لدلالته على تجويز عمر صدور الهجر والهذيان عن النبي وهذا أيضاً سوء أدب وجعل بعضهم معنى النبي فلا مخلص عن الطعن بهذا أيضاً وأما حمله

الاستفهام على الإنكاري فهو مجرد هوس ومن ذا الذي ظهر له من الحاضرين حتى ادعوا أن النبي يهجر حتى احتاج عمر إلى الإنكار عليه بذلك الاستفهام

الإنكاري وأيضاً لا أنسب له بما ذكره بعده متصلاً به من قوله حسبنا كتاب الله لظهور أن هذا إنما يلائم بعد الهجر بكون ما قاله النبي هجراً غير منقاد للأمر

عن نجتم الاستغناء عن كتاب الله تعالى وأيضاً لو كان عمر قائلاً لذلك على وجه الاستفهام سيما الاستفهام الإنكاري لما انجر الأمر إلى المنازعة والاختلاف

بين القوم الحاضرين هناك ومن المشهور المتواتر منع عمر عن إحضار الكتاب وغلظته بتلك العبارة المشتملة على الهذيان حتى حصل التنازع

والاختلاف هذا وقد نقل القاضي عياض المالكي في كتابه الموسوم بالشفاء في توجيه هذا الاختلاف وجوهاً رأينا أن ننقلها مع بيان ما فيها

من الهذيان والهذر الصادر عن أوليائهم توضيحاً للمرام وسداً لباب الوساوس والأوهام فنقول قال اختلف العلماء في معنى هذا الحديث وكيف اختلفوا

بعد أمره عليه السلام أن يأتوه بالكتاب فقال بعضهم أوامر النبي يفهم إيجابها من ندبها من إباحتها بقرائن فلعله قد ظهر من قرائن قوله لبعضهم ما فهموا أنه

لم يكن منه عزمة بل أمر ردّه إلى اختيارهم وبعضهم لم يفهم ذلك فقال استفهموه فلما اختلفوا كف عنه إذ لم يكن عزمة ولما رأوه من صواب رأي عمر ثم هؤلاء

قالوا ويكون امتناع عمر إما إشفاقاً على النبي من تكليفه في تلك الحال إملاء الكتاب وأن تدخل عليه مشقة من ذلك كما قال إن النبي اشتد به الوجع وقيل

خشي عمر أن يكتب أموراً يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ورأى أن الأرفق بالأمة في تلك الأمور سعة الاجتهاد وحكم النظر وطلب الصواب فيكون المصيب

والمخطئ مأجوراً وقد علم عمر تقرر الشرع وتأسيس الملة وأن الله تعالى قال اليوم أكملت لكم دينكم وقوله أوصيكم بكتاب الله وعترتي وقول عمر حسبنا كتاب الله رد

على من نازعه لا على أمر النبي وقد قيل إن عمر قد خشي تطرق المنافقين ومن في قلبه مرض لما كتب ذلك الكتاب في الخلوة وأن يتقولوا في ذلك الأقاويل كادعاء

الرافضة الوصية وغير ذلك وقالت طائفة أخرى إن معنى الحديث أن النبي كان مجيباً في هذا الكتاب لما طلب منه لا أنه ابتدأ بالأمر به بل اقتضاه منه بعض

أصحابه فأجاب رغبتهم وكره ذلك غيرهم للعلل التي ذكرناها واستدل في مثل هذه القصة بقول العباس لعلي انطلق بنا إلى رسول الله فإن كان الأمر فينا علمنا

وكراهة علي هذا وقوله والله لا أفعل واستدل بقوله دعوني فإن الذي أنا فيه خير أي الذي أنا فيه خير من إرسال الأمر وترككم وكتاب الله وأن تدعوني

من الذي طلبتم وذكر أن الذي طلب كتابة أمر الخلافة بعده وتعيين ذلك هذا أقول لكل هذيانا وهجراً أما الأول فلأنه مجرد احتمال لا يرجم بالغيب وبالظن

مع أن الأصل في الأمر الوجوب فلا يعدل عنه إلى غيره إلا بقرينة ظاهرة ولعل الطلام ما دهمت وكيف لا يفهم عزم النبي في ذلك مع أنه ما يبلغه

الأمر الذي لو وجد كان سبباً لحقيقة وفاء كتبه بقوله لن تضلوا أبداً وأما قولهم لما رأوه من صواب رأي عمر ففيه أنه من أين علم أنهم رأوا صوابه ووجه قصده

لكن لما لم يتم الأمر إلا أن قالوا إنهم فهموا أنه عليه السلام يريد أن يبين للناس على خلافة علي بعده كما هو قول الإمامية فصوبوا المواضعين على إنكارهم لخلافة علي

منع عمر من ذلك حتى تثبت حظوظهم في الإمامة وبهذا جميع الوجوه المذكورة بل جميع المناقشات التي ذكرها أهل السنة في باب الإمامة لغو باطل كما لا يخفى

وأما ما ذكره من تعليل امتناع عمر بكونه إشفاقاً على النبي وأن لا يتكلف في تلك الحال المشقة في إملاء الكتاب ففيه أنه لم يكن يكتب

تلك الوصية مع قلتها بخطه حتى يتعلق لزوم المشقة بما اشتهر من توهم مشقتها إلا أن التلهي بها أشق على الإمام وأشق الإملاء لأنه

كان يكتب ولا يقرأ من الكتاب شيئاً وإن كان إملاء فما يعلم غير الوصية الكاتبون ولا مشقة في ذلك مع قلتها كما لا يخفى وأيضاً لو لم يكن في ذلك

على تلك المرهم بلحظة الكتاب على الوجه الأكمل مع أنه مؤيد بالوحي مستند بالملائكة فلا وجه لذلك الإشفاق البارد من التعب على صحة نفسه

والتفوق على نفسه من عجز مع أن ما ذكره من أنه خشي عمر أن يكتب أموراً يعجزون عنها فيحصلون في الحرج بالمخالفة ففيه أن هذا التخوف لا وجه له لأن

هذا التضعيف قبل تلك في طول أيام نزول الوحي على الأمة النبي حيث حملوا وفيها أن الله تعالى ورسوله لم يكلفوا العباد من التكاليف الشاقة ولا حملوا

قوله تعالى في مواضع من كتابه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله صلى الله عليه وآله بعثت بالملة السهلة السمحة الى غير ذلك
ان تشاجروا ان يكتب النبي في هذه الحالة ما يعجز عنه الامة الا ان يقال لذلك بانه انما كان النبي في تلك الحالة في معرض التكلم بالهذيان والخلط
والخبط في الكلام كما حكم به عمر واحتمل ان يكتب ما يخالف القانون ايام الصحة وهذا وقوع فيما هربوا عنه كما لا يخفى واما الثاني وهو المقصود بقوله حسبنا
عمر آه ففيه ان رأي عمر مصلحة مخالفة لامر النبي عين الكفر لقوله تعالى ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة واما ما ذكره من تقرر قد
علم تقرر الشرع وتأسيس الملة وان الله تعالى قال اليوم اكملت لكم دينكم الآية فحاصله ان ما طلبه النبي وقصده من كتابة الكتاب لا فائدة له بعد كمال الشرع فلا
حاجة اليه وهذا مع ما فيه من اعادة كلام عمر والحكم بهذيان النبي والا فامره لا يكون الا بموجب الوحي فلا يكون الا لفائدة جديدة والرد عليه
رد على الله تعالى وهو في حد الشرك بالله تعالى وايضا لو كان معنى قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ما فهمه عمر للزم عدم صدور شيء من احكام الدين عن النبي بعد نزول
هذه الآية ولا يقول به الا جاهل او معاند واما الثالث وهو المعنو بقوله وقد قيل ان عمر خشي تطرق المنافقين آه ففيه ان هذا لا يصلح سببا لترك امر
النبي وطعن المنافقين ومن في قلبه مرض لم يزل بما عنده في كتاب الله تعالى فضلا عن سنته وخطابه بذلك انما كان لخلاص المؤمنين من الضلالة لا لهم
وقد اكد بقوله لن تضلوا ابدا وما زعمه من ترتب فائدة الاجر على المصيب والمخطي فمدفوع مع ان الحكم الاجتهادي الخطاء ربما يترتب عليه مفاسد عظيمة
لجميع الامة وهذا لا يوازيه فائدة حصول الاجر للمخطي فقط واما ما ذكره من كتابة ذلك في الخلوة فمكذب بظاهر ما روي في المشهور من حضور بني هاشم ووجوه
المهاجرين والانصار عند النبي يومئذ ويؤيد ذلك ما روي من كثرة اللغط والصوت عند ارادة كتابة الكتاب عنده واما ما ذكره من تطرق الحيلة
تقول المنافقين في ذلك فدعا الوصية ففيه ان دعا الوصية لذلك انما وقع المنع عن الكتابة فلو تركوا النبي حتى يكتب الكتاب في شأن ابي بكر
كما زعم النواصب على ما سلف لما ادعى الشيعة ذلك وبالجملة المقصود لو نعوهم لما ادعى الشيعة انما وقع من منع عمر للكتابة لا من الكتابة كما ظنه فلينظر
ليتبين كما ينبغي وايضا نعلم كما اشرنا اليه سابقا ان طعن المنافقين لم يكن اشد واقبح مما فعله هو بحضرة النبي من نسبته الى الهجر والهذيان فعلم ان منعه من ذلك
الكتابة لم يكن للخوف من امثاله من المنافقين بل لاغراض فاسدة لا يخفى على اولي النهى وايضا لو خاف عن هؤلاء من كتابة النبي عند غلبة الوجع وشدة
المرض لكان اولى بالخوف والمنع عندما كتب ابو بكر في مرضه الوصية المتضمنة لاستخلاف عمر مع ان عليا قد طعن فيه في الخطبة الشقشقية بقوله فيا عجبا
بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لآخر بعد وفاته لا يقال لم يمنع عمر كتابة ابي بكر لعدم حضوره عنده حال تحرير الكتابة لانا نقول على هذا كان لو
ان يكتمه ويمنعه عنه ما وصل اليه فيعمل بالحق الذي وجب عليه لابي بكر خصوصا وقد كان كتاب ابي بكر على وجه يقيم الناظر في مقام الطعن والترديد فيه
في شأن عمر كما ذكرنا سابقا فكتب انه ان عدل فذلك ظني به وان لم يعدل فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي رواية ان بدل او بدا فلكل امرء ما اكتسب
كما ذكر في شرح المقاصد مع ان وصية النبي كانت على وجه القطع واليقين حيث قال اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا وايضا يدفع انكار علم عمر بكتابة
ابي بكر الوصية له ما روي من انه لما كتب ابو بكر وصيته وارسله بيد رجلين ليقرءا على الناس قال الرجلان مخاطبين للناس هذا ما كتبه ابو بكر فان
قبلتموه نقرأه والا نرده فقال طلحة اقرأه وان كان فيه عمر فقال له عمر من اين عرفت ذلك فقال طلحة وليته امس ووليتك اليوم الى آخر ما مر والرابع هو المفصح
بقوله وقد قيل انه كان من النبي بطريق المشورة والاختبار آه ففيه انه لم يكن تلك الحال حال الاختبار والابتلاء سيما وقد علم النبي حالهم في طول مدة
صحبتهم واخبرهم فيه مرارا ولم يكن ايضا من قبيل طرح الامام المسألة على القوم ليختبر ما عندهم من العلم لان مقاماتهم قد تقررت كما قال تعالى
وما منا الا له مقام معلوم واما الخامس وهو المبني على قوله وقالت طائفة ان معنى الحديث آه ففيه ان هذا احتمال جزم به الامامية حيث قالوا كان مقصوده
ان يكتب شيئا في تعيين علي للخلافة بعده كما اشار اليه هذا القائل آخرا بقوله وذكر ان الذي طلب كتابة امر الخلافة بعده وتعيين ذلك لو تغاضينا عن
ذلك نقول لا فرق بين امر الذي يبدأ به النبي من عند نفسه وبين ما اقتضاه غيره ثم امر به في وجوب متابعته لانا لكل بمقتضى الوحي كما عرفت وايضا
استدلال هذه الطائفة بقول العباس لعلي انطلق بنا الى رسول الله آه فاسد لان عليا كان ملازما في خدمة النبي ايام مرضه فلا معنى
لقول العباس له انطلق بنا آه وانما يجري هذا القول على عباس تلك الطائفة الذين زوروا معنى الحديث على ما ذكروه ويؤيده ان هذا غير مذكور في
صحاح القوم وايضا اذا كره علي السؤال عن ذلك وحلف ان لا يفعل كما ذكره المفتري من الذي سأل ذلك عن رسول الله واقتضاه منه وامتثال امره
بقوله دعوني فان الذي انا فيه خير لو سلم صحته فلا دلالة فيه على ما زعموه لان ذلك انما كان ردا على تنازع الحاضرين هناك لمعان فيه من التدافع
ما لا يخفى لان قوله دعوني يناسب اجابة عنهم اولا وآمر بقوله هلموا ائتوني اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده وهو ظاهر جلا والعجب من القوم
كيف يحملون ظواهر الآيات التي فيها عتاب الانبياء على ترك الاولى على ظواهرها ويحكمون عليهم بالمعاصي والخطأ مع دلالة العقل على وجوب تنزيههم
عن ذلك مع وجود الحامل للظواهر على الآيات ويتركونها ويحملون ويحكون كلام عمر الذي ظاهره المنكر ومرتبته اقل من مرتبة الانبياء باضعاف على غير
ظاهرها ويمنعون من جواز حمله على ظاهره مع ان كلامه لا يحتمل له ويتركون العمل بظاهره بغير ما ولا واضح هذا انما وابينه وبين الانبياء الذين هم في محل
التعظيم وما ذاك الا من قلة الانصاف وكثرة الاعتساف وشدة تشرههم للحق الابلج وشرعهم الى ترويج الباطل اللجلج ثم اقول يمكن ان يستدل من هذا
الحديث ونظائره الواقعة في مرض النبي على ان ربقة المنصوص لخلافته على شيء في ذلك الكتاب بوجوه الاول مجرد منع عمر وظهور كونه من طلاب الخلافة لابي
بكر ليكون نصيبه اياها اولا وسيلة الى تقمصه اياها ثانيا ممنوع منع النبي عن كتابة ذلك الكتاب بالعرض اذ استقرار الخلافة لابي بكر حتى يدخل الناس في بيعته

تسلیت الملك السّاعی کما ذکره الفاضل التفتازانی فی شرح المقاصد حیث قال کیف یتصوّر القدح من عمر فی امامة ابی بکر مع ما علم من مبالغته فی تعظیمه وانعقاد
البیعة له ومن صیرورته خلیفة باستخلافه وکان هذا العهد بینهما معقودا قبل ذلك لما اتفق جمهور قریش الطلقاء لتعلیمه ووجد دولة هذا العهد
باتفاق ابی عبیدة الجراح بعد تنصیص النبی بخلافة علی یوم غدیر خم ولهذا الغرض تخلفوا عن جیش اسامة ونحن نعلم قطعا انه لو لم یعلم عمر ان النبی
یرید ان یؤکد ما صرح به من خلافة علی یوم الغدیر وغیره لما منع النبی عن الکتابة ولم یات فی مقابل النبی بما ینبئ عن الکفر والهذیان الشائع
بحضرة ابن عباس وغیره عند تذکره تلك الواقعة وکثرة بکائه بحیث یبل دمعه الحصی کما رواه البخاری ومسلم انه لو لم یتحقق له ارادة النبی کتابة
الوصیة بخلافة علی لما عبر بلفظ الرزیة والبکاء بعد الحادثة انما یقع بعد النبی بمصیبته رزیة ومصیبة توجب حزن ابن عباس وبکائه بهذه
المثابة والتعبیر عنها بقوله الرزیة کل الرزیة سوی الاختلاف فی امر الخلافة وافة خلافة ابی بکر ویظهر الثالث ما هم من ذکر اهل السنة روایة ابن عباس
مشتملا علی ذکر وصایا ثلثة فی مقام الاجمال وسکوتهم عن الثالث ونسیانهم له فی مقام التفصیل حیث روی البخاری فی کتابه فی باب جوائز الوفد
لاهل الذمة انه اوصی عند موته بثلث اخرجوا المشرکین من جزیرة العرب واجیزوا الوفد بنحو ما کنت اجیزهم ونسیت الثالثة وفی باب مرض النبی ووفاته
واوصاهم بثلث قال اخرجوا المشرکین من جزیرة العرب واجیزوا الوفد والثالثة اما ان سکت عنها واما ان قالها فنسیتها انتهی وفی حاشیة البخاری
قال سفیان ونسیت الثالثة هو قول سلیمن الاحول وعنده هو سعید بن جبیر وقیل ابن عیینة وقیل سلیمن ابی مسلم انتهی فان الرواة المذکورین لو علموا ان
الوصیة وقعت بخلافة ابی بکر لرووها وانما سکتوا عنها لکونها متضمنة لخلافة علی کما ادعاه الشیعة وایضا قد ثبت انه کان فی البیت عند النبی
ادعته
جماعة کثیرة من الصحابة فکیف لم یرو الحدیث المذکور غیر ابن عباس ولم یحفظ احد منهم علی ما نسیه فهل هذا الا تلبیسا وتدلیسا واخفاء للحق وابطال له
والله یحق الحق ویبطل الباطل بینا انه قال المصنف رفع الله درجته ومنها ایجابهم طاعة ابی بکر علی جمیع الخلق ومخاصمته علی ذلك وقصد بیت
النبوة وذریة رسول الله الذین فرض الله تعالی مودتهم واکد النبی غیر مرة ایصاء الامة بهم واوجب محبتهم وجعل الحسن والحسین ودایع الامة فقال اللهم
هذا ودیعتی عند امتی بالاحراق بالنار وکیف یجب علیه ایجاب شیء علی جمیع الخلق من غیر ان یوجبه الله تعالی او نبیه او ما امران بما لو کان اعلم
منهما بمصالح العباد او کانا قد اسسا اماه فی نصب ابی بکر اماما او فوضت الامة باسرها الیه ذلك وحکموه علی انفسهم فلیرجع العاقل المنصف من نفسه
وینظر هل یستحسن لنفسه المیل الی هذه الاعتقادات الردیة مع ان النبی کان اشرف الانبیاء وشریعته اتم الشرایع وقنع من الیهود بالجزیة ولم یوجب علیهم
متابعته قهرا واجبارا وکذا من النصاری والمجوس ولم یعاقبهم بالاحراق بالنار فکیف استجاز هؤلاء الصحابة قصد اهل البیت بذلك مع ان الامامة مسئلة
عندهم لیست من اصول العقائد ولا من ارکان الدین بل هی مما یتعلق بمصالح العباد فی امور الدنیا وکیف یعاقب من یمتنع من الدخول فیه وهلا قتلوا سعد بن عبادة
الانصاری وغیرهم مثل سلمان وابی ذر والمقداد وعمار واکابر الصحابة لما امتنعوا من البیعة واسامة بن زید لم یبایع الی ان مات وقال ان رسول الله امرنی علیکم فمن
امرك علیّ یا ابا بکر انتهی وقال الناصب خفضه الله اقول قد عرفت ان خلافة ابی بکر ثبتت بالاجماع وکل اجماع فان مبداه یکون شخصا ثم یتتابع
اواستخلاف
الناس فی الموافقة والقبول حتی یتم والاجماع خلافة ابی بکر کان مبداه عمر وابو عبیدة وهما کانا من اهل الحل والعقد ومن اکابر الصحابة وعمر کان المحدث
وکان وزیر رسول الله وابو عبیدة کان من الامناء وقال فیه رسول الله امین هذه الامة ابو عبیدة بن الجراح فکانا مبدأ الاجماع ولیس هو الموجب وحده
وما ذکره من احراق بیت اهل البیت فقد بینا انه من موضوعات الروافض بوجوه عقلیة ونقلیة انتهی واقول قد اسلفنا مرارا ان الاجماع لم یتحقق
علی بیعة ابی بکر اولا ولا اخرا لتخلف علی وبنی هاشم واولاده واتباعه اولا واخرا کما ذکرناه سابقا وکذا اسامة بن زید کما ذکره المصنف واما ما ذکره من ان
مبدأ کل اجماع یکون شخصا او اشخاصا الخ فهو مقدمة کاذبة مخترعة للناصب مخالفة لما اعتبره الاصولیون فی حقیقة الاجماع من اتفاق اهل الحل و
العقد علی امر واحد فی وقت واحد ولو لم یقع ذلك وقد احد حمل رجوع المتقدم قبل موافقة المتاخر فلا معنی لحصول الاجماع علی خلافة ابی بکر
تدریجا ولو سلم هذا فمن این یعلم عمر ان هذه المسئلة صالحة للاجماع علیها حتی صار مبدأ لها واوجب علی نفسه بانفراده الاهتمام فی ذلك والزام الناس علی
الاجماع وهل سمع احد غیر هذا الاجماع المحصل المبتنی علی الاقتحام والجبر والالزام الی حیث وقعوا علی صد واحد وحدوا سوا واحدا واکره واهل السیف
الخوف لا یرضی بذلك قصد والحراق بیت اخوی سبحانك هذا بهتان عظیم ثم ما ذکره من ان عمر کان من المحدثین ان کان بدون تشدید
الدال فهو مسلم لانا نجزم بانه مبدع الاحداث ومبدع البدع والا لو اشعرانه کان بالتشدید فناظر الی الحدیث الذی رواه الناصب سابقا فی فضائله
فقد مرانه موضوع غیر مسلم عند اصحابنا واما ابو عبیدة الجراح فلتسمیته بالامین من ابی بکر وعمر لکونه امینهما الحجاز لمعاضدتهما فی اخذ الخلافة عن
اهل البیت کما اشار الیه بعض الشعراء فی قوله شعر غلط الامین فجازها عن حیدرة والله ما کان الامین امینا وقد یکون من الامین ابو عبیدة کما قلنا
وقد ذکر فی روضة الصفا وغیره من کتب التواریخ والسیر مخاصمة ابی عبیدة مع علی عند ما طلبوه لاخذ البیعة لابی بکر ومنه وقد غلط فی ذلك شارح
المواقف قدس سره وزعم فی ضمن ذکر فرق الغلاة من فرق الاسلامیة ان ذلك الشعر من اشعار الغلاة وانهم ارادوا بالامین جبرئیل وقصدوا انه غلط
فی تبلیغ الرسالة من علی الی محمد واما انکار الناصب لاحراق بیت اهل البیت فمسلم لکن المصنف قدس سره لم یدع احراق البیت وانما ادعی قصدهم
لاحراقه واخافة المجتمعین فیه من اهل البیت وغیرهم وهذا مما لا یمکن انکاره کما مر مرارا قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه قد بلغ من قلة المعرفة
انه لم یعلم ان الموت یجوز علی النبی بل انکر ذلك لما قال لو ما مات رسول الله فقال والله ما مات محمد حتی یقطع ایدی رجال وارجلهم فقال له ابو بکر

توفي ... قام عمر في المسجد وقال ان ناسا يزعمون ان رسول الله ... صح

اما سمعت قول الله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم فقال ايقنت بوفاته وكاني لم اسمع
هذه الآية ومن هذه حاله كيف يجوز ان يكون اماما واجب الطاعة على جميع الخلائق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما توفي
واتى عمر فقال انه يناجي ربه كما ذهب موسى يناجي ربه في الطور وسيعود ويقطع ايدي رجال وارجلهم ممن قالوا انه مات فدخل ابو بكر وقال لعمر اجلس فما جلس وكان
يتكلم بمثل ذلك الكلام حتى قام ابو بكر في ناحية اخرى من المسجد فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فهو حي
باق لا يموت ثم قرأ هذه الآية وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم الآية فلما سمع عمر هذه المقالة رجع الى
قول ابي بكر وقال كاني لم اسمع هذه الآية واختلفوا في ذلك الحال الذي غلب على عمر حتى حكم بان النبي لم يمت فقال بعضهم اراد ان [illegible] المنافقون
وخاف ان لو اشتهر موت النبي قبل البيعة بخليفة تشتت امر الاسلام فاراد ان يظهر القوة والشوكة على المنافقين لئلا يدعوا اهواءهم من ايقاع
الفتنة والايقاع خلال المسلمين كما كان دابهم وقال بعضهم كان هذا الحال من غلبة حكم المحبة وشدة المصيبة ان قلبه كان لا ياذن له ان يحكم
بموت النبي وهذا كان امر عم جميع المؤمنين بعد النبي حتى جن بعضهم وعمي بعضهم من كثرة الهم واختل بعضهم فغلب عمر شدة حال المصيبة فخرج
من حال العلم والمعرفة وتكلم بعدم موته وانه ذهب الى مناجاة ربه وامثال هذا لا يكون طعنا انتهى **واقول** كل من القولين المذكورين تاويل
جهل عمر مما يابى عنه رجوعه في الحال الى قول ابي بكر والاعتذار بقوله كاني لم اسمع الآية ويتوجه على خصوص الاول ان نسبة هذه المرتبة من الغلو
والتولي في حكم غلبة المحبة الى عمر وجعله صوفيا ذا سكر للنبي بحيث لا يجوز عليه الموت ينافي ما سبق من تجويزه الهذيان بل تجويز الموت عليه
عند منع الكتاب بقوله حسبنا كتاب الله فان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موته وكذا ينافي قوله وقول اخويه عند تخلفهم عن جيش اسامة
بانا نصبر حتى نرى ما يظهر من حال النبي بل يبين اصل تخلفهم عن ذلك الجيش كما لا يخفى ويتوجه على الثاني انه لو كان لعمر شدة محبة مع النبي
لما ترك تجهيزه والصلاة عليه ودفنه وتعزيته واشتغل الا عن ذلك باخذ البيعة لابي بكر وايضا يتوجه عليه ما مر من ان منافقي المدينة لو خاف منهم
لم يكونوا في اخر زمان حياة النبي بحيث يقدرون على ايقاع الفتنة بين المسلمين وانما كانوا شرذمة قليلة متخافون كما لا يخفى نعم لو اراد
من المنافقين من يشمل هؤلاء وغيرهم من الصحابة الذين عقد الشيعة نفاقهم صح ذلك وقد وقع منهم الفتنة التي ابتلي بها الامة الى ظهور
كاشف الغمة المهدي المنتظر من آل محمد فافهم الكلام واما ما ذكر من خروج عمر عن حال العلم والمعرفة فنقول في جوابه ثبت العرش ثم انقش
واين كان لعمر حال علم ومعرفة حتى يخرج منه الى غيره ولا يتوجه الطعن عليه بجهله المستمر نعم الحال الثابت له هو الخروج على [illegible] **قال المصنف**
رفع الله درجته ومنها انه امر برجم امرأة حاملة فقال له امير المؤمنين ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فقال لولا علي لهلك
عمر ومنها انه امر برجم مجنونة فنبهه امير المؤمنين وقال القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فقال لولا علي لهلك عمر وهذا يدل على قلة معرفته
وعدم تنبهه لظواهر الشريعة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الائمة المجتهدون قد يعرض لهم الخطأ في الاحكام اما الغفلة او نسيان او



عروض حالة تدعو الى الاستعجال في الحكم والانسان لا يخلو عن السهو والنسيان والعلماء لو تركوا الفتوى وان صح ما ذكر من حكم عمر في الحامل والمجنون
فربما كان لشيء مما ذكرنا ولا يكون هذا طعنا فكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر وقد شاركه النبي في علمه كما ورد في الصحاح عن ابن عمر قال سمعت رسول الله
يقول بينا انا نائم اتيت بقدح لبن فشربت حتى اني لارى الري يخرج في اظفاري ثم اعطيت فضلي عمر بن الخطاب قالوا فما اولته يا رسول الله قال
العلم انتهى **واقول** مبني على انه لا يجوز الاجتهاد على النبي وكذا على الامام القائم مقامه اذ لا اجتهاد الا تحصيل الجزم بان ما يقوله عند التشريع
ان يكون برايه والامام يجب ان يكون مخبرا عن الله تعالى وايضا المجتهد قد يخطئ فيجوز على الامام الخطأ وذلك ينافي الامامة لما بينا من اشتراط العصمة فيها
ثم ما ذكره في علة خطاء عمر من عروض حالة تدعو الى الاستعجال تمحل [illegible] فيما نحن فيه بحال واي حالة يتصور ان تدعو الى الاستعجال في قتل مسلم او رجمه
مع ما علم من الشريعة من رعاية الاحتياط في الدماء ومع ما اعترف به الناصب من استحباب مشاورة الحاكم للعلماء وان لا يحكم الا بحضور اهل الفتوى ولقد انصف في
ذلك القاضي الارموي في لباب الاربعين حيث قال لا يقال عمر لم يتفحص عن حالها ولم يعلم كونها حاملا فلما نبهه على رجمها لان هذا يقتضي
ان عمر ما كان يحتاط في سفك الدماء وهو شر من الاول انتهى وبالجملة حال عمر في ذلك الحكم لا يخلو عن احد امرين اما الجهل بالصورة او استخفافا باحكام الشرع
وترك التحقيق عن حال المحكوم عليه وكيفية القضية وعلى التقديرين لا يليق بالامامة واما ما ذكره من ان ترك الفتوى يوجب الوهن في الحكم الخوض فيه
ان ذلك انما يكون في غير من له الولاية العامة في الدين والدنيا ولو سلم عن شأن [illegible] ذلك الامام الحكم الحق فيقع منه المسا [illegible]
ما نحن فيه من قبيل المشكلات من المسائل الغامضة التي يحتاج فيها الى مراجعة العلماء او مطارحة الفضلاء ولو كان محتاجا الى ذلك لم يفعل [illegible]
ما سبق من الاستخفاف وعدم المبالاة بما لا يخفى انشاء واما استبعاد جهل عمر بقوله وكيف يصح لاحد ان يطعن في علم عمر فما انشأه من استبعاد جهله
ومكوه عليه بفضله وعلمه وقد سبق ما يدفع الاستبعاد على وجه اتم لكن نحتاج فيه الى توجيه فنوجه واما ما رواه من حديث ابن عمر في فضل ابيه
ثم ان مثله لا يصح عند الشيعة ولا يقوم حجة عليهم سيما والراوي ابن عمر فيصير من قبيل استشهاد ابن آوى بذنبه كما مر مرارا والظاهر ان مضمون الحديث مما
رواه ابن عمر في منامه على ان الحديث لا يدل على مشاركة عمر مع النبي وانما يدل على شربه من فضله الفضل الذي هو رشحة الكرام من اصحاب الكاس والجام على
الارض وهذا الامر [illegible] ولا يشبع كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه منع من المغالاة في المهر وقال من غالى في مهر ابنته جعلته في

المال لشبهة انه راى النبي ص زوج فطمة عليها السلام بخمسمائة درهم فقامت امرأة اليه ونبهته بقوله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا على جواز ذلك فقال كل الناس افقه من عمر
حتى المخدرات في البيوت واعتذار قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة والتواضع في قوله كل الناس افقه من عمر خطاء فانه لا يجوز ارتكاب المحرم
وهو اخذ المهر وجعله في بيت المال لاجل فضل مستحب والتواضع منافية لان المرء انحرم ومنع حق المرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في محكم كتابه واما
التواضع فانه لو كان لاجل ذلك كما قال عمر لا مقتضى لاظهار القبيح وتصويب الخطاء ولو كان لعذر صحيح لكان هو المصيب والمرأة مخطئة انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول ان شأن ائمة الاسلام وخلفاء النبوة ان يحفظوا صورة سنن رسول الله ص في الامة فامرهم بترك المغالاة لانعقاد الاجماع على ان الامام له ان يأمر
بالسنة ان يحفظوها ولا يختص امره بالواجب بل له الامر باشاعة المندوبات وهذا مما لا نزاع فيه كما اجاب قاضي القضاة بانه طلب الاستحباب في ترك المغالاة
والتواضع في قوله واما تخطئة قاضي القضاة في جوابه بالخطاء بيّن لانه لم يرتكب المحرم بل هددهم والامام له ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير ولا استحلالا
فاوعد الناس وهددهم باخذ المال ان لم يتركوا المغالاة فلا يكون ارتكاب محرم ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية ووضعها في بيت المال ولو
فعله لا ارتكب محرما على زعمه ثم قال والتواضع منافية لان المرء انحرم وهذا غير مسلم ولما كان ظاهر الشرع فيما ذكرته المرأة من جواز المغالاة لان نص الكتاب
رجع وتواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وقد كان عمر رجاعا الى احكام الله تعالى وقافا عند كتاب الله وكان متواضعا غاية التواضع والخشوع عند
ذكر الله تعالى حتى انه قيل له يا امير المؤمنين اتق الله فوضع خده على الارض وهذا من كمال تواضعه واما قوله لو كان لاجل ما قال عمر لا مقتضى لاظهار القبيح وتصويب
الخطاء فهذا كلام بيّن البطلان فان عمر تواضع بقوله كل الناس افقه من عمر وهذا التواضع لا يقتضي اظهار القبيح ولا تصويب الخطاء لانه تواضع بترك
الحق والقبيح لاخذ الباطل وتقريره حتى يلزم ما يقول انتهى واقول ان اراد وقوع الاجماع على ان شأن الامام ان يامر الانام امر استحباب بحفظ
السنن وفعلها ويقول لهم على وجه الترغيب هذا سنن رسول الله ص فان فعلتموه تاسيتم به كان له حسن ولكن منع عمر على الوجه المنقول المشتمل
على التهديد بما ذكر يأبى عن هذا أباً بيّناً وان اراد الاجماع على ان له ان يامرهم امر ايجاب او يوجب عليهم فعل السنة ويؤاخذهم على تركها فلا نسلم وقوع
الاجماع على ذلك وهل يقول عاقل فضلا عن مسلم ان السنة تصير واجبا بايجاب عمر اياها وقوله ولا يختص امره بالواجب فلغو من الكلام لا ربط له بكلام
المص قدس سره اذ ليس في كلامه ما يشعر بدعوى الاختصاص كما لا يخفى واما ما ذكره في تقوية كلام قاضي القضاة من انه لم يرتكب المحرم بل التهديد
على فعل السنة بحيث يدل على ايجابه لها محرم قطعا وقوله للامام ان يهدد ويتوعد بالقتل والتعذير قلنا نعم لكن لترك واجب او فعل حرام لا لترك
مستحب او مباح جائز واما قوله ولم يرو انه اخذ شيئا من المهور الغالية فمما لا طائل تحته فانه كما لا يجوز اخذ المحرم لا يجوز الامر باخذ المحرم او
القصد اليه ولعمري هذه الكلمات مغالطات لا تصلح الا لاضلال العوام والاطفال وكذا قوله ولما كان ظاهر الشرع يدل فيما ذكرته المرأة اه فان
قد علمت ان ظاهر الشرع وباطنه كلاهما يدلان على ذلك فلا يتفرع عليه اظهار التواضع واما حكمه على المرأة بالخطاء فلا دليل عليها بقول المص لو كان الامر
كما قال عمر لا مقتضى لاظهار القبيح وتصويب الخطاء فانه بيّن البطلان لظهور لو كان الامر كما قال عمر من وجوب السنة وعدم جواز المغالاة
وانما اظهر جواز المغالاة تواضعا مع المرأة وحاشاه من ذلك نسلم لزوم تجويز الخطاء فيكون الامر للزوم اظهار القبيح وتصويب خطاء المرأة لزوما
لا ستر به والحاصل انه لو كان الحق في ذلك مع عمر دون المرأة فينحصر تواضعه معها في تقريره الخلاف الحق وهو معصية وضلالة كما لا يخفى واما ما ذكره من
ان عمر كان رجاعا الى احكام الله متواضعا عند ذكر الله فهو تخبط وقد رجع عن حكم الآية المبيحة للمغالاة الى المهر وكذا فيما سيجيء من منعه ابلاغ النبي ص
ابا هريرة لان يبشر المؤمنين بان من كان ايمانه بالله ثابتا يدخله الله الجنة فلما ذكره ابو هريرة ذلك لعمر ضربه على صدر ابي هريرة حتى قعد على استه
فرجع ابو هريرة باكيا شاكيا الى رسول الله ص وبالجملة الرجل مشهور بالغلظة والفظاظة لا بالتواضع والخشوع الا ان يعرض هناك خلو انه ووضع الخد على
الارض عند قول ذلك القائل له اتق الله ان وقع كان على سبيل السخرية على ذلك الرجل بل على غيره فافهم واما قوله لانه تواضع بترك الحق الى ضده
فالحاصل ان عمر لم يكن له المنع من المغالاة فان اراد بترك الحق ترك منع المغالاة حتى يكون تركه تركا للحق وان اراد ترك الحث على متابعة السنة
كما يظهر من سوق كلام الناصب فلا نسلم انهم فهموا من كلام عمر شيئا من ذلك لا الاول ولا الثاني وان اراد معنى آخر فلا بد من تصويره حتى ينظر فيه قال المصنف
رفع الله درجته ومنها انه تسور على قوم ووجدهم على منكر فقالوا له اخطأت من جهات تجسست وقد قال الله تعالى ولا تجسسوا ودخلت الدار من غير
الباب والله تعالى يقول وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها وأتوا البيوت من ابوابها ودخلت بغير اذن وقد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا
ولم تسلم وقد قال الله تعالى وتسلموا على اهلها فلحقه الخجل واجاب قاضي القضاة بان له ان يجتهد في ازالة المنكر ولحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما
القيه هذا خطاء لانه لا يجوز للرجل ان يجتهد في الحرام ومخالفة الكتاب والسنة خصوصا مع عدم علم ولا ظنة ولهذا اظهر كذب الافتراء على اولياء الله انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول جواب قاضي القضاة صحيح وتخطئته خطاء ظاهر لان هذا ليس من باب الاجتهاد في الحرام فان الاجتهاد في الحرام فيما لا يكون
الحكم الحرام معارض وههنا ليس كذلك لان ازالة المنكر على المحتسب والامام واجب بقدر الوسع والامكان فهذا يجوز التجسس لانه من جملته ومع ازالة
فكان التجسس لازالة المنكر خارجا من حكم مطلق التجسس فيجوز فيه الاجتهاد الا ترى ان رسول الله ص امر بكسر القدور التي طبخ فيها لحوم الحمر الاهلية
مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به لان ازالة المنكر كانت تدعو الى ذلك الامر فازالة المنكر اذا دعت الحاجة الى
تجسس لازالته لا بد ان يجوز للمحتسب الاقدام عليه لما سمعت ان المحتسب له ان يكسر الاواني التي فيها الخمر ولم يتيسر الاهراق بدون الكسر فيجوز من اجتهد فقد حل

ظ يضع الحكما

الدال على التجسس على ما ذكر ثم لما ذكر من القرآن لعن اجتهاده لمن تركهم وخرج وامثال هذه الامور لا يبعد عن ائمة العدل انتهى **واقول** ايها المصنف
مرادك بقوله تعالى ولا تجسسوا ظاهر ولا يجوز تخصيص الكتاب بالرأي والاجتهاد كما تقرر في الاصول فيكون الاجتهاد في ذلك حراما والمعارض للذي توهم اجتهاده باطلا
وهذا انما لا يتوجه عليه شيء اصلا وهذا المحجوب عن شيء من جهة تخطئتهم اياه والحق واليقين ان ازالة المنكر انما يجب بقدر الوسع والامكان الشرعي فيجوز الامر كما
الفعل في ازالة المنكر بقدر الامكان القطعي مما لا يجوز العقل ايقافه فضلا عن الشرع ولهذا قد تقرر في الشرع للامر بالمعروف والنهي عن المنكر مراتب و
شرائط مخصوصة مذكورة وانه لا يجوز التجاوز من الادنى الى الاعلى ما لم يحصل المطلوب بالادنى الى غير ذلك وبالجملة الامكان الشرعي في التجسس والتسور ونحوه
انما يتحقق في اجتماع البينة عن اشراف شخص في بيته على ايقاع منكر لا يمكن تداركه اذا فات كالقتل والزنا على ما صرح به بعض الشافعية في كتاب الانوار
وهذا صريح ما نقل عن عمر في ذلك انه لم يكن هنا ما فعله من التسور على شيء من ذلك كما اشار اليه المصنف ثم اقول يتوجه على جواب قاضي القضاة انه من نسيانه مما
لما ذكر من اصل القضية حيث اخذ فيها انه وجدهم على منكر واذا كان المفروض انه وجدهم على منكر كيف يجاب بانه لحقه الخجل لانه لم يصادف الامر على ما قال
وهذه المسئلة سؤالا وجوابا مذكور ايضا في كتاب الشافي على الوجه الذي ذكره المصنف هنهنا لم يتعرض لما ذكرنا من ان لما افضت فمن ازالة المنكر في
القضية المذكورة لما صار لا تيه للتسور والتجسس المذكور الخارج عن الامكان الشرعي فقد دخل تحت مطلق التجسس المنهي هكذا ينبغي ان يحقق
واما قوله مع ان الكسر اتلاف مال الغير وهو حرام بالنص والاجماع ومع ذلك امر به مردود بان النبي صاحب الشرع فيكون مما سمع لفعل عمر الى ان الرجعة
في مخالفة نص القرآن باطلا اذ غاية الامر فيما فعله النبي وامر به من كسر الدنان ونحوه تخصيص للكتاب بالسنة التي هو قسم من الوحي الالهي وهو جائز لما تقرر
في الاصول فضلا عن النبي واما قوله اما سمعت ان المحتسبين يكسرون آنية [illegible] اولا ان المحتسب وان كان له ذلك الا انه عليه ضمان ما كسر وصرح به ابن حزم
في كتاب المحلى وقال هو قول الشافعي وابي حنيفة ورد على جميع الاحاديث والآثار المخالفة لذلك وثانيا ان الكلام في ان ازالة المنكر على سبيل التسور مخالف
للنص وانه لا يجوز تخصيصه بالاجتهاد ولا نجاه هذا التخصيص لشارع النص الذي على حكمه جواز اتلاف مال الغير عند الدنان وضمنه المحتسبين في
كسر الدنان فبالجملة ما ذكره هنهنا واهي جدا كما يظهر بادنى تأمل **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه كان يعطي من بيت المال ما لا يجوز حتى انه يعطي
عائشة وحفصة في كل سنة عشرة آلاف درهم وحرم على اهل البيت خمسهم وكان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال ومنع فاطمة ارثها ونحلتها التي
وهبها لها رسول الله اجاب قاضي القضاة بانه يجوز له ان يفضل النساء وهو خطأ لان التفضيل انما يكون بسبب يقتضيه كالجهاد وغيره انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول اول من سن الديوان عمر لما كثرت الغنائم واتسع الفيء والخراج جعل لكل من ازواج رسول الله عشرة آلاف درهم وكان هذا من مسائل
الفيء ومنهم علي واعاد فدك على بني هاشم ليعملوا فيها كيف شاؤوا فاعطاء النساء اللاتي هن امهات المؤمنين ولم يجر فيها التوبيخ بحال مما لا يجوز الطعن
منه سيما اذا كانت الغنائم واموال المصالح كثيرة واما تفضيل بعضهن فمما لا نقل فيه صحيح وان صح فله التفضيل كما اقر قاضي القضاة والسبب المقتضي
لا ينحصر في الجهاد لان بعضهن ربما كان اكثر مؤنة من بعض واما قوله كان عليه ثمانون الف درهم لبيت المال فهذا من ظاهر البطلان لان الناس يعلمون ان
عمر لم يكن يتسع في معاشه بل كان يعيش عيش فقراء الصحابة فكيف اخذ من بيت المال هذا وان اخذ فربما صرفه في الجهاد التي يدعو اليها الفرض بهذه مصالح
الخلافة واما منع فاطمة ارثها ونحلتها فان فاطمة لم تكن حية في زمان خلافته وقد سمعت فيما مضى تفصيل قصة فدك وان عمر ردها الى بني هاشم انتهى
واقول هذا ذكر الناصب لكن وبال الذي لا حافظة له سابقا ان النبي كان يعزل من حاصل فدك مؤنة ازواجه واهل بيته فكان الواجب على عمر ان يقتدي
على ذلك [illegible] تأسيا بالنبي وحيث فعل هذه المسامحة مع بنته وبنت ابي بكر من بين الازواج وفعل بعكسها مع اهل البيت علم ان ذلك مقتضى الشهوة
الخارجة عن حكم الشريعة ومصلحتها وبمجرد رعاية خاطر بنته وبنت صاحبه وسلفه ابي بكر واما ما ذكره من اعادته فدك على بني هاشم فهو من مفترياته
لما ذكرنا سابقا نقلا عن جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء انها كانت حقوقا لابي بكر ثم لعمر ثم اقول قد ظهر بما قررنا انه يمكن تقرير اصل اعتراض العلامة
بوجه لا يرتبط به جواب قاضي القضاة وذلك بان نوع الافراط في حق بعض الزوجات باضعاف ما قرره النبي لهن والتفريط في حق اهل البيت باخذ خمسهم لم يكن
الا عن الجهل او بغض اهل البيت وكل منهما يوجب الطعن وبه اندفع ما ذكرنا من ان النبي قد قرر جوزه ما يفي بمؤنة كل من الزوجات واما ذكره الناصب
من احتمال كون بعض الازواج اكثر مؤنة واما ما ذكره من ان عمر كان يعيش عيش فقراء الصحابة فلا يدفع تصرفه في بيت المال لان الغرض من تحصيل المال
لا ينحصر في صرفه في حال [illegible] نفسه فقط ويكفي احتمال حاجة الاستيفاء واعتبار اطلاق الاهل والعيال واما احتمال صرفه في مصالح الخلافة فبعد تسليم ما ذكر
انه يمنع ذمته واما ما ذكره من ان فاطمة وان لم تكن حية في ايام خلافة عمر الا ان عمر قبل ايام خلافته وفي زمان حياة فاطمة كان شريكا مع ابي بكر
في منع فدك بل كان هو الشريك الغالب في ذلك اذ قد اشتهر ان ابا بكر كتب كتابا برد فدك لفاطمة ولما اطلع عمر على ذلك اخذ منها ومزقها
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل حد الله في المغيرة بن شعبة لما شهد عليه بالزنا ولقن الشاهد الرابع الامتناع من الشهادة وقال
له اري وجه رجل لا يفضح الله به رجلا من المسلمين فلجلج في شهادته اتباعا لهواه فلما فعل ذلك عاد الى الشهود فحدهم وفضحهم فتجنب ان يفضح المغيرة
وهو واحد قد فعل المنكر ووجب عليه الحد وفضح ثلاثة مع تعطيله حكم الله ووضعه الحد في غير موضعه اجاب قاضي القضاة بانه لم يعطل الحد عنه
فلما لم تكمل الشهادة [illegible] كيف يجوز ان يحتال في دفع الحد عن واحد ويوقع ثلثة منهم في الفضيحة مع ان عمر كان كلما رأى المغيرة يقول قد خفت ان
يرميني الله بحجارة من السماء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قصة مغيرة على ما ذكره المعتمدون من الرواة انه كان امير الكوفة وكان الناس

لكيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله انا احرمهما واعاقب عليهما فانا اقبل روايته في شرعيتهما
ولا اقبل نهيه من قبل نفسه والذي يقلع مادة الشبهة ما روي في جامع الاصول والنهاية لابن اثير الجزري وتفسير محمد بن جرير الطبري عن ابن عباس من انه
قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها عباده الامة ولولا نهي ابن الخطاب عنها ما زنى الا شقي انتهى [illegible] فيما نقله [illegible] عنه ما جاهل او متجاهل
وبهذا قد انكشف بطلان ستره وان لا اولى [illegible] هذا الستر [illegible] وقوله لا خلاف في هذا بين اكثر العلماء عبارة ركيكة قد تكلفها لادعاء الاجماع
من العلماء على ذلك فتدبر فيه ومنها ان قوله المتعة ليست زوجة لانتفاء بعض الاحكام كعدم الارث لا يقتضي خروجها عن مسمى الزوجة لا لغة ولا شرعا كما انه
لا يقتضي ذلك في الذميات من القاتلة والناشزة والكتابية ويؤيد هذا ما قاله الزمخشري الحنفي في الكشاف في تفسير الآية المذكورة حيث قال فان
قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه وبالجملة ان الارث والقسم ونحوهما من
الاحكام ليست من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجة بل هي تابعة لاوصاف زائدة على الزوجية كعدم ايصال المضرة الى الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم
الانقطاع ولهذا ترى الكتابية والقاتلة والناشزة لا ترث وقد اتضح مما قررناه انه لا متمسك للنواصب في هذه المسألة سوى نهي عمر كما اعترف به امامهم فخر
الدين الرازي في تفسيره وكلما قيل فيها من المحالات تكلفوها عن غاية الحيرة والاضطراب في [illegible] الاصلاح هفوة ابن الخطاب قال الرازي في تفسيره استدل الامامية
على حل المتعة بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين الآية فان الابتغاء [illegible] ولم يبق الموقت كالمؤبد بل هو اشبه
بالمراد لانه علقه على مجرد الابتغاء والمؤبد لا يحل عند الخصماء الا بالولي والشهود ثم اورد عليه نقلا عن ابي بكر الرازي بان المراد بالتحليل في قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم ما هو المراد في قوله حرمت عليكم امهاتكم لكن المراد بالتحريم هناك هو النكاح المؤبد لانه تعالى قال محصنين ولا احصان
في المتعة ولقوله تعالى غير مسافحين والمتعة لا يراد بها الا سفح الماء ولا يطلب فيها الولد ثم اجاب عنه بان المراد احل ما وراء هذه الاصناف المذكورة وهو
شامل للمتعة ولا تلازم بينه وبين مورد التحريم ههنا ولم يقم دليل على ان الاحصان لا يكون الا بالمؤبد والمقصود من المتعة سفح لما بطريق شرعي مأذون
فيه قلنا لم قلتم ان المتعة ليس مأذونا فيها ثم قال فظهر ان الكلام رمز والمعتمد فعل عمر انتهى ومنها ان ما ذكره من ان ما نقل الحل من الاحاديث ثم تبرء عن
جماعة لم يعلموا ان الامر تقرر على الحرمة مردود بان الجماعة الذين روي عنهم حل المتعة هم اكابر الصحابة كمولانا امير المؤمنين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود
وجابر بن عبد الله وعبد الله بن عمر وعمران بن الحصين وغيرهم فكيف يمكن ان يقال ان هؤلاء مع انهم ائمة العلم مع سائر فقهاء الصحابة لم يعلموا الحرمة وعلمها عمر بن الخطاب
الذي اعترف من غاية جهله بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في البيوت مع ان كلام هؤلاء صريح في الرد عليه وهل يتفوه احد غير الناصب بان هؤلاء مع
علو مرتبتهم في العلم لم يعلموا تقرر الامر على الحرمة في آخر الامر ولعله اراد بآخر الامر تحريم عمر اياها فافهم ومنها ان ما ذكره من انه لو كان الامر على
ما يذكره الشيعة من تحريم عمر كان من تحليل عمر فلم لم يحلله امير المؤمنين لما راى اعتقاد الجمهور بحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الانكار
على ما يدل صريحا على نسبتهما الى [illegible] في ذلك من الشهادة بالجهل والفسق منهما وانهما لم يكونا مستحقين لمقامهما وكيف يتمكن من نقض احكامهما وتغيير سنتهما
واظهار خلافهما على الجماعة الذين ظنوا انهما كانا مصيبين في جميع ما فعلاه وتركاه وان امامته مبنية على امامتهما فان [illegible] امامته مبنية على هذا
ما سمعت من انه نهاهم عن صلاة التراويح التي ابدعها عمر منعوا ورفعوا اصواتهم فقالوا واعمراه واعمراه حتى تركهم في خوضهم يلعبون والحاصل ان الخلافة
ما وصل اليه الا بالاسم دون المعنى وكانت معارضا منازعا منقضا للامام [illegible] وكيف يامن في ولاية الخلافة على المنعقد من عليه وكل من بايعه
جمهورهم شيعة اعدائه ومن يرى انهم مضوا على اعدل الامور وافضلها وان غاية ما يريد من بعدهم ان يتبع آثارهم ويقتفي طرايقهم وهذا هو الوجه بعينه
في تركه لاخذ فدك ايام خلافته وما التعجب من ترك امير المؤمنين ما ترك من اظهار بعض مذاهبه التي كان الجمهور يخالفونه فيها وانما التعجب من اظهاره شيئا
من ذلك مع ما كان عليه من شدة الفتنة وخوف الفرقة وقد كانت يجهر في كل مقام يقوم به ما عليه من نفي التمكن وتقاعد الانصار وتخاذل الاعوان بما
ان ذكره يطال به الكلام [illegible] امير المؤمنين فقال لهم اقضوا بما كنتم تقضون حتى يكون للناس جماعة
او اموت كما مات اصحابي يعني من تقدم موته من اصحابه والمخلصين من شيعته الذين قبضهم الله تعالى وهم [illegible] والتمسك [illegible] بما اوجب الله تعالى
عليهم التمسك به وهذا واضح فيما قصدناه والحمد لله ومنها ان استدلاله على كون الشافعي اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ بانه كان قرشيا حجازيا او ما
بجمع الناسخ والمنسوخ مردود بان القرشية والحجازية لا يوجب العلم لانتقاضه بجهل عمر وامثاله من قريش واهل الحجاز وهذا الاستدلال [illegible]
الناسخ والمنسوخ [illegible] على الحل كما لا يخفى ومنها ان ما ذكره من فتوى مالك بحرمة المتعة وكذا حديث الحلية غير مسلم كيف وقد نقل عنه القول بحل المتعة
صاحب كتاب الهداية في فقه الحنفية والفاضل التفتازاني الشافعي في شرح المقاصد وغيرهما في غير ذلك [illegible] الحنفية والشافعية والحنابلة وهم
الاكثرون في اشاعة [illegible] وافتوا بالحد والقتل عليها [illegible] الكتب وانكروا الفتوى عن مالك فتدبر ومنها ان ما ذكره من تقليد
ابي حنيفة لعبد الله بن مسعود [illegible] ان ابن مسعود كان من القائلين بحل المتعة حتى يلزم من تقليد ابي حنيفة له القول بحل المتعة
[illegible] ان يكون ساكتا عن ذلك التقليد ونحوه وعلى انه لم يثبت ان ابا حنيفة قلد ابن مسعود [illegible] في ذلك [illegible] ابن حجر [illegible] مع انه نقل
الموسوم [illegible] اقوال ابي حنيفة [illegible] ولا ذكر واحدا واحدا من الصحابة الذي افرد
او نقل الى ابي حنيفة [illegible] ولم يذكر ابن مسعود من جملتهم [illegible] الاستقصاء في ذلك [illegible] الحديث

حنيفة

من صنف تصنيفا منها الامام ابي حنيفة كما بلغنا فلا اقل من ان حاصله جزم خلائق من ائمة الحديث بانه لم يسمع عن احد من الصحابة شيئا واحتجوا بما ثبت منها الائمة الثقات

الاكابر كابي يوسف ومحمد وابن المبارك وعبد الرزاق وغيرهم لم ينقلوا عنه شيئا من ذلك ولو كان لنقلوه فانه مما يتنافس فيه المحدثون ويعظم افتخارهم

بعلو السند بكل سند يعني انه سمع من صحابي الا بخ من كذاب او ما اشبه الخ انتهى كلامه ومنها ان ما ذكره من ان عمر ابعد عمر انا انهى عنهما انا اخبركم ما انهى عنه او في

رسول الله ناو بل منظلم لا دلالة لقوله عليهما حكم الدلالة لا لتثلث ولو اراد فابلغ ذلك هذا المعنى لكان سبيهما معهما عامزاو منها ان ما انكر من ان قول عمر

كانتا على عهد رسول الله ان يكون دائما والمفهوم لا يخالف هذا كما ادعا المرتضى مدخول بان المرتضى ثم لم يغفل ان المفهوم من مجرد قوله كانتا على عهد رسول

الله معارضة نحو ما انه بل فالا من مجموع اضافة التحريم الى نفسه وقوله كانتا آه يفهم ذلك ولا يبعد انه يفهم من مجموع ذلك ان حكم النبي ثم انتهى الى

ذلك ما عمر نهى عنه لكن الناصب الشقي يحمل كلام الله على غير المفهوم والمراد ليظهر انه قد خرج عن عهدة ما تكلفه من ترك الكتاب بغير برهان على انه نفى

قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه منع من متعة الحج مع ان الله تعالى اوجبها في كتابه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول متعة الحج جوزها العلماء

ونصبوا النبي وعلم تبقى المنع ولم يتعمق من بعد منه بها وان صح يمكن ان يكون سمع من رسول الله شيئا والمسائل الخلاف فيها الاعتراض فيها على

المجتهد انتهى واقول روايته منع المتعة هي بعينها ما اشتمل على رواية منعه المتعة النساء حيث قال متعتان كانتا على عهد رسول الله شيئا فهذا نوع

من المنع من اضافة النهي فيها الى نفسه ولو كان سمع من الرسول النهي عن ذلك لكان الرواية عنه ابلغ في الانتهاء والانزجار مع ان قوله كانتا على عهد

رسول الله يكذب ذلك اذ مفهومه كما قال المرتضى قدس سره ان ذلك كان الى الان ثم قال المصنف رفع الله درجته ومنها قضية الشورى وقد

ابدع فيها امورا فانه خرج بها عن الاختيار والنص جميعا وحصرها في ستة وذم كل واحد منهم بان ذكر فيه طعنا لا يصلح معه للامامة ثم اهله بعد

ان طعن فيه وجعل الامر الى ستة ثم الى اربعة ثم الى واحد وصفه بالضعف والقصور وقال ان اجتمع علي وعثمن فالقول ما قالاه وان صاروا ثلثة وثلثة

فالقول الذين فيهم عبد الرحمن بن عوف وذلك لعلمه بان عليا وعثمن لا يجتمعان وان عبد الرحمن لا يكاد يعدل بالامر عن ختنه وابن عمه وانه امر بضرب اعناقهم

ان تاخروا عن البيعة فوق ثلثة ايام وامر بقتل من يخالف الاربعة منهم او الاثنين اللذين ليس عبد الرحمن فيهم وروى الجمهور ان عمر لما نظر اليهم قال قد جاء

كل واحد منكم يهز عفريه يرجو ان يكون خليفة اما انت يا طلحة فلست القائل ان قبض النبي لننكحن ازواجه من بعده فما جعل الله محمدا احق ببنات

عمنا فانزل الله فيك وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا واما انت يا زبير فوالله ما لان قلبك يوما ولا

ليلة وما زلت جلفا جافيا مؤمن الرضا كافر الغضب يوما شيطان ويوما رحمن شحيح اما انت يا عثمن لروثة خير منك ولئن وليتها لتحملن بني ابي معيط

على رقاب الناس ولئن فعلتها لتقتلن ثلث مرات واما انت يا عبد الرحمن فانك رجل عاجز تحب قومك جميعا واما انت يا سعد فصاحب عصبية وفتنة

ومنقب لا تقوم بقرية لو حملت سلاحها واما انت يا علي فوالله لو وزن ايمانك بايمان اهل الارض جميعا لرجحهم فقام علي موليا يخرج فقال عمر والله

اني لاعلم مكان الرجل لو وليتموه امركم حملكم على المحجة البيضاء قالوا من هو قال هذا المولى من بينكم ان وليتموها الاجلح سلك بكم الطريق قالوا

فما يمنعك من ذلك قال ليس الى ذلك سبيل قال له ابنه عبد الله بن عمر فما يمنعك منه قال اكره ان اتحملها حيا وميتا وفي رواية لا اجمع لبني هاشم بين النبوة والخلافة

وكيف وصف كل واحد منهم بوصف قبيح كما ترى يزعم انه يمنع من الامامة ثم جعل الامر فيمن له تلك الاوصاف واي تقليد اعظم من الحصر في الستة ثم

من اختار معه عبد الرحمن بن عوف والامر بضرب رقاب من خالف منهم وكيف امر بضرب اعناقهم ان تاخروا عن البيعة اكثر من ثلثة ايام ومن المعلوم انهم لا

يستحقون ذلك لانهم ان كلفوا ان يجتهدوا ارائهم في اختيار الامام فربما طال زمان الاجتهاد وربما نقص بحسب ما يعرض فيه من العوارض وكيف يسوغ

الامر بالقتل اذا تجاوزت الثلثة ثم امر بقتل من يخالف الاربعة ومن يخالف العدد الذي فيه عبد الرحمن وكل ذلك مما لا يستحق به القتل ومن العجب اعتذار

قاضي القضاة بان المراد بالقتل اذا تاخروا على طريق شق العصا وطلبوا الامر من غير وجهه فان هذا مناف لظاهر الخبر لانهم اذا شقوا العصا وطلبوا الامر

من غير وجهه من اول يوم وجب قتالهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان امر الشورى ولده الا بل على تقوى عمر وخوفه من الله تعالى لانه احتاط فيه

كمال الاحتياط واصل حكاية الشورى كما ذكره ارباب الصحاح ان عمر لما جرح قال له الناس استخلف فقال انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا ان هؤلاء النفر

الستة كلهم من قريش وقد جمعوا شرائط الخلافة وقد علمت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم توفي وكان عنهم راضيا فانا اجعل هذا الامر بينهم وهذا من كمال الاحتياط

وترك الاغراض الخاصة ونظر مصلحة العامة بلا غرض لنفسه واما ما ذكر انه ذكر معايب كل واحد بالامور القادحة في الخلافة في حضورهم فهذا بكذب

لا شك فيه وصاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذا بلا يعلم الوضع فان وضع الاخبار ينبغي ان يكون على طريقة لا يعلم الناس انه موضوع ووضع

وضع هذا الخبر ظاهر من انه يخفى على احد ان الرجل مجروح وهؤلاء كانوا اكابر قريش ولعزائه في الحسب والنسب يراه يأخذ في عيبهم ولئيمهم عند الموت

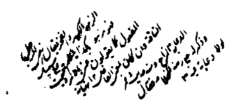
وهو يريد استخلافهم ويقول لزبير وهو شيخ المهاجرين بحضرة الناس انك جان حلف ويقول لطلحة كذا ولسعد كذا فهذا معلوم من اطوار

الصحابة وحكاياتهم انه من الموضوعات والله اعلم ولقد سمعنا من الشيخ برهان الدين ابو سهيم البغدادي في تبريز سنة قدم تبريز عن هذا وذكرت ذلك

له والشيخ المذكور كان استاد الشيعة واماميهم في زمانه فضحك وقال هذا كذب بل الحق انه لما انه يخرج بالايام فلا بد ان يأوه يوما فقال له ابن عباس

في الخلوة لم تنادوه يا امير المؤمنين قال لي بعض جري حال انفكر في هذا الامر واولى بها من فقال ابن عباس فلت بن لك من عثمان فقال الخاف ان يولي بني

امية على الناس ثم لم يلبث العرب ان تضربوا عنقه والله لو فعلت لفعل ولو فعل لفعلوا فقلت له ابن لك من طلحة قال نعوذ بالله من يومه قلت ابن لك



الزبير قال شجاع جبان قلت ابن ملك من سعد قال ذا صاحب عسكر ولا يصلح للخلافة قلت ابن لك من عبد الرحمن بن عوف قال ضعيف قلت ابن لك من علي بن ابي طالب قال فيه

دعابة واذن يحملهم على الحق الذي لا يطيقونه ثم ما مر عليه اسبوع حتى ضربه ابو لؤلؤة هكذا سمعت منه ثم بعد هذا رايت في الاحكام السلطانية لاقضى

القضاة الماوردي ذكر على نحو ما سمعته من الشيخ بهاء الدين البغدادي ثم انا لو فرضنا صحة ما ذكره فانهم ثم يذكر الخطاب الغليظ الا لما نهاه عمر من بعد

الناس فيكون ما كان من العتو ولو صدر فلا اعتراض على عمر فانه على ما ذكره اشار الخلافة على الاشارة عليه لا يخفى بل هو قريب من التنصيص في غير

خلافة من هذا الكلام فلا اعتراض عليه واما ما ذكره من ترتيب الستة ثم الاربعة ثم اثنان فهذا من اجتهاد عمر في تخير الامام والامر اليه

لا اعتراض عليه واما ما ذكره من القتل بعد الثلاثة ان لم يتفرقوا الامر فهذا من باب التوعيد والتهديد بعد شدة الاهتمام بعد الفاجر لان التاخير

مظنة لقيام الفتن وعروض الحوادث ولقائل ان يقول في القضاء بان الامر بالقتل اذا طلبوا الامر من غير وجهه وعلى طريق شق العصا والجواب ما الغرض

عليه بقوله اذا شقوا العصا فطلبوا الامر من غير وجهه من اول يوم وجب قتلهم فباطل لان شق العصا بعد الثلاثة فان الثلاثة كانت مدة الامام

السابق فمن خالف وطلب الامر من غير وجهه في الايام الثلاثة لم يحكم عليه بشيء لان وقت المشورة باق ولعله يرجع واما بعد الثلاثة فقد طال الامر

ويحتم طلب الامر للمخالف من غير وجهه انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه **اما اولا** فلان من جملة الروايات التي ذكرها الناصب في حكاية الشورى

قول عمر انا لا احمل هذا الامر حيا وميتا وهذا كان مذكورا فيما رواه المصنف في وجه امتناع عمر عن تعيينه لعلي بالخلافة واعترض عليه بما

بقوله واي قلب اعظم من حصره في الستة ثم تعيينه من اختاره عبد الرحمن والناصب لم يتعرض لدفعه في هذا المقام اصلا فكان واردا عليه **واما**

ثانيا فلان ما ذكره من ان صاحب هذه الرواية جاهل بالاخبار كذاب بجاهل عن شهرة الخبر يعجز عن صلاحه نعم ما قال ان المصنف لا يعلم الوضع

مسلم فان وضع الحديث امر لا يعلمه الا الناصب واصحابه المبتهجين لو ضع الحديث في نصرة سلفهم المتسمين باهل السنة وبالجملة ان قاضي القضاة الذي

تعصب لعمر بكل تكلف وتعسف اعلم بالاخبار من هذا الناصب الجاهل ولو كان يجد سبيلا الى تكذيب ما رواه المصنف لكان هو اولى بان يشير اليه

وقد ذكر ابن قتيبة في كتاب السياسة ما يقرب من هذه الرواية وفيها ما عدا عنه الجماعة مشافهة **واما ثالثا** فلان ما نسبه الناصب الى

البغدادي وزعم انه من الشيعة ونسبة اليه رواية الخبر عنه فليس عندنا الشيعة خبر ولا عين ولا اثر ولعل الشيعة في نظر الناصب الذي كان

شديد التعصب خصوصا في تبريز الذي كان تحت سلطنة البزيدية لما يعتقد من انه ربما يكون يظهر التشيع ويباحث اهل السنة في المسائل

الخلافية واقوى ما يدل على شدة نصب الشقي وبغضه لامير المؤمنين انه انما اتى بالرواية المخترعة له ولم يرض بالرواية التي ذكرها المصنف قدس

سره لان ما رواه المصنف كان خاليا عن ذكر عيب يخل بحاله والخرافة على ان يخترع رواية يكون فيها نسبة في الظاهر عيوب الخمسة واشار الى علي

معهم في اصل العيب حيث نسبه فيها الى الدعابة والى تكليفه الناس ما لا يطاق فلله ما اشد نصبه وما اقل حياءه ومن لا يبالي شدة نصبه فحفظه الله

انه كذب في الرواية ولم يكتف بذلك حتى نسبها الى ابن عباس وكيف يتصور عن ابن عباس ابن عم علي وتلميذه العارف بحقه ان يذكر في معرض التصحيح

عثمان لـ الخلافة وطلحة وزبير وغيرهم قبل علي ثم لم يقنع الناصب بذلك حتى ضمن تلك الرواية ذكر كراهة لعمر باخبار وعن توليته **واما رابعا** فلان ما اوصلنا

الروايات المذكورة نقول اذ اعلم عمر قبل موته بشيع ايام ما يؤول اليه الخلافة بعده من القتال والفساد بحيث اقسم بالله ثم استظهارا وقال والله لو

فعلت لفعلا كيف صح منه جعل الامر شورى بينه وبين غيره مع ظهور الاحتمال ووقوع وزعه الامام من بينهم عليه وكيف جاز له ان يرضى بوصول

الخلافة الى طلحة مع وصفه اياه بالزهو والتكبر على وجه استغاثه بقوله نعوذ بالله من زهوه وقد علم بما قررناه ان ما اتى به الناصب بعيد ذلك من حمل

اظهار عمر الجماعة على ارادة المناصحة تحكم وتعسف وان ما ذكره من ان في الرواية اشارة الى رغبة عمر في خلافة علي تعمل وتكلف فالاعتراض في

كلا المقامين وارد **واما خامسا** فلان ما ذكره من ان ترتيب الستة ثم الاربعة من الاجتهادات عمر في تعيين الامام والامر اليه فلا اعتراض عليه

معترض بان الكلام ليس في مجرد ترتيب الستة والاربعة بل في امرين احدهما الحيلة التي قصدها عمر في ذلك لاجل خروج علي عن الخلافة على كل تقدير

من تلك التقادير وثانيهما ان ذلك الترتيب المتضمن لتعيين الخليفة على الوجه الخاص يكذب ما ذكره عمر سابقا من كراهته تحمل الخلافة حيا وميتا

وكيف لم يجعله مهملا كما قد صاحبه لها شورى بسبب كل شر بعد يوم السقيفة من خروج من خرج على علي من الناكثين والقاسطين والمارقين الى

الان ما خلصوا من شرها ثم لا يخفى انه لم يظهر في هذا المقام الغرض بجواب الامر لا عن هذا الناصب ولا عن قاضي القضاة **واما سادسا** فلان ما

ذكره من ان حكم عمر بالقتل بعد الثلاثة كان من باب التوعيد والتهديد مدفوع بانه لو تم فانما يدل على الحكم الجزم بعدم العفو وتعبير بلفظ القتل الواقع في

ذلك الكلام مع التهديد والتوعيد لا يرفع الاعتراض لان لا حد انفتح باب التضليلات ولجاز مثل هذا التاويل في كلام الله المبين واحاديث

سيد المرسلين فيخرج القرآن والحديث عن ان يكونا دليلا للمحققين وحجة على المبطلين وكذا الكلام في تاويل قاضي القضاة ولقد احسن الفاضل الحجري

رحمه الله في شرح الكتاب والمواقف حيث في مواضع من كتبه في بعض رسائله الذي تكلم فيه على كلام بعض الفضلاء فانه لما اجاب بعضهم عن بعض كلماته بتمحلات

تكلفات لا تحتملها العبارة قال دفعه اقول والله تعالى هو يعلم الضمائر وبعرف السرائر ما الحيا فلا ولي في هذا الموقف الذي وقفت فيه الا

ان تكلم على صحيح كلام وابين ما فيه من ضطراب نظامه وقد تكلفت وبينا انتهى كلامه **واما سابعا** فلان ما ذكره في توجيه تعيين الايام الثلاثة

انه لا حاصل لكلام قاضي القضاة وهو حقيقة في تحرير اصل كلام عمر لا يتوجه عليه انه من اين علم انه في انقضاء الايام الثلاثة وقت المشورة باق وبعد

ولو تباعد بطول الاثر لا ينتهي فقد مدحوته وهل هذا الا رجما بالغيب ورميا في الظلام ومن العجب انهم يحكمون بان خصميها عائشة وطلحة والزبير ومعوية
ويعاندونهم بل يثبتون لهم في خطا خروجهم وبغيهم على علي عليه السلام بمجرد احتمال العكس وتوهم تحقق طول السنين اشهر وما يقرب منه على خطاءهم وههنا لا
يعذرون عليا وغيره مع عدم تفرد اجتهاده انهم مستحق الخلافة في ثلثة ايام وهل هذا الا تحكما وتناقضا بليغا **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها
انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل التراويح ووضع الخراج على السواد وترتيب الجزية وكل هذا مخالف للقرآن والسنة لانه تعالى جعل الغنيمة للغانمين والخمس لاهل الخمس والقرآن و
السنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا وان الجماعة انما يجوز في الفريضة لجابر فضلوا لقضاء بان قيام رمضان جماعة فعله النبي ثم تركه واعرضه المرتضى
بانه لا شبهة في ان التراويح بدعة لان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ايها الناس ان الصلوة بالليل في شهر رمضان من النافلة جماعة بدعة الا فلا تجمعوا في شهر رمضان في
النافلة ولا تصلوا صلوة الضحى فان قليلا من السنة خير من كثير من البدعة الا وان كل بدعة ضلالة وكل ضلالة سبيلها الى النار وخرج عمر في شهر رمضان
ليلا فرأى المصابيح في المساجد فقال ما هذا فقيل له ان الناس قد اجتمعوا لصلوة التطوع فقال بدعة ونعمت البدعة فاعترف كما ترى بانها بدعة وقد
شهد الرسول صلى الله عليه وآله بان كل بدعة ضلالة وروي ان اهل الكوفة سألوا امير المؤمنين عليه السلام ان ينصب لهم اماما يصلي بهم نافلة شهر رمضان فابى فلما اجتمعوا [illegible]
عرفهم ان ذلك خلاف السنة فتركوه واجتمعوا لانفسهم وقدموا بعضهم فبعث اليهم ابنه الحسن فدخل عليهم المسجد ومعه الدرة فلما راوه تبادروا
الابواب وصاحوا واعمراه وقيام شهر رمضان ايام الرسول ثابت عندنا لكن على سبيل الانفراد وانما انكرنا الاجتماع على ذلك لما عليه من كبار الصحابة
به احد ولو كان كذلك لم يقل عمر انها بدعة فهذه البدع بعض ما رواه الجمهور فان كانوا صادقين في هذه الروايات فكيف يجوز الاقتداء بمن يطعن فيه
بهذه المطاعن وان كانوا كاذبين فالذنب لهم والوزر عليهم وعلى من يقلدهم حيث عرفوا كذبهم ونسبوا ائمتهم الى القبيح وجعلوها واسطة بينهم
وبين الله تعالى انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اورد في مطاعنه في هذا الفصل ثلثة اشياء **الاول** انه ابدع في الدين ما لا يجوز مثل
التراويح والجماعة انما يكون في الفريضة فنقول قد ثبت في الصحاح عن زيد بن ثابت ان النبي اتخذ حجرة في المسجد من حصير فصلى فيها ليالي حتى اجتمع اليه
ناس ثم فقدوا صوته ليلة وظنوا انه قد نام فجعل بعضهم يتنحنح ليخرج اليهم فقال ما زال بكم الذي رايت من صنيعكم حتى خشيت ان يكتب عليكم
ولو كتب عليكم ما قمتم به فصلوا ايها الناس في بيوتكم فان افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة وعن ابي هريرة قال كان رسول الله يرغب في
قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من ذنبه فتوفي رسول الله والامر على ذلك ثم كان
الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر وعن ابي ذر قال صمنا مع رسول الله فلم يقم بنا شيئا من الشهر حتى بقي سبع فقام بنا حتى ذهب
شطر الليل فقلت يا رسول الله لو نفلتنا قيام هذه الليلة فقال ان الرجل اذا صلى مع الامام حتى ينصرف حسب له قيام ليلة فلما كانت الرابعة لم يقم حتى
بقي ثلث الليل فلما كانت الثالثة جمع اهله ونساءه والناس فقام بنا حتى خشينا ان يفوتنا الفلاح يعني السحور ثم لم يقم بنا بقية الشهر هذه
الاحاديث كلها في الصحاح وهذا يدل على ان رسول الله كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ولم يداوم عليها مخافة ان يفرض على المسلمين فلا يطيقوا فلما
انتهت المخافة جمعهم عمر يصلي التراويح واما قوله انه اعترف بانها بدعة وكل بدعة ضلالة فنقول البدعة قد تطلق ويراد بها الامر الذي ابتدع في الدين
مما يخالف قواعده المقررة واصوله الضرورية المعينة عند اهله وهذه البدعة ضلالة وقد يطلق ويراد بها ما ابتدع من الاعمال التي لم يكن حصولها
في زمان رسول الله وان كانت موافقة للقواعد ماخوذة من الاصول الشرعية كما تقرر في تعريفه مثلا اعمال المنائر بدعة مستحبة وان لم يكن في زمن رسول الله
لان اصله وهو الاعلان بالاذان وتشهيره ماخوذ من الشرع وموافق للاصول الدينية وهذه البدعة قد يكون مستحبة وقد تكون مباحة كما هو مقرر
في محله فقول عمر بدعة ونعمت البدعة اراد به انه لم يتقرر امره في زمان رسول الله وهذا لا ينافي كونها معمولة في بعض الاوقات فاندفع اعتراض المعترض
قاضي القضاة واما ما ذكره ان امير المؤمنين علي عليه السلام منع في ايام خلافته في الكوفة فان صح فان يودي اجتهاده الى المنع لان المقام مقام الاجتهاد ولا اعتراض
على المجتهد اذا خالف مجتهد اخر **الثاني** انه ابدع وضع الخراج ورسول الله لم يضع الخراج والجواب ان الخراج انما يوضع على الاراضي التي فتحت صلحا ولم
يفتح في زمان رسول الله مدينة من البلدان صلحا بل اسلم اهلها او فتح عنوة فلهذا لم يضع الخراج ولم يتقرر امره ثم لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك
فيها الخراج اقتضى رايه الخراج فشاور الاصحاب واجمعوا عليه فعمل بالخراج للاجماع وكان امير المؤمنين من اهل ذلك الاجماع ولم ينكر احد ولو راى
امير المؤمنين اعتراضا على عمر في وضع الخراج بل رضي به وان كان غير صالح لكان يعترض عليه كما اعترض عليه في حد الحامل والمجنونة وانه عمل به امير المؤمنين
في زمان خلافته واخذ الخراج من سواد العراق ولو كان باطلا لابطله وافسده وكذا ارتضاه خلفاء الاسلام وقائم الدين بالخراج وكل الناس عملوا
على الخراج والامر الذي مر عليه جميع المجتهدين وائمة الاسلام وقرروه واستحسنوه واعتمدوا القرآن في قوله تعالى ام تسئلهم خرجا فخراج ربك خير وهو خير
الرازقين فمثل [illegible] الخراج ثم جاء البول للاعرابي الذي سبق قوله وقوله يعترض على [illegible] الاسلام والمسلمين [illegible] في كل مقام **الثالث** انه ابدع
ترتيب الجزية والسنة ينطق بان الجزية على كل حالم دينارا والجواب ان النبي اخذ من اهل يمن من كل حالم دينارا على ما رواه معاذ بن جبل حين بعثه النبي
الى اليمن فامره ان ياخذ من كل حالم دينارا وهذا لا يدل على نفي الزيادة ففي الزيادة مساغ للامام وربما كان اهل اليمن فقراء اخذ منهم اقل الجزية
ولمثال هذا مما لا طعن فيه لان سنة الخلفاء الراشدين بعده يتبعون هذا ولو كان الامر على خلاف السنة لخالفوه الخلفاء الراشدون بعده سيما امير
المؤمنين علي عليه السلام والا لكان يقدح في عصمته على رايهم واما ما ذكره من مطاعن عمر رواه الجمهور فان اراد بالجمهور الصحاح فلا يبعد ان يكون صادقا وان اراد

لاهل الخمس

وصلوة الضحى بدعة

ان امرتنا بصلوة الليل فسلمت النوافل بها لا اننا نابده [illegible] كذا في النهاية وقال الحسن جمال المحدثين ان كلمة لو للتمني لا يحتاج الى جواب [illegible]

مقام م

به اهل السنة فلم يرو احد من العلماء من اهل السنة والجماعة طعنا في عمر وما ذكره من المطاعن فقد عرفت جواب كل واحد على وجه يرتضيه كل عاقل منصف
ونبين له كل ما فيه انه لو ظهر وجهه وصحته بينة والحمد لله على ذلك ثم بعد هذا نشرع في مطاعن عثمان بن عفان ونحن قبل المطاعن على ما هو عادتنا نذكر شيئا من مناقبه
وفضائله فنقول امير المؤمنين عثمان بن عفان بن ابي العاص بن امية بن عبد شمس بن عبد مناف يتصل نسبه برسول الله صلى الله عليه وسلم في عبد مناف وكان في الجاهلية من اشراف
قريش وذوي الاموال الجمة والمشار اليه وقد اسلم في اوائل البعثة وهو من اهل السابقة في الاسلام وقدماء المهاجرين وزوجه رسول الله بنته رقية
وهاجر الى الحبشة ثم هاجر الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله فهو صاحب الهجرتين ومصلي القبلتين وزوج النورين ثم لما توفيت زوجه ام كلثوم بنت رسول الله
واتفق جميع اهل الاعصار ان هذه فضيلة لم يحصل لاحد من اولاد آدم ان يجتمع عنده بنتا نبي سيما مثل سيد الانبياء ثم لما هاجر رسول الله هاجر
عثمان من الحبشة الى المدينة وبذل امواله في سبيل الله روي في الصحاح عن طلحة بن عبيد الله انه قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لكل نبي رفيق ورفيقي في الجنة عثمان وعن عبد الرحمن
بن خباب انه شهد النبي صلى الله عليه وسلم وهو يحث على جيش العسرة فقام عثمان فقال يا رسول الله علي مائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي مائتا
بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله ثم حض فقام عثمان فقال علي ثلثمائة بعير باحلاسها واقتابها في سبيل الله فانا رأيت رسول الله ينزل عن المنبر
وهو يقول ما على عثمان ما عمل بعد هذه وعن عبد الرحمن بن سمرة قال جاء عثمان الى النبي صلى الله عليه وسلم بالف دينار في كمه حين جهز جيش العسرة فنثرها في حجره فرأيت النبي
يقلبها في حجره ويقول ما ضر عثمان ما عمل بعد اليوم مرتين وعن انس قال لما امر رسول الله ببيعة الرضوان كان عثمان رسول رسول الله الى مكة فبايع الناس فقال
رسول الله ان عثمان في حاجة الله وحاجة رسوله فضرب باحدى يديه على الاخرى فكانت يد رسول الله لعثمان خيرا من ايديهم لانفسهم والاحاديث في فضائله كثيرة
قد ذكرنا بعضها ثم نشرع في دفع المطاعن التي رواها هذا الرافضي الضال عن شيوخه الضالين على دابنا انتهى **واقول ما ذكره الناصب من الاحاديث**
في معرض الجواب عن الطعن الاول من مطاعن امامه يتوجه عليه ان تلك الاحاديث مع ما مر من انها لا تقوم حجة على الخصم لا دلالة لها على مدعاه اما
ما روي عن زيد بن ثابت فلان قوله افضل صلوة المرء في بيته الا الصلوة المكتوبة مؤيد لما ذكره المصنف قدس سره من ان الجماعة انما يجوز في صلوة الفريضة لانه يدل
دلالة ظاهرة على انه كان قبل ذلك يصلي تلك النافلة في المسجد مع جماعة من الناس ثم اختار الخلوة في فعلها مادام بها في بيته [illegible]
لانه كان يصلي جماعة فاراد الانفراد فان الانفراد بالصلوة لا يستدعي اداءها في البيوت دون المسجد مع حضور الناس كما عرفت وكذا الحال فيما روي عن ابي
هريرة فانه لا دلالة لها الا على قيام نوافل رمضان واما على الاجتماع فيها فلا بل قوله ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر
في ان نافلة رمضان كان على ادائها منفردا في خلافة ابي بكر وصدر خلافة عمر وانما فعلت جماعة في اثناء خلافة عمر ويعلم منه ظهورا انه لو كان مراده بذلك
النافلة كان يفعل جماعة دائما لما كان للتخصيص بصدر خلافة عمر معنى بل الواقع انه لم يكن يفعل في صدر خلافة عمر جماعة فامر بعد ذلك بفعلها
جماعة وهذا احد من جملة بدعه وكذا الكلام في حديث ابي ذر فان اقوى ما يتوهم منه دلالة على فعل النافلة جماعة قوله فقام بنا وقوله ان الرجل اذا صلى
مع الامام ولا دلالة لشيء منهما على ذلك من جهة الوضع اما الاول فظاهر واما الثاني فلان غاية ما يكون يراد بقوله لو نفلتنا قيام
هذه الليلة اداء النافلة جماعة بخصوصه لما يرويه بها اجابه بان الرجل اذا صلى الصلوة اليومية مع الامام حسب قيام ليلة ايضا وان لم يفعله
معه وقد علم بما ذكرنا ان قوله وهذا يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا ان لم يدل على انه كان يصلي التراويح بالجماعة احيانا
ثم بل يدل على انه كان يصلي ذلك على وجه الاجتماع في المسجد دون الجماعة ولم يداوم على الاجتماع اللازم من الصلوة في المسجد غالبا بل كان يصلي
غالبا في بيته لئلا يشتبه على الناس تعلقها بالجماعة فيفعلها جماعة ثم الناصب طالب بسبب ما ادعاه من انه صلى الله عليه وسلم ترك [illegible] مخافة ان يفرض على المسلمين وقال لو كان
عدم المداومة لاجل ذلك ويحتاج الى دليل واما قوله فلما انتفى هذه المخافة جمعهم عمر وصلى التراويح فمدخول بانه لو كفى انتفاء مخافة افتراض
صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لمطلق الاتيان بها جماعة لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء الخوف عن الكل بعد وفاة سيد الرسل فقد قصر عمر في الاكتفاء
بما فعله واما تقسيمه البدعة الى ما هو ضلالة وغيرها وتخصيص الكلية المروية عن النبي بالقسم الاول فعلى تقدير تسليمه لا يجدي له لان عمر نفى الظهور ان
الجماعة في نافلة رمضان او غيرها من النوافل مخالفة للاصل الشرعي وهو اختصاص الجماعة بالصلوة المكتوبة ولهذا لا ترى احدا من اهل الاسلام يصلي
شيئا من النوافل جماعة سوى اهل السنة الذين يصلون خصوص هذه النافلة جماعة تبعا لعمر وليضم ما رواه المرتضى عن النبي من نص في النهي عن ذلك وكونها من
البدعة المنهي عنها واما قوله فاندفع اعتراض المرتضى عن عمر قضاء فلا ادري انه متفرع على اي مقدمة من مقدماته الواهية وكيف يندفع اعتراض
المرتضى عن عمر بمجرد ما اتى به الناصب من تقسيم البدعة الى قسمين او باحتمال ان النبي فعل ذلك جماعة احيانا مع ان المرتضى قدس سره قد استند
على النهي عن ذلك بقول النبي لا تجمعوا شهر رمضان من النافلة ثم تعقيبه اياه بانه بدعة وكل بدعة ضلالة فلا محيص الا بتسليم ورفع الطعن او بيان كذب صحة
ما نقله المرتضى قدس سره من الحديث الثابت عند الفريقين واما ما ذكره في توجيه منع امير المؤمنين الخ فلا يخفى وهنه على المؤمنين ومن نفائس جواب
القوم ما ذكره شمس الدين الكرماني في شرح البخاري من ان نعمت البدعة هذه سنة عمر لقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر انتهى واقول لو صح الحديث
لكانت شملت البدعة بهم اذ هو اوجب الاقتداء بهم علينا انما هو في جميع الاحكام المحكمة من كتاب الله وسنة نبيه وحيث انه ظاهر اختلاف كثير بين ابي
بكر وعمر فيلزم ان يكون الناس كما ترى في العمل المختلفين وذلك لا يطبق على التشاريع الامر بها ولو صح هذا الحديث لكان نصا على امامتهما ولما وقعت
المنازعة بين الصحابة في تعيين الامام بعد النبي وقد وقعت كما عرفت ولما احتاج ابو بكر في مدافعة الانصار الى الاحتجاج عليهم بكونه من عشيرة رسول الله

وايضا قوله

لا احتجاج

وقومه وما شاكل ذلك فكان يقول يا معشر الانصار اقدامركم رسول الله ص وعترته بالاقتداء بها فليس لكم مخالفة رسول الله ص ونحن نعلم قطعا ان مع وجود حجة
مثل هذه الحجة لا يتمسك عاقل بذلك التمسك الضعيف فهما لو لم يذكروها علمنا انه موضوع وايضا يتطرق تهمة الوضع في روايته ولعل قائل اقتدوا باللذين
من بعدي ابا بكر وعمر هو الناصب لئلا يطول ان يكونوا مامورين بالاقتداء باللذين بعد النبي ص كتاب الله وعترته كما ذكر في الخبر المشهور ويحتمل الوضع على ان يكون المعنى
اقتدوا ابو بكر وعمر يا الذين من بعد كتاب الله وعترته ويظهر من كلام الشيخ الاجل ابن بابويه القمي ره في كتاب عيون اخبار الرضا ان الرواية وردت على طبق
هذين الاحتمالين فتامل هذا واما ما ذكره في الجواب عن الطعن الثاني ففيه انما ذكره اولا من ان الخراج انما يوضع على الارض التي فتحت صلحا فتقضيه
عكس قضية وضع الخراج على السواد كما ذكره المعترض ناعيا على عمر لانها فتحت عنوة لا صلحا فكيف يتأتى للناصب بعد ذلك الحصر تصحيح ما فعله عمر من اخذ الخراج من
السواد بقوله لما فتح بلاد كسرى وكان عمل الملوك فيها الخراج فقضية اه الخراج اه وبالجملة في كلامه اضطراب يدل على اختلال تمام ما فيه اختلال نظامه
لتهتكه وتحيره كما لا يخفى واما امير المؤمنين ع فانما امضى ذلك لما افضى الامر اليه لانه لم يمكنه تغيير الاحكام المتقدمة من خلفاء الحكم بما عنده كما عرفت من قبيل
ذلك في التراويح مع خصوص رضا اهل السواد بذلك الى يامنه تدريجا واما ما اشار اليه الناصب من دعوى حصول الاجماع على ما رآه عمر في امر الخراج فمعلوم
وغاية حصول الاجماع السكوتي من قطاطنته ومطاينه ولا حجة فيه واما ما ذكره في الجواب عن الثالث فهو مدفوع بمثل ما ذكرناه في دفع جوابه عن الثاني
وتفصيل الكلام في المقام يطلب من مبسوطات كتب اصحابنا الاعلام ايدهم الله تعالى الى يوم القيمة واما ما اورده الناصب من الترديد بقوله فان اراد
بالجمهور اصحابنا آه فمردود بانه يتجه ان يكون المراد الجمهور يراد به الجماهير الكثيرون ونقول ايضا ان المص لم ينقل هيهنا رواية مشتملة على الطعن عن احد من رواة الشيعة
وانما رواه الشيعة من ذلك مع ما مر من وصفه للشيعة بالقلة والشذوذ ونعم ما قيل اذا لكذوب لا حافظة له ثم ان اراد بقوله ان اهل السنة والجماعة
لم يرووا طعنا في عمر انهم لم يرووا ما قصدوا به الطعن على عمر فهو مسلم لكن لا يجديه كما لا يخفى وان اراد انهم لم يرووا حديثا يدل على الطعن في عمر فهذا
ظاهر البطلان وقد ذكر المص هيهنا روايات دالة على الطعن فيه حسبما اوضحناه لكن اسلاف اهل السنة لبلادتهم وشوقهم لم يفهموا في مبدأ
روايتها دلالتها على الطعن فرووها وذكروها في كتبهم ولما نبههم علماء الشيعة بما فيها من الطعن اضطروا في دفع ذلك الى ارتكاب كل حيلة فتارة
ارتكبوا التاويل والتطويل وتارة تكلفوا التخصيص العليل والقوي التوى على سندها بالقال والقيل واما ما ذكره في جواب كل واحد من الروايات فقد
تكلمنا على كل منها بما يشفي فؤاد كل مؤمن موافق ويفقأ عين كل مارق منافق والحمد لله تع هذا وما ذكره الناصب من ان الروايات مسندة لا نها على
فضيلة عثمان فهي روايات جاءت من طريقه ولم يساعده احد من اصحابنا عليها والمص لا يستدل في مطاعن عثمان وغيره بحديث الا اذا ساعده عليه
الخصم فكيف يقبلها بل ذلك يهذي في الحجة ويتوقع منه الزام الامامية ثم يحقق نسب عثمان ليس على ما زعمه الناصب واشتهر بين اصحابنا واوليائه فقد
روي بطرق علماء اهل البيت وغيرهم ان بنو امية ليسوا من قريش فكان لعبد شمس عبد رومي يقال له امية فنسب الى عبد شمس وقبل امية
عبد شمس في نسبه طائفة النساب ابنا لغير العارفين بحقائق الانساب بني امية الى قريش واصلهم من الروم وذلك لان العرب كان من سيرتهم ان يلحق الرجل من شيئه
عبد وكان ذلك جائزا عندهم وقد وجد ذلك من وجوه كرتهم في العرب لما ذكرناه لما افتخر معاوية في بعض كتابه الى علي ع بالصحبة
والقرشية كتب ع في جوابه ما هذه صورته لكن ليس المهاجر كالطليق ولا الصريح كاللصيق ثم كون عثمان من اشراف قريش بالحسب ممنوع وانما
المسلم شرفه بينهم بحسب المال وهو كالمال في معرض الزوال واما البنتان اللتان زوجهما النبي ص من عثمان وهما رقية وزينب فلم يكونا من النبي ص ولا
من خديجة بل كانتا بنتي غيرهما لكن تربيتهما وحضانتهما على ما ذكره اهل السير والتواريخ ان زينب زوجها النبي ص من ابي العاص بن الربيع ورقية
من عتبة بن ابي لهب وفارقها عتبة فخطبها عثمان فزوجها النبي ص منه فبعد اسلام ابي العاص وبقائه في المدينة مدة تهيرتها وماتت رقية
عند عثمن فخطب عثمن بعد موتها زينب فزوجها النبي ص منه وماتت في حبالته فلما كان الامر موجودا من غير تكبير تزويجهما رسول الله ص من رجلين
كافرين لم يخل الحال في ذلك من ان يقال انه ص حين تزويجهما كان على دين الجاهلية وهذا هو الكفر بالله ورسوله او على دين ترضيه الله تع
وحاشا الله ان يزوج رسول الله ص ابنتيه من كافرين من غير ضرورة دعته الى ذلك وهو مخالفهم في دينهم عارف بكفرهم فبطل ان يكونا ابنتيه ونقم
روى اهل العلم عن ائمة اهل البيت ع انه كانت لخديجة بنت خويلد اخت يقال لها هالة فتزوجها رجل من مخزوم فولدت له ابنتا اسمها هالة
ثم خلف عليها ابو هالة رجلا تميميا يقال له ابو هند فولدت له ابنا كان يسمى هند بن ابي هند وهاتان الابنتان المنسوبتان الى رسول الله ص
زينب ورقية له من امرأة اخرى قد ماتت ثم مات ابو هند وقد بلغ هند مبلغ الرجال والابنتان طفلتان وكان ذلك في حد شان تزويج رسول الله
خديجة بنت خويلد وكانت هالة اخت خديجة فقيرة وخديجة من الاغنياء الموصوفة بكثرة المال فاما هند بن ابي هند فانه لحق بقومه وعشيرته
بالبادية وبقيت الطفلتان عند امرأة اخت خديجة فضمت خديجة اختها هالة مع الابنتين اليها فكفلت جميعهن وكانت هالة اخت خديجة تكره
سفر بين خديجة ورسول الله ص لما ماتت بعد ذلك بمدة يسيرة وخلفت الطفلتين زينب ورقية في حجر خديجة اختها وحجر رسول الله ص فرباهما وكان
من سنة العرب في الجاهلية ان من يربي يتيما انتسب ذلك اليتيم اليه واذا كانت يتيمة لم يستحل من يربيها تزويجها من نفسه لانها بزعمهم ابنة المربي
لها فلما ربى رسول الله ص هاتين الطفلتين ابنتي هند زوج اخت خديجة نسبتا اليه ص والى خديجة بالبنتية ولم يزل العرب على هذه الحال الى ان ربى
بعض الصحابة يتيمة بعد هجرة النبي ص الى المدينة فقال لو سأل النار رسول الله ص يجوز في الاسلام تزويج يتيمة ممن ربيتها فعلوا ذلك فانزل الله تع

زوجتا عثمان رقية وزينب لا رقية وام كلثوم كما زعم الناصب

يستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين
من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط فالظاهر ان الله نهى في الاسلام عن تزويج اليتيمة ممن يربيها ما لم تكن من زوجته فسقط عن نظر الاتباع انسابهم ونظير
ذلك ما ذكرنا سابقا من حال نسبة امية الى عبد شمس وكذا حال زيد بن حارثة بالنسبة الى نبينا صلى الله عليه وآله فانهما نسبا وسميا ابنا على رسم قريش في ادعيائهم انكر الله
على النبي صلى الله عليه وآله تزويجه لزينب بنت جحش مطلقة زيد وخاضوا فيه خوضا كثيرا فانزل الله عز وجل ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم
النبيين وقال سبحانه وما جعل ادعياءكم ابناءكم ذلكم قولكم بافواهكم الى اخر الاية ثم ذكر سبحانه العلة فقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي لا
يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم والغرض من هذا البحث والتطويل فيه التنبيه على ان كثيرا من الناس يغفلون عن حقائق المسائل ويقعون
على ما يجدونه من الظواهر والحق احق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرعاع وقد يكون الخصم المستدل عارفا بمنشأ الغلط المذكور وهو لاثبات مدعاه
الباطل وترويج مذهبه العاطل يتحرى ويجري ملبس كلامه على ما ادعاه ويغالط من ليس له حظ في التحقيق والنظر البادي بقوله فليتدبر الفطن العاقل
انه اذا كان حال الخصوم مع من له خوض في العلوم هكذا فكيف مع العامي الذاهل والساذج الغمر المغفل الجاهل مع الفه بالعادات وعدم الابدكر
مع كمال ضعف ادراكه من الحالات والمسئلة التي نحن فيها بعينها هكذا فان شياطين اهل الدنيا والعتاة الراضين خلال الناس فتنة وشرورا يوحي بعضهم
الى بعض زخرف القول غرورا واما ما روي في فضيلة الرجل عن عبد الرحمن بن سمرة فهو مما تفرد به عبد الرحمن وهو السلمي دون ابن حجر ابن الاثير كما حققه
صاحب الاستيعاب وقال وروى عنه محمد بن سيرين والحديث في فضل عثمان رواه عنه مزيد ابو طلحة بعض اهل البصرة انتهى فافهم والتحقيق فيه ان جيش العسرة هو ما جهز
لغزاة تبوك وهم كانوا لخمسة وعشرين الفا اركباهم على الجمل والبعير والباقي كانوا راجلا ولعلك عرفت قدر ما قدم القوم الاعطاء مائتي بعير في مرتين وهو موافق لرواية

عثمان ص

اصحابنا الامامية واما الزيادة على ذلك ففي زيادة عناية المتاخرين من اولياء عثمن لنيتهم لهم ان يقولوا في شانه انه جهز جيش العسرة على الاطلاق ولهذا
تراهم يضطربون ويزيدون على ثلثمائة اقتب فقد نقل صاحب الاستيعاب انه جهز جيش العسرة بتسعمائة وخمسين بعيرا واتم الالف بخمسين فرسا وروى باسناد
ضعيف انه قال حمل عثمن في جيش العسرة على الف بعير وسبعين فرسا انتهى وكذا ما رواه عن عبد الرحمن بن سمرة وعن انس موضوعا ليس مذكورا
في صحاح القوم واما ما ذكره من انه لا حاجة الى فضائل عثمن كثيرة فما ذكرنا ليس امنه فهو صادق فيه لكنها كلها من موضوعات عهد بني امية فلو لم
ينكر التنبيه لكان الغفلي لاحد قد عرف حال من انتخب من الرسو ولا خبر في كثير مما ذكره من ان المصنف ذكر مطاعن عثمان عن شيوخه الضالين لكن يصرح وانما
منكر تلك النقل عن كتب مشايخ اهل الضلال كما سيظهر لك حقيقة الحال قال المصنف رفع الله درجته **المطلب الثالث** في المطاعن التي رواها الجمهور
عن عثمن منها انه ولى امر المسلمين من لا يصلح لذلك ولا يؤتمن عليه وظهر منه الفسق والفساد ومن لا علم له البتة مراعاة لحرمة القرابة وعدولا عن مراعاة
حرمة الدين وقد كان عمر حذره من ذلك فاستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وفيه نزل قوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون والمؤمن
علي والفاسق الوليد بن عقبة على ما قاله المفسرون وفيه نزل ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا وكان يصلي حال امارته وهو سكران حتى تكلم فيها والتفت
الى من خلفه وقال هل ازيدكم في الصلوة فقالوا لا قد قضينا صلوتنا واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه اشياء منكرة وقال انما السواد بستان
لقريش تاخذ منه ما شاءت وتترك منه ما شاءت حتى قالوا له اتجعل ما افاء الله علينا بستانا لك ولقومك وافضى الامر الى ان منعوه من دخولها وتكلموا فيه
وفي عثمن كلاما ظاهرا حتى كادوا يخلعون عثمن فيضطر الى اجابتهم وعزله قهرا لا باختيار عثمن وولى عبد الله بن سعد بن ابي سرح مصر فتكلم فيه اهل مصر فصرفه
عنهم بمحمد بن ابي بكر ثم كاتبه بان يستمر على الولاية فابطن خلاف ما اظهر فامر بقتل محمد بن ابي بكر وغيره ممن يرد عليه فلما ظفر محمد بذلك الكتاب كان سبب حصره وقتله
وقال الناصب خفضه الله اقول معظم ما يطعنون على عثمن هو توليته بني امية على الممالك وذلك لانه راى امراء بني امية اولى رشد ونجابة وعلم بالسياسات
وكان اذ ذاك اتسع عرصة الاسلام وبعد الممالك واختلف سير الناس لاختلاط الاعجام بالعرب واختلاف العرب واستيلائهم فلا بد من الامراء الذين
يكونون ذوي باس وقوة واستيلاء وكانوا بنوا امية على هذه النعوت فكان عثمان يختارهم للامارة وكلما كان يظهر منهم شيء يعزلهم كما روي في الوليد
انه لما علم عثمن ان الوليد بن عقبة شرب الخمر عزله عن امارة الكوفة كما ذكر ولا طعن في الامام اذا نصب من يعده اهلا للامارة ثم يظهر منه خلاف هذا
فيعزله فان حال النصب عنده اهلا للامارة ولو كان حال النصب يعلم انه ليس باهل للامارة ثم ينصبه لكان طعنا ولم يثبت هذا فلا الطعن ثبوت اقول
فساد حال من ولاه عثمن من بني امية كان ظاهرا على الكل قبل خلافة عثمن وفي زمان خلافة الشيخين ايضا كما ذكره المصنف مجملا ومؤلف روضة الاحباب
مفصلا فالقول بان عثمان لم يكن عالما عند توليتهم بانهم ليسوا اهلا للامارة مما لا يرتضيه الوجدان ولا يفي بالاصلاح اصلا وايضا لو كان الاحتياج الى
توليتهم لما ذكره الناصب من اتساع عرصة الاسلام وبعد الممالك كان الصواب ان يستعمل افاضل الصحابة في البلاد القريبة كاليمن والكوفة والبصرة ومصر ونظائرها
كما كان في زمان عمر وان يستعمل هؤلاء الفساق على بلاد بعيدة فتحها الله تعالى بايديهم حيث كان الامر بالعكس بل كان حكومة اكثر البلاد في زمانه
متعلقة ببني امية على ان العلة في نصبهم ليس ما توهمه الناصب لصلاح حال امرائهم لو صلحوا للامارة لاختار عمر مع توسعة الملك في زمانه واحدا
منهم للامارة فضلا عن بلد من البعيد وللاثنين من القرآن ينادي باعلى صوته على فسق وليد بن عقبة ومع هذا لم يعلم عثمن انه فاسق لا يصلح للولاية
واما وصف الناصب لبني امية بالرشد والنجابة فان اراد بالرشد الرشد الديني والنجابة الحاصلة لاولي المروات والمتقين فاتصافهم بذلك كذب صريح وان اراد
الرشد في الدنيا باعمال المكر والحيلة والخديعة وارتجاء النجابة وخاصة الصدق وضخامة الهيكل لما قبل ... فانجبهم بهذا المعنى مسلم لكن لا يجبر

ولا يخفى

ولا يخفى ان الحاصل ان المسلمين صوّبوا ما كانوا عليه من نصب يزيد بن معاوية وعبيد الله بن زياد والحجاج وامثالهم من الظلمة الذين كانوا ما سنّوا الخارجية عن قانون الشرع من تبديل
الولايات واصلها اعراض يتكلم عليهم احد بجورهم وظلمهم ومن ان يتهدد على الخروج عليهم والتخلف عنهم وذلك لان يقتلوا اهل محلة مثلا بجنايات احد
منهم وينهبوا اموالا تخالف بعضهم الى غير ذلك من الضوابط التي ورثها عنهم العثمانية من فراعنة الروم ونسمع ونرى في زماننا من قوانينهم التي ما
انزل الله بها من سلطان **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه رد الحكم بن ابي العاص الى المدينة وهو طريد رسول الله وكان قد طرده وابعده عن المدينة
وامتنع ابو بكر من رده فصار بذلك مخالفا للسنة ولسيرة من تقدمه مدعيا على رسول الله صلى الله عليه وآله مدعوا من غير بينة انما ينقض القضاء بانه قد نقل عن عثمان انه
لما عوتب على ذلك ذكر انه استأذن رسول الله اعترض المرتضى بان هذا قول في نقض القضاء لم يسمع من احد ولا نقل في كتاب ولا نعلم من اين نقله القاضي وفي
اي كتاب وجده فقد نقل الناس كلهم ردوا خلافه قال الواقدي من طرق مختلفة وغيره ان الحكم بن ابي العاص لما قدم الى المدينة بعد الفتح اخرجه النبي الى
الطائف وقال لا يساكنني في بلد ابدا لانه كان يتظاهر بعداوة رسول الله والوقيعة فيه حتى بلغ به الامر الى انه كان يعيب النبي في مشيه فطرده النبي
وابعده ولعنه ولم يبق احد يعرفه بانه طريد رسول الله فجاء عثمان الى النبي وكلمه فيه فابى ثم جاء الى ابي بكر والى عمر في زمان ولايتهما فكلمهما فيه فاغلظا
عليه القول وزبراه وقال له عمر يخرجه رسول الله وتأمرني ان ادخله والله لو ادخلته لم آمن قول قائل غيّر عهد رسول الله وكيف اخالف عهد
رسول الله فاياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه بعد اليوم فكيف يحسن القاضي هذا العذر وهلا اعتذر به عثمان عند ابي بكر وعمر وسلم من تهجينهما اياه
وخلص من عتابهما عليه مع انه لما رده جاء علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر فقالوا انك ادخلت الحكم ومن معه وقد كان النبي
اخرجهم وانا نذكرك الله والاسلام ومعادك فان لك معادا ومنقلبا وقد ابت ذلك الولاة قبلك ولم يطمع احد ان يكلمها فيهم وهذا شيء نخاف الله فيه
عليك فقال لهم عثمان ان قرابتهم مني ما تعلمون وقد كان رسول الله اخرجه بكلمة بلغته عن الحكم ولن يضركم مكانهم شيئا وفي الناس من هو شر منهم فقال
امير المؤمنين لا احد شر منه ولا منهم ثم قال هل تعلم يقول عمر والله ليحملن بني ابي معيط على رقاب الناس والله ان فعل ليقتلنه فقال عثمان ما كان منكم
احد ليكون بينه وبينه من القرابة ما بيني وبينه وينال القدرة ما نلت الا كان سيدخله وفي الناس من هو شر منه فغضب علي عليه السلام وقال والله لتأتينا
بشر من هذا ان سلمت وسترى يا عثمان عقبى ما تفعل فهلا اعتذر به القاضي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ذكر ارباب الصحاح ان عثمان لما قيل له لم
ادخلت الحكم بن ابي العاص قال استأذنت رسول الله في ادخاله فاذن لي وذكرت ذلك لابي بكر وعمر فلم يصدقاني فلما صرت واليا عملت بعلمي في اعادتهم الى
المدينة هذا مذكور في الصحاح وانكار هذا النقل من قاضي القضاة انكار باطل لا يوافقه نقل الصحاح ويؤيد هذا ما ذكر في الصحاح ان النبي
امر يوم الفتح بقتل عبد الله بن ابي سرح فجاء عثمان واستأمن له فلم يؤمنه رسول الله فالح على النبي والح بالبكاء والقدام والخلف وفي كل هذه المرات كان رسول الله
لا يقبل منه وهو يبالغ حتى قبل في اخر الامر وكان هذا من حرص عثمان على صلة الرحم فاذا صح الخبر انه استأذن رسول الله في ادخال الحكم بن ابي العاص
وادخله بعلمه باذن رسول الله فلا مخالفة ولا طعن انتهى **واقول** لو كان عثمان صادقا في استيذانه عن النبي لادخال الحكم فلم لم يدخله
في زمانه مع غاية محبته له وانهما بمرأى منه ما شأنه حتى لا يتهمه ابو بكر وعمر بعد ذلك بالكذب اللهم الا ان يوضعوا انه استأذن في ذلك عن النبي
في مرضه وعند ما نسبه عمر الى الهجر والهذيان وضاق الوقت عن ادخاله في حياته لقرب فاته وبعد المسافة بين المدينة ومكان ذلك المطرود المردود
ومع ذلك نعم ان يقول ان الرجل كان يهجر فلا اعتداد باذنه في تلك الحالة فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما نسبه هذا الى الصحاح فليس في صحاحهم
المشهورة المتداولة عنه خبر ولا اثر ولعله مذكور في صحاح غير متداولة وضعها المتأخرون منهم اصلاحا لمفاسد اسلافهم ولن يصلح العطار
ما افسد الدهر وهذا نص على كون ذلك في نسخته كون ذلك في الصحاح المشهورة انه ابدى كونها في الصحاح قصة قبول النبي طلب عثمان امان عبد الله بن ابي
السرح فان كون ذلك مذكورا في الصحاح لا يحتاج الى تأييد كما لا يخفى مع ما يتوجه على التأييد المذكور من انه لا تلازم بين قبول النبي الامان
لعبد الله وبين قبوله لادخال الحكم وكفى في طعن عثمان ما اعترف به من ان ابا بكر وعمر لم يصدقاه وكذباه في اخباره عن ذلك فكيف يتوقع من الشيعة تصديقه
في ذلك بنقل الناصب وضعها اوليائه لترويج حاله وتصديق مقاله وما اشبه تشبث عثمان بهذا الافتراء على النبي في اعادة هؤلاء المطرودين بما افتراه
صاحبه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان كلا منهما منفرد في النقل فتأمل **قال المصنف** رفع الله درجته
ومنها انه كان يؤثر اهل بيته بالاموال العظيمة التي هي عدة للمسلمين ودفع الى اربعة انفس من قريش زوجهم بناته اربعمائة الف دينار واعطى مروان
ثلاثمائة الف دينار واجاب قاضي القضاة بانه ربما كان من ماله اعترضه المرتضى بان المنقول خلاف ذلك فقد روى الواقدي ان عثمان قال ان ابا بكر وعمر كانا
يتناولان من هذا المال ذوي ارحامهما واني تناولت منه صلة رحمي وقد ذكر الواقدي انه بعث اليه ابو موسى الاشعري بمال عظيم من البصرة فقسمه عثمان بين
ولده واهله بالصحاف وبكى زياد وروى الواقدي ايضا قال قدمت ابل من ابل الصدقة فوهبها للحرث بن الحكم بن ابي العاص وولى الحكم بن ابي العاص صدقات قضاعة فبلغت ثلثمائة الف
فوهبها له وانكر الناس على عثمان العطاء لسعيد بن العاص مائة الف انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول لا خلاف بين المسلمين ان عثمان كان صاحب اموال كثيرة
حتى انه جهز ثلث جيش العسرة في زمن رسول الله وكان بذلك من المقبول والشرف ولم يتبع الاموال بعد فلما اتسع الاموال فلا استبعاد ان العالم يحصل الاموال
سيما ان استخلف بعض امواله بالتجارات والمعاملات فربما كان من ماله ما اعطى اقرباءه كما اجاب قاضي القضاة ومن كان فرق بين امواله واموال
الفيء لان كل هذا كان تحت يده اكان ان يفصل بين المطهر حسنا اموال لعدم حتى تعلموا انه اعطى من ماله او من مال الفيء والاصل ان يحمل

ان يفعل ذلك

من اذنه

وولى الحكم بن ابي العاص

اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فالاصل انه اعطى من مال الصدقة فربما كان لصالح لا نعلمه الا هو كما اعطى رسول الله اشراف العرب من غنائم حنين نفلا
كثيرا انتهى **واقول** ان عسكر جيش العسرة كان نحو خمسة وعشرين الفا كما مر فكيف يكون ما اعطاه عثمان من ثلثمائة بعير ثلث جيش العسرة مع ما رويت
العشر وعلى مائة بعير والزيادة من زيادات اوليائه واما ما احتمله فاضل القضاة وضعه هذا العذول فانما هو على سبيل الترويج الكلام على سبيل الالزام
فان من يطعن على عثمان في ايام حيوته اراد بما شاهد من اعطاء عثمان لذلك من بيت المال لا الا فلا يطعن بما قال الحدا في الحلو بماله سيما على اهله وعلى اقربائه
اعطاء عثمان لمروان من مال الله مذكور في كتاب الملل والنحل للشهرستاني في ذكر الخلاف الثامن من الخلافات الواقعة في زمن رسول الله بل قال الشهرستاني
انه اعطاه مائتي الف دينار واما ما استشكله من الفرق بين اموال عثمان نفسه وبين اموال بيت المال فهو في غاية الوهن الا مع قوله انه كل ما كان
بيده قلنا نعم لكن بيت المال كان بيتا منفردا مقررا له خزان مخصوص من اصحاب رسول الله وكان ابي وغيرهما من العملة وكان يظهر المتصرف فيه من مثلهم حتى
ذكر ان سعد بن ابي وقاص رمى مفاتيح بيت المال في المسجد وقال يا معشر المسلمين لا اكون خازن بيت المال اذ يدفع منه لطريد رسول الله ثلثين الف وقد وقع
عبد الله بن مسعود وقال انكم جعلتم يا قريش الامامة والخلافة الحق بالمباح فكل من شاء من قريش وضع رجله فيه وخرج على منبر رسول الله ونصب في
مسنده وهكذا قال سلمان لابن عمران اما جعل الخلافة مباحة بين الناس حيث صرحها من اكبر بني هاشم ومنعها من اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله ومن
علم السلف من الصحابة انه اعطى المطرودين من مال الله لا من ماله وسمع منهم الخلف كالمرتضى وابن المطهر رحمهما الله تعالى واما قوله والاصل ان
اعمال الخلفاء الراشدين على الصواب فكلام خال عن الصواب وخصوصا لابن هبة على الجاهل الموتاب في اظهار رشد عثمان في الدين عند من يطعن في دينه انما
يجاب بالمثل المشهور ثبت العرش ثم انقش مع ان الاصل انما يبنى عليه اذا لم يظهر خلافه وقد صح خلافه بما ذكره المصنف من روايات الجمهور وشهد به ما ذكرنا
بما لا يخفى على ذوي الشعور واما قوله وان فرضنا انه اعطى من مال الصدقات فربما كان لمصالح لا يعلمها الا هو ففيه ان من لا يكون الطاهر لا نبيا او اماما معصوما
يسئل عما يفعل ولذا لم يبين وجه المصلحة فيما اصدر عنه بتهم ويطعن بل يقبل عند الغيرة عليه كما فعل عثمان اخراجا للصدقات فالله عنه مع ان المصلحة فيما
النبي كان ظاهرا على اهل زمانه وهي تاليف قلوب هؤلاء الضعفاء في مبادئ الاسلام واي مصلحة يتصور في اعطاء جماعة طردهم النبي باعطاء ما
يحصى من الاموال بعد استقرار الاسلام وعسكان تمثيل حال عثمان في ذلك بحال النبي كفر نعوذ بالله منه ثم اقول انهم لم يستحلوا لنا ضيعة ولم
يميلوا الى امامهم عثمان من الحياء والتزموا ان يدفعوا الاعتراض عنه بكل حيلة ووسيلة فالاولى ان يجيبوا لما ذكره المصنف من ان عثمان اخذ بدل
القيمة التي رواها الواقدي عوضا عن الابل التي اعطاها للنبي في جيش العسرة واخذ الدراهم والدنانير التي دفعها عوضا عن الدراهم التي اعطاها
للنبي لتجهيز ذلك الجيش وغيره ان قيل انما اخذه عثمان من مال بيت المال انه يدل على ذلك الجيب بانه اخذ الزيادة مستندا بقوله تعالى من جاء بالحسنة
فله عشر امثالها ولو نوقش بان ما اخذ من بيت المال كان ازيد من الامثال انهم يجيبوا بانه يجوز ان يكون اخذه للزيادة على ذلك من باب الربا الذي
نعلنا عنه في سنين كثيرة من نقل النبي الى خلافة عثمان نضاعف بتول الشطرنج ولو قيل ان الربا حرام بنص الكتاب قلنا لعل عثمان يخص ذلك بالقرض
الذي يجري بين العباد بعضهم مع بعض وما اعطاه عثمان في جيش العسرة لم يعطه للنبي هبة وغلبة بل انما اقرض به الله تعالى بقوله من ذا الذي يقرض الله ولا
ربا بين الله تعالى وبين عبده كما لا ربا بين الوالد وولده والزوج وزوجته الى غير ذلك ولو نوقش في جواز هذا التخصيص قلنا ان عثمان كان مجتهدا
في ذلك بالقياس الفقهي وله ثواب على نفعه وخطاؤه منه فلا اعتراض عليه تأمل فيه فانه تنبيه لما دق مما ذكره في نصرة عثمان والله المستعان
قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه حمى الحمى عن المسلمين مع ان رسول الله جعلهم سواء في الماء والكلاء انتهى **وقال الناصب** خفضه الله **اقول**
الحمى الذي منعه رسول الله هو ان يحمي الامام لنفسه واما الحمى لاجل نعم الصدقة وخيل المجاهدين فلا شك في جوازه والاجماع على جوازه واول من حمى
لاجل ابل الصدقة هو عمر بن الخطاب ثم ما بعده عثمان فلا طعن انتهى **واقول** مر ويذكر ان روي انه حمى لنفسه لو سلم فنقول جواز ذلك يحتاج الى
دليل والاجماع الذي ادعاه الناصب خلاف في الاجماع لو صح فهو اضعف من دعوى الاجماع على خلافة ابي بكر وما ذكره من ان اول من حمى لاجل ابل الصدقة
هو عمر لا يدل على شرعيته وعدم قبحه الملتمم الا ان يريد ان هذا الطعن ليس مخصوصا بعثمان وفيه ما فيه لانه يقصد الجواب لقول انه ليس مخصوصا
به غير مفيد وانما المصنف قد ستره لم يدع الاختصاص فلا وجه لهذا الكلام وانما ذكره عند مطاعن عثمان دون مطاعن عمر لانه زاد في حمى عثمان في الطعن
متوجه عليهما كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اعطى من بيت مال الصدقة المقاتلة وغيرهم وهذا مما لا يجوز في الدين انتهى **وقال الناصب**
يجوز ان يكون قد اجتهد واعترضه المرتضى بان المال الذي جعل الله له جهة مخصوصة لا يجوز ان يعدل به عن جهته بالاجتهاد ولو جاز ذلك
لجاز لمن له شهة لانه اعلم بمصالح المال انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح الرواية فلا شك انه عمل فيها بالاجتهاد كما اجاب فاضل
القضاة واعتراض المرتضى مندفع بان التغيير لا يجوز بالاجتهاد في غير محل الضرورة كما فعل رسول الله في غنائم حنين وابقى ربما كان عثمان سمع
من رسول الله فيكون ذلك لا يعلمه الغير عنه ويكون حجة في العمل انتهى **واقول** الرواية صحيحة ولهذا اعترف فاضل القضاة في الجواب على ما نقله
النصب وما ذكره من جواز تغيير النبي لضرورة مكتوم او لا يمنع الضرورة فيما فعله عثمان كيف وكان دعاه انه انما التوسعة كما اعترف به
الناصب بعد وثانيا بان ما فعله النبي في غنائم حنين من اعطائه بعض قريش لم يكن من بيت المال الصدقة كما حقق في موضعه ولا
جهة التمثيل واما قوله وانه ربما كان عثمان سمع جوازه من رسول الله فهذا امر لو صح لرده رد امانة ومحقق الكلام ولا يمكن الاقناع به الا

الخصا

الخصام مدخول بانه لو كان كذلك لذكره عثمان عند الطعن بعد خلعه في ايام خلافته ولو كان لنقل ولم يلتبس ولم يخف ولو فتح باب هذا التعصب الظاهر لكان الطعن — التحمل

والزبير وعائشة ومعوية ان منعوا البغي عن انفسهم بانهم سمعوا من النبي صلى الله عليه وآله جواز الحرب معه بل وجوبه وكذا الجواب عما نسب الى بعض الصحابة من رفع الطعن عنهم بانهم

ربما سمعوا الجواز لا مع انهم ان احوالهم لا تعرفوا بعينهم وخطائهم في ذلك كما ترى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود حتى كسر بعض

اضلاعه وعهد عبد الله بن مسعود الى عمار ان لا يصلي عثمان عليه وعاده عثمن في مرض الموت فقال له ما تشتكي قال ذنوبي قال فما تشتهي قال رحمة ربي قال الا ادعو

لك طبيبا قال الطبيب امرضني قال افلا امر لك بعطائك قال منعتنيه وانا محتاج اليه وتعطينيه وانا مستغن عنه قال يكون لولدك قال رزقهم على الله قال

استغفر لي يا ابا عبد الرحمن قال اسال الله ان ياخذ لي منك حقي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ضرب عثمان عبد الله بن مسعود مما لا رواية له اصلا الا

لاهل الرفض واجمع الرواة من اهل السنة ان هذا كذب وافتراء وكيف يضرب عثمن عبد الله بن مسعود وهو من خواص اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن علمائهم نعم من جملة

ما ذكره صحيح في الصحاح ان عبد الله بن مسعود لما مرض عاده عثمن فقال له الا اجعل عطائك تعطيه لبناتك قال لا حاجة لهن فيه لاني علمتهن سورة الواقعة

تقرأنها بعد العشاء واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول من قرء سورة الواقعة بعد العشاء لم تصبه فاقة انتهى **واقول** وقد روى الضرب كثير من علماء الجمهور كالشهرستاني

في الملل والنحل نقلا عن النظام واعترف به شارح المقاصد شارح التجريد حيث قال لما اراد عثمن ان يجمع الناس على مصحف واحد طلب مصحفه فابى ذلك مع ما فيه

من الزيادة والنقصان فادبه عثمن ليتقاد هذا حاصل كلامهما وقال ابن عبد البر المحدث في قصة قتل عثمن من كتاب روضة الاحباب الذي الفه لبعض اكابر ذوي

الاذناب ما هذا عبارته ويقال ان ابن واقعة يعني واقعة حكومة عبد الله بن ابي سرح در مصر وامدن جماعة از شكايت ازد عثمان بامير المؤمنين

عثمن نسبت بعبد الله بن مسعود وابوذر غفاري وعمار بن ياسر رضي الله عنهم امور خبر بنا شايسته واقع شده بود وقبائل قبيلهٔ بني تيم وهر ياز

جهت ابن مسعود وبنو مخزوم از قبل عمار بن ياسر واقعه بنو غفار وحلفاء ايشان براي ابوذر با عثمن ضا ينود آه فانهم **قال المصنف**

رفع الله درجته ومنها انه ضرب عبد الله بن مسعود على فراق ابي ذر ونفى ابن مسعود الى ان باذن له ما مات بالربذة وليس معه الا امرأته وغلامه وعهد اليهما ان

اغسلاني ثم كفناني ثم ضعاني على قارعة الطريق فاول ركب يمرون بكم قولوا هذا ابو ذر صاحب رسول الله فاعينونا على دفنه فلما مات فعلوا ذلك واقبل

ابن مسعود في ركب من العراق معتمرين فلم يرعهم الا الجنازة على قارعة الطريق قد كادت الابل ان تطاها فقام اليهم العبد فقال هذا ابو ذر صاحب رسول الله

فاعينونا على دفنه فقال ابن مسعود صدق رسول الله صلى الله عليه وآله قال له تمشي وحدك وتموت وحدك وتبعث وحدك ثم نزلوا هو واصحابه وواروه انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول ما ذكره من ضرب عثمان عبد الله بن مسعود قد ذكرنا انه ظاهر البطلان لان السفهاء من المغول والتركمان والاجلاف من الاعراب والاكراد

لا يضربون احدا من الناس بلا خيانة صدرت منه فكيف خليفة المسلمين من اصحاب الرسول حتى سلمه عمر رداء اهل الشورى في الخلافة واهل من شاء

ان يضرب رجلا من فقهاء الصحابة وعلمائهم وقرائهم وصاحب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن قدماء المهاجرين ومصلي القبلتين وصاحب الهجرة ومن اهل البدر وكان

سبب الضرب ذلك فمن نسب رجلا هو من عدالته ان صح العداوة فهذا الكلام لو سمعه العالم بالاخبار اللعن على المفتري كما يلعن مسيلمة الكذاب ثم ما رووا

من قصة ابي ذر فيخالف للنصوص من اهل التاريخ فقد ذكر جميع ارباب التواريخ في موت ابي ذر انه لما مرض بالربذة وكان ايام الحج بكت امرأته

فقال ابو ذر ما يبكيك قالت ان تموت ولا بد ان ندفنك وليس لي ثوب تكفن فيه فقال ابو ذر لا تبك فاني سمعت رسول الله يقول انك تموت

بارض فلاة وحدك يحضر موتك فئة من الناس يحبهم الله ثم اذكا قال فقومي وانظري هل ترين احدا فقامت وصعدت تلعة كانت هنالك فرأت جماعة على

المطايا السير بهم كالنسور فلوحت بثوبها فطاروا اليها فقالوا اهلك الله حاجتك فقالت هل لكم في ابي ذر صاحب رسول الله يموت فتدروه باباهم وامهاتهم

وكان في الركب مالك بن الحارث الاشتر فلما حضروا عنده قال ان رسول الله عهد الي اني اموت بارض فلاة يحضرني فئة يحبهم الله ثم فابشروا انكم هم

قال يكفيكم ان لم يوت شيئا من الامارة والجباية او شيئا من امور الولاية ولم يكن في القوم احد الا وقد تولى بعض ذلك الا ذلك الشاب قال انما تولت شيئا

مما ذكرت قال فانت تكفني بثوبك فهاك كفنوه ودفنوه فهذا حكاية موت ابي ذر ذكرها جميع ارباب التواريخ ولم يذكر احد ان عبد الله بن مسعود حضر موته

ولا دفنه فهذا من مفتريات الرفضة عصمنا الله من الكذب والعصبية انتهى **واقول** قد قدمنا انه روى ضرب عثمن لعبد الله بن مسعود وعمار الشهرستاني

في كتاب الملل والنحل ومؤلف روضة الاحباب منهما فالانكار والاستبعاد غير معتد به ثم انه ما ذكره من ان السفهة والاجلاف ونحوهم لا يضربون احدا بلا خيانة

صدرت منه ان يكون كذلك اذا لم يكن بينهم وبين ذلك المضروب عداوة اما اذا كان بينهم وبينه عداوة فلا بد يعتدون من ظاهر صدرت من مسلم صالح بل

خليفة عليهم اذا كان عدوا لهم كما سمعت في طائفة في كتاب الاستيعاب ان قتلة عثمان رجموا بالحجارة الجماعة الذين حملوا جنازته بعد ثلاثة ايام الى

البقيع وقد تتبع العباسيون في صدر خلافتهم قبور الاموية ونبشوها واحرقوا اجسادهم وامثال ذلك عن الملوك وسلاطين المسلمين حتى

دونهم غير قليل وكون عثمان خائفا عن الاجلاف والسفلة ومن النزاع وبالجملة الطعن في تجريده ضرب ابن مسعود وقدح الضرب فيه كلام لا طائل

دفن ابي ذر فلا شان لنا كثير فلا يعتد في متلجا ولا ينفع وضع الخبر موافقا للهوى ومن العجب ان الناصب يدل على بذكر رواية يدل على انه لم

يحضر جنازة عبد الله بن مسعود وفي قصة موت ابي ذر بما يدل على اسائه ما ينفد رحمه ذكره جملة قال المروي عن الرسول صلى الله عليه وآله في ذلك

عنها انها قالت وجه بكائها عليه انك تموت ولا بد ان تدفنك وليس لك ثوب يكفن فيه آه ولم يتنبه ان اخراج ابي ذر الى الربذة وموته على

ما وصف من الحفظ والعدو والفقر مع ملاءة بيت المال واسراف بني امية منها هل كان الا لعداوة عثمن وظلمه عليه لما ذكره من انه لم يذكر الحق

نقرأتهما

وحدك

[illegible]

عبد الله بن مسعود حضر موت ابي ذر ودفنه فدل على جهله بالتواريخ وان كل ما نسبه الى التواريخ انما هو من تهم جلبها من عنده لان من رأى شيئا منها يدري
لان من اعاظم العلماء العارفين باحوال الصحابة صاحب الاستيعاب المشهور بين الناس وهو قد صرح في ترجمة ابي ذر بالروايات الدالة على ذلك حيث قال خرج
ابو ذر بعد وفاة ابي بكر الى الشام فلم يزل بها حتى ولي عثمن ثم استقدمه عثمن لشكوى معوية به واسكنه الربذة فمات بها وصلى عليه عبد الله بن مسعود
صادفه وهو مقبل من الكوفة مع نفر فضلاء من اصحابه منهم حجر بن عدي ومالك بن الحارث الاشتر وفتى من الانصار دعتهم امرأته اليه فشهدوا موته وغمضوا
عينه وغسلوه وكفنوه في ثياب للانصاري انتهى وذكر هيهنا اخبار اخر صرح بها في حضور ابن مسعود للصلوة عليه فليطالع ثمة حتى يظهر ان المفتري
هو الشيعة او الناصبة **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه اقدم على عمار بن ياسر بالضرب حتى حدث به فتق وكان احد المتظلمين من اهل
الامصار على قتله وكان يقول قتلناه كافرا وسبب قتله انه كان في بيت المال بالمدينة سفط فيه حلي وجوهر فاخذ منه عثمن ما حلى به اهله فاظهر
الناس الطعن عليه في ذلك وكلموه بالرديء حتى اغضبوه فقال لنأخذن حاجتنا من هذا الفيء وان رغمت انوف اقوام فقال امير المؤمنين عليه السلام اذن
تمنع من ذلك ويحال بينك وبينه فقال عمار اشهد الله ان انفي اول راغم من ذلك فقال عثمن اعليّ يا ابن سمية تجترئ خذوه ودخل عثمان فدعا به وضربه حتى غشي حم
عليه ثم اخرج فحمل حتى ادخل به منزل ام سلمة فلم يصل الظهر والعصر والمغرب فلما افاق توضأ وصلى وكان المقداد وعمار وطلحة والزبير وجماعة من اصحاب
رسول الله كتبوا كتابا عددوا فيه احداث عثمن وخوفوه به واعلموه انهم مواثبوه ان لم يقلع فجاء عمار به فقرأ منه سطرا فقال اعليّ تقدم من بينهم
ثم امر غلمانه فمدوا بيديه ورجليه ثم ضربه عثمن على مذاكيره فاصابه فتق وكان ضعيفا كبيرا فغشي عليه وكان عمار يقول دائما ثلثة يشهدون على عثمن بالكفر
وانا الرابع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقيل لزيد بن ارقم باي شيء كفرتم عثمان فقال بثلث جعل المال دولة بين الاغنياء
وجعل المهاجرين من اصحاب رسول الله بمنزلة من حارب الله ورسوله وعمل بغير كتاب الله وكان حذيفة يقول ما في عثمن بحمد الله اشك لكني اشك في
قاتله ا كافر قتل كافرا ام مؤمن خاض اليه الفتنة حتى قتله هو افضل المؤمنين ايمانا مع ان النبي كان يقول عمار جلدة ما بين العين والانف
وقال ما لهم ولعمار يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار وقال من عادى عمارا عاداه الله ومن ابغض عمارا ابغضه الله واي ذنب يصدر من عمار واي كلام
غليظ وقع منه استوجب به هذا الفعل وقد كان الواجب اقلاع عثمن عما كان يؤاخذ عليه فيه او يعتذر بما يزيل التهمة عنه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول ذكر في هذا الفصل من المزخرفات ما يشهد السماء والارض على كذبه وضرب عمار بن ياسر لم يروه في كتاب من الكتب ونحن
نقول في جملته ان هذه الاخبار وقايع عظيمة يتوفر الدواعي على نقلها وروايتها لو وقع جميع ارباب الروايات يكتموا عنه الا شرذمة يسيرة من الروافض
ولقد صدق مأمون الخليفة حيث قال الرفض في اربعة الزهد في المعتزلة والمروة في اصحاب الحديث وحب الرياسة في اصحاب الرأي والكذب في الروافض
وكل ما ذكره يتضمن ولم ينسبه الى المزخرفات التي لا يجري فيه تاويل النسبة الى صحاحنا مع انه يدعي انه يروي كل شيء من صحاحنا ثم ما ذكر من
كلام حذيفة وزيد بن ارقم في تكفير عثمن بعد قتله فنقول اتفق جميع ارباب التواريخ ان عثمن في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعة
فلما فرغ من صلوة الصبح اخذ يقرأ من المصحف فلما قتلوه وقع قطرة دمه على قوله فسيكفيكهم الله وهو السميع العليم اترى حذيفة وزيد بن
ارقم يكفران من هذه عبادته ثم انهم سمعوا من رسول الله على المنبر بكرة مرارا ما على عثمان ما فعل بعد اليوم فعلم ان كل ما ذكر في تكفيره
كذب صراح غلبه الله بكذبه على الخلفاء انتهى **واقول** قد تقدم انه اشار الى قصة عمار مؤلف روضة الاحباب وصرح به موافقا لما رواه
المصنف اعثم الكوفي في كتاب الفتوح وهو وغيره ممن تقدم من اهل السنة كما يظهر من مطالعة كتابه وهو الذي قال في بعض مواضع كتابه ان ههنا اخبارا اوردناها
مجملها لم اذكرها لئلا يتحدث بها الشيعة ويحتجوا علينا وبالجملة المزخرفات لا يوجد في كتب اهل السنة والجماعة والمص انما ينقل من هنا كما يشهد به السماء
والارض وفضلاء اهل العالم والمص لم يدع انه يقتصر فيما يذكره على النقل من الكتب الذي سموها بالصحاح وانما ادعى النقل عن كتبهم
سواء سموها بالصحاح او سكتوا عن تسميتها بها وقد عرفت حقيقة الكتب التي سموها بالصحاح مرارا فتذكر ثم نقل المزخرفات من صحاحهم السقيمة
اولى لكن انما لم ينقل المص ذلك لان وضع تلك الصحاح على ذكر الموضوعات على رسول الله قولا او فعلا وما احدثه عثمان بعد رسول الله لا يمكن
وضعه على رسول الله حتى يوضع فيها بل يذكر مثل هذه في تواريخهم وسيرهم كتاريخ البخاري والطبري وابن الجوزي وابن كثير واليافعي والجزري وامثالهم
ولو امكنهم وضع مثل ذلك في صحاحهم ايضا بحيث لا يطلع الخصم على فساده لما قصروا في وضعه كما وضعوا على رسول الله اخبار من قتل عثمن مظلوما
ثم لم يكتفوا بذلك حتى زادوا واطنبوا فيه حكم الذهبي بكذبه كما ستطلع ان شاء الله تعالى واما النقل عن المأمون من انه قال الكذب في الروافض فلو صح كان
مراده من الروافض جماعة من الزيدية او الاشاعرة او سائر اهل السنة والجماعة لانهم الروافض للحق لا الشيعة الامامية كيف والمأمون من غلاة الشيعة
وعلمائهم وممن علم بالدليل ان الخلافة حق علي واولاده ولهذا اراد ان ينقل الخلافة الى الامام الهمام علي بن موسى الرضا وممن صرح بتشيع المأمون
من ثقات اهل السنة الشيخ عماد الدين ابن كثير الشامي في تاريخه ويؤيده ما ذكره اليافعي في ترجمة يحيى بن اكثم القاضي من تاريخه بان المأمون عزم عن
عمر بن الخطاب بالجعل عند ... ورد عليه حديث عن حل المتعة فلنطلب تلك من تاريخه حتى يتأمل الفهم واما ما ذكره من اتفاق جميع ارباب التواريخ
ان عثمن في الليلة التي قتل صبيحتها ختم القرآن في الركعة فهو ايضا موضوع كاسلافه وقد صرح الذهبي بوضعه ونقل عنه ذلك ابن حجر في صواعقه
ثم قال ولعل ما اخبار من قتله فمنتج انتهى واما ما عبادته في تلك الليلة لو صح فقد كانت كايمان فرعون عند الغرق ولنعم ما قال [illegible] ابي بكر

علی اشرف

من اشرافه الى منزله ودفع عثمان المصحف الذي كان عنده ودفع محمد الى العمل بما فيه حيث قال له الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين وعهد ابنه

اللهم استعملنا الناصبي حيث يفهمون بين تكفيرهما القصاص كالا يخفى ثم ما افتريته من ختم عثمان في تلك الليلة القرآن في ركعتين بخلاف ما روى عنه في ترجمته

الاحبار وغيره من انه كان في سوء الحفظ والعي الى غاية بعجز عن قراءة خطبتيها ما الاول يوم صعد على منبر الخلافة فحبس فقال بسم الله الرحمن الرحيم

ايها الناس سيجعل الله بعد عسر يسرا وبعد عي نطقا وانكم الى امام فعال احوج منكم الى امام قوال اقول قولي واستغفر الله لي ولكم وفي رواية انه

لما قال بسم الله ثم قال الحمد لله واستد عليه طريق التكلم وفي رواية قال العشرة ثم الخطبة على وجهها فلما قال الكوفيون هو مثل ثم لا ادري انه من ابن وصل

الى الناصب واخوانه من ارباب التواريخ ان عثمان ختم القرآن في تلك الليلة وانه وقع قطرة من دمه على تلك الآية ومن الذي اخبرهم بوقوع ذلك في

تلك الحال الذي هو بين اصحابه من عنده ولم لا يجوز على تقدير ذوبهم بعد قتله ووقوع قطرة الدم على تلك الآية ان يكون تلك القطرة من دم غيره ومنعها

مروان على تلك الآية من مصحفه ليهدد قتله بن كرامة انه لابد لنفوذ هذا واثبات ذلك من بينة قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه اقدم على ابي ذر

مع تقدمه في الاسلام حتى ضربه ونفاه الى الربذة اجاب قاضي القضاة باحتمال انه اختار لنفسه بل اعترض السيد المرتضى بان المتواتر من الاخبار

خلاف ذلك لان المشهور انه نفاه اولا الى الشام فلما شكى معاوية منه استقدمه الى المدينة ثم نفاه منها الى الربذة وروى ان عثمان قال يوما ايجوز

للامام ان ياخذ من المال فاذا ايسر قضى فقال كعب الاحبار لا باس بذلك فقال له ابو ذر يا ابن اليهوديين اتعلمنا ديننا فقال عثمان قد كثر اذاك لي وتولعك

باصحابي الحق بالشام فخرج اليها فكان ابو ذر ينكر على معاوية اشياء يفعلها فبعث اليه معاوية بثلثمائة دينار فقال ان كانت من عطائي الذي حرمتمونيه عامي هذا قبلتها وان كانت صلة فلا حاجة لي فيها فردها عليه وكان ابو ذر يقول والله لقد

حدثت اعمال ما اعرفها والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه والله اني لارى حقا يطفى وباطلا يحيى وصادقا مكذبا واثرة بغير تقى وصالحا مستأثرا عليه

فقال حبيب بن مسلمة الفهري لمعاوية ان ابا ذر لمفسد عليكم الشام فتدارك اهله ان كان لك فيه حاجة فكتب معاوية الى عثمان فيه فكتب عثمان الى معاوية اما

بعد فاحمل جندبا الى على اغلظ مركب واوعره فوجهه مع من سار به ليلا ونهارا وحمله على بعير ليس عليه الا قتب حتى قدم المدينة وقد سقط لحم فخذيه

من الجهد فبعث اليه عثمان الحق باي ارض شئت فقال ابو ذر بمكة فقال لا قال ببيت المقدس قال لا قال باحد المصرين قال لا ولكني مسيرك الى

الربذة فلم يزل بها حتى مات وذكر الواقدي ان ابا ذر لما دخل على عثمان قال له لا انعم الله بك عينا يا جنيدب فقال ابو ذر انا جندب وسماني رسول الله

عبد الله فاخترت اسم رسول الله الذي سماني به على اسمي فقال عثمان انت الذي تزعم انا نقول ان يد الله مغلولة وان الله فقير ونحن اغنياء فقال

ابو ذر لو كنتم لا تزعمون لانفقتم مال الله في عباده ولكني اشهد اني لقد سمعت رسول الله يقول اذا بلغ بنو ابي العاص ثلثين رجلا جعلوا مال الله

دولا وعباد الله خولا ودين الله دخلا فقال للجماعة هل سمعتم هذا من رسول الله فقال علي والحاضرون سمعنا رسول الله يقول ما اظلت

الخضراء ولا اقلت الغبراء على ذي لهجة اصدق من ابي ذر فنفاه الى الربذة وذكر الواقدي ان ابا الاسود الدؤلي قال كنت احب لقاء ابي ذر لاسأله عن سبب

خروجه فنزلت الربذة فقلت له الا تخبرني خرجت من المدينة طائعا ام اخرجت فقال كنت في ثغر من ثغور المسلمين اغني عنهم فخرجت الى المدينة

فقلت ضيعتي ودار هجرتي فاخرجت منها الى ما ترى ثم قال بينا انا ذات ليلة نائم في المسجد اذ مر بي رسول الله فضربني برجله فقال لا اراك نائما

في المسجد فقلت بابي انت وامي غلبتني عيني فنمت فيه فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت اذن الحق بالشام فانها ارض مقدسة وارض بقية الاسلام

وارض الجهاد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منها فقلت ارجع الى المسجد فقال كيف تصنع اذا اخرجوك منه قلت آخذ سيفي فاضرب به فقال الا ادلك

على خير من ذلك انسق معهم حيث ساقوك وتسمع وتطيع فسمعت واطعت وانا اسمع واطيع والله ليلقين الله عثمان وهو آثم في جنبي حتى كيف يجوز

مع هذه الروايات الاعتذار بما قال القاضي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول خروج ابي ذر على ما ذكره ارباب الصحاح وذكره الطبري وابن الجوزي

وغيره من ارباب صحة الخبر انه ذهب الى الشام وكان مذهب ابي ذر ان قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة محكم غير منسوخ وكنز الذهب والفضة

حرام وان اخرجوا زكوته ومذهب عامة الصحابة والعلماء بعدهم انها منسوخة بالزكوة فكان ابو ذر تفرد بمذهبه واتفق انه حضر عند معوية وكان

كعب الاحبار حاضرا عند معوية وكان ابو ذر ينفر من مذهبه في الآية فقال كعب الاحبار هذه منسوخة بالزكوة فاخذ اللحي بعير وضرب به راس كعب الاحبار

فشجه موضحة فكتب معوية الى عثمان يشكو ابا ذر فكتب عثمان الى ابي ذر يطلبه الى المدينة فجاء ابو ذر الى المدينة وقص عثمان بمجلس العشرة مع الناس

وان الناس اليوم ليبلوكم من رسول الله ومنهم البر والفاجر اليوم فقال ابو ذر ائذن لي ان اخرج من المدينة فلا ان تحول بفلاة من الارض فخرج من المدينة

حاجا او معتمرا فلما افضى نسكه رجع وسكن بالربذة هذا حكاية سكون ابي ذر بالربذة ولا اعتراض فيه على عثمان واتفق اهل الصحاح من التواريخ

على ما ذكرنا فتم اعتذار القاضي لانه جرى على ما ذكره عامة المورخين ومخالفة الواقدي في بعض النقول لا يقدح فيما ذهب اليه العامة انتهى واقول

اولا ان ما ذكره من حكاية خروج ابي ذر ونسبته الى الصحاح والى الطبري وابن الجوزي وغيره من ارباب صحة الخبر ناقض ما ذكره سابقا عند نقل المصنف لطعن

فدك لابي بكر وعمر لاجل دفن في بيت عائشة حيث قال ان الطبري صاحب التاريخ رافضي متعصب يجترئ على ابي بكر وعمر واكثر عدد وابانته ولاخباره ثم احلف بالايمان

المغلظة انه لم ير هذا الكذاب تاريخ الطبري ولم يجئ الى عراق العجم من تصنيفه شيء وما اشتهر بين الناس من المجلد في الفارسية المسمى بتاريخ الطبري وغيره في

التاريخ فان بذلك علينا صرحوا به يبلغ عشرين مجلدا لكنهما اعلم الناصب بعدم تحقق هذه الكتب في اكثر البلاد سيما في العراق وما وراء النهر الذي

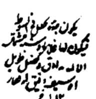
الفضهم هذا المهرج المشهور عليه وعلى اصحابه احال على المحال الدوام بباطنها التفقي عن الاشكال عند من كان حوله من اقاصي الجهال والجهلة الذين



وزعم هيهنا من قصة خروج ابي ذر كان ردّ ردها ووضعها للترويج سراً فان مؤلف كتاب الملل والنحل صرح بان عثمن نفى اباذر الى الربذة وكذا
صرح سيد المحدثين في بعض الاجابة بذلك ونقل ان عثمن حكم باخراج ابي ذر في الراي موضع من الحجاز ابعض البلاد فقال الربذة فامر عثمن بالخروج
اليه انتهى حاصل ما ذكره وهذا الكتاب منه اول ... لنا اول يوم حتى كل بلد فليطالع ثمة وابعد ادل على خلاف ما ذكره الناصب ما ذكره فخر الدين
الرازي في هذا المقام من تفسيره حيث قال في قوله تع والذين يكنزون احتمالات ثلثة يحتمل ان يكون المراد كلاما مبتدءا على ما قال بعضهم المراد بهم كل من كنز
المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الاحبار والرهبان او كان من المسلمين ولا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه الثلثة روي عن
زيد بن وهب قال مررت بالربذة فقلت يا اباذر ما انزلك هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرءت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الاية
نزلت في اهل الكتاب فقلت انها نزلت فينا وفيهم فصار ذلك سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الي عثمان ان اقبل الي فلما قدمت المدينة الى القوم والتحقيق
ان اباذر انما كان يتلو هذه الاية على عثمن يعرض بها على اكتنازه مال بيت المال وتفرقة في مصارفه الغير الشرعية وان يكن بين ابي ذر وكعب الاحبار
ليس شيء مما ذكره القوم وانما الذي جرى بينهما ما روى بطريق اهل البيت ان اباذر وعثمان تنازعا على عهد رسول الله فقال عثمان كل مال من ذهب
او فضة يدار ويعمل به ويتجر به ففيه الزكوة اذا حال عليه الحول فقال ابوذر اما ما اتجر به او دير وعمل به فليس فيه الزكوة اذا كان ركازا او كنزا موضوعا فاذا
حال عليه الحول ففيه الزكوة فاختصما الى رسول الله صلعم فقال القول ما قال ابوذر انتهى وثانيا ان ما ذكره من ان مذهب عامة الفقهاء والعلماء ان كنز
الذهب والفضة ليس بحرام اذا اخرج زكوته مخالف لما ذكره في هذا المقام من تفسير الرازي ايضا حيث نسب القول المخالف لما ذهب اليه ابوذر الى الاكثر لا الى
العامة حيث قال اختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي لم يؤد زكوته وقال عمر بن الخطاب ما ادي زكوته فليس
بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل
اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي اخرج منه ما وجب اخراجه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج
وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في
الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد واحتج الذاهبون الى هذا القول بعموم هذه الاية ولا شك
ان ظاهرها دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح يعد ترك ظاهر هذه الاية لا يصار اليه الا بدليل منفصل واحتج الذاهبون الى القول الاول
على صحة قولهم بقوله صلعم ما ادي زكوته فليس بكنز وهذا الحديث يخصص بعموم هذه الاية انتهى واما ما ذكره من ان مخالفة الواقدي في بعض المنقول لا يقدح فيما
ذهب اليه العامة فظاهر البطلان بل مخالفة نصف الواقدي لعامة اصحابهم وموافقته مع الشيعة يكفي في استظهار الامامية على قدحهم في عثمان كما مر وجهه مرارا
ولان الظاهر ان ما نقله الواقدي من اكابر اهل السنة هو الحق وما نقله العامة قد وضعوها كما هو دابهم لترويج حال امامهم عثمن بعد ما نقل اليهم الطعن الشنيع
عليه بمثل ما نقله الواقدي قال المصنف رفع الله درجته ومنها انه عطل الحد الواجب على عبيد الله بن عمر بن الخطاب حيث قتل الهرمزان مسلما فلم يقده به وكان امير المؤمنين
يطلبه لذلك قال الناصب ان للامام ان يعفو ولم يثبت ان امير المؤمنين عم كان يطلبه لقتله بل الصحيح من قصة اجاب المرتضى بان لابد له ان يعفو عنه ولي الدم
من دم مسلم يقدم ... وكان الواجب ان يؤمنهم عثمان حتى يقدموا ويطلبوا بدمه ثم لو لم يكن له ولي لم يكن لعثمان ان يعفو اما اولا فلانه قتل امام عمر كان
موجب دم وقد اوصى عمر بان يقتل عبيد الله ان لم تقم البينة العادلة على الهرمزان انه كان وصيته بذلك الى اهل الشورى فلما مات عمر طلب المسلمون من عثمن
قتل عبيد الله كما اوصى عمر فدافع وعللهم وحمله الى الكوفة واقطعه بها دارا وارضا فنقم المسلمون منه ذلك واكثروا الكلام فيه واما ثانيا فلانه حق لجميع
المسلمين فلا يكون للامام العفو عنه وامير المؤمنين انما طلبه ليقتله لانه مر عليه يوما فقال له امير المؤمنين اما والله لئن ظفرت بك يوما من الدهر
لاضربن عنقك فلهذا اخرج مع معوية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قصة هرمزان وعبيد الله قبل ان يصيب عمر بايام انه مر على باب دار الهرمزان فراه
جالسا على باب داره وعنده العلوج من الاعاجم ومنهم ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقام الهرمزان لعبيد الله فوقع من حجره المقتول الذي قتل ابو لؤلؤة به
عمر وكان مقتولا ذا راسين فسئل عبيد الله الهرمزان عن ذلك المقتول فقال هو من سلاح الحبشة فلما قتل عمر وجدوا ذلك المقتول في يد ابي لؤلؤة وبه ضرب عمر فلما
رجعوا من دفن عمر جاء عبيد الله الى دار الهرمزان بالسيف فقتله لانه كان يتهمه بالمشاركة في القتل هذا ما كان من امر قتل الهرمزان على ما ذكره ارباب صحاح
التواريخ ونقله الطبري وغيره واتفقوا ان قتل عبيد الله الهرمزان كان بعد دفن عمر بلا خلاف بين ارباب التواريخ فمن جوز اسقاط القصاص فان للامام ان يعفو
فعفى عثمان عن عبيد الله لانه كان ولي الدم واما ما ذكر ان الواجب كان ان يؤمن اولياء دم الهرمزان حتى يطلبوا دمه فان من المعلوم ان الهرمزان لم يكن له ولي
لانه كان ملك الاهواز وكان غريبا بالمدينة كسائر العلوج واما ما ذكر ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله فالجواب ما اجاب القاضي انه لم يثبت ان
امير المؤمنين كان يطلبه للقتل بل للاذية والتعزير والتعنيف وما ذكر المرتضى ان امير المؤمنين كان يطلبه ليقتله بدليل انه قال له لئن ظفرت
بك يوما لاضربن عنقك فهذا كلام يجوز ان يذكره امير المؤمنين للتعنيف والزجر الذي كان يطلبه لاجله لئلا يتوصل مثله لذلك الفعل وامثال هذه
الامور ماجرة من ... طويل والاصل حمله على الصحة كان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق انتهى واقول ما ذكره في تقرير قصة هرمزان
فيه زيادات ولخرافات لم يطلع في شيء من كتب التاريخ اثر ونعم مما ذكره ايضا ان قتل هرمزان انما كان لمجرد التهمة والمشاركة مع ابي لؤلؤة في الجناية
واستصحاب كل منهما المقتول الذي يشبه مقتول الاخر ويدل عليه نص ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة العلة الباعثة لابي لؤلؤة على قتل عمر حيث قال ذكر الواقدي

وحقيقة انه اسلم ابولؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة بالمدينة

حقيقة ذلك ان ... اتهم الهرمزان بقتل [illegible]



نافع

نافع عن الهيثم عن عبد الله بن الزبير عن ابيه قال غدوت مع عمر بن الخطاب الى السوق وهو متكئ على يدي فلقيه ابو لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة فقال الا تكلم
مولاي يضع عني من خراجي قال كم خراجك قال دينار فقال ما ارى ان افعل انك لعامل محسن وما هذا بكثير ثم قال له عمر الا تعمل لي رحى قال بلى فلما ولى قال
ابو لؤلؤة لاعملن لك رحى يتحدث بها ما بين المشرق والمغرب قال فوقع في نفسي قوله فلما كان في النداء لصلاة الصبح خرج عمر الى الناس يؤذنهم للصلوة قال
ابن الزبير وانا في مصلاي وقد اضطجع له عدو الله ابو لؤلؤة فضربه بالسكين ست طعنات احداهن من تحت سرته وهي قتلته الى اخر الرواية ولو سلم عدم صبر
عبيد الله ان لم يتهم الهرمزان [illegible] لاعتراض عليه في القتل مع وجود جماعة من اوليائه كما ذكره المرتضى [illegible] وما انكر الناس في دفع ذلك
الهرمزان [illegible] لانه كان مالك الاهواز وكان من نبلاء المدينة فهو من [illegible] ما لا يخفى اذ لا نقص في كونه ملك الاهواز او كونه من نبلاء المدينة
ان لا يكون له مع عظم شانه ولي بل كونه ملكا للاهواز ان يكون له اهل واولاد واخوان وولي في الاهواز واما ما ذكره في تاويل قول امير المؤمنين لعبيد الله
لاضربن عنقك فالامر فيه اوليكما لا يخفى ولقد اما ذكره من ان العلماء قالوا الاصل ان ما جرى لم يجر الا بحق فالظاهر ان القائل بهذا علماء اهل السنة
من المجبرة والملاحدة والمباحية فانهم لما راوا انفسهم عاجزين عن اصلاح قبائح اسلافهم وقصدوا ان يمهدوا عذرا لانفسهم فيما ارتكبوه من المنهيات
هذا العذر البارد وربما نسبوه الى بعض اكابر الصوفية وهل يقول عارف معترف بحقية التكاليف من الامر والنهي والوعد والوعيد والحلال والحرام ان الزنا واللواط
والسرقة وامثالها الجارية في كل زمان قد جرت بحق وهل هذا الا اخراج عن الدين وهو لا يرضى به الملحد قال المصنف رفع الله درجته ومنها ان الصحابة
تركوه بعد قتله ثلثة ايام لم يدفنوه ولا انكر واحد من الصحابة عليه من اهل الامصار اهل السلوك ولم يعنفوه بل اعانوا عليه ولم يمنعوا من حصره ولا من منع
عنه الماء ولا من قتله مع تمكنهم من ذلك كله وروي عن امير المؤمنين انه قال الله قتله وانا معه اي انا مع الله لحكم بما حكم الله به وبكى الواقدي ان اهل
المدينة منعوا من الصلوة عليه حتى حمل بين المغرب والعشاء ولم يشهد جنازته غير مروان وثلثة من مواليه ولما احسوا بذلك رموه بالحجارة وذكروه بشر الذكر ولم يتمكنوا
من دفنه الا بعد ان انكر امير المؤمنين المنع من دفنه لنهي وقال الناصب خفضه الله لتقول ان قاطبة الصحابة تبرؤوا منه فهذا امر غير ثابت لان اكابر الصحابة كان امير
المؤمنين وقد اتفق جميع ارباب التواريخ ان امير المؤمنين حين حاصره واقعده في الدار ابنيه الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية واولاد جعفر سلكهم في السلاح
ليمنعوه وطلبهم عثمان انشدهم بالله ان يرجعوا وقال لهم ان النبي عهد الي اني ادخل الجنة على بلوى تصيبني وانا اصبر واحتسب فارجعوا كما روي في الصحاح
عن ابي سهلة قال قال لي عثمان يوم الدار ان رسول الله قد عهد الي عهدا وانا صابر عليه فكيف يقول ان الصحابة سلموا الى من اجلب عليه من الامصار ولم
يدفعوه وقد ثبت ان امير المؤمنين اعانه بالاولاد والافلاد كما ذكرنا وهذا مما اتفق عليه الرواة ولا شك ان عثمان كان اماما مظلوما شهيدا وكان هو
على الحق واعداؤه على الباطل كما روي في الصحاح عن مرة بن كعب قال سمعت رسول الله وذكر الفتن فقربها فمر رجل مقنع في ثوب فقال هذا يومئذ على
الحق فقمت اليه فاذا هو عثمان قال فاقبلت عليه بوجهه فقلت هذا قال نعم وروي في الصحاح عن ثمامة بن حزن القشيري قال شهدت الدار حين
اشرف عليهم عثمان فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله قدم المدينة وليس بها ماء يستعذب غير بئر رومة فقال من يشتري بئر
رومة فيجعل دلوه مع دلاء المسلمين بخير منها في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اشرب منها حتى اشرب من ماء البحر قالوا
اللهم نعم فقال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان المسجد ضاق باهله فقال رسول الله من يشتري بقعة فلان فيزيدها في المسجد بخير له منها
في الجنة فاشتريتها من صلب مالي فانتم اليوم تمنعوني ان اصلي فيها ركعتين قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون اني جهزت جيش العسرة
من مالي قالوا اللهم نعم قال انشدكم الله والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان على ثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض
فركضه برجله فقال اسكن ثبير فانما عليك نبي وصديق وشهيدان قالوا اللهم نعم قال الله اكبر شهدوا لي ورب الكعبة اني شهيد ثلثا هذه رواية
الصحاح وقد ثبت من نصوص رسول الله ان عثمان شهيد ثم جواب السؤال الذي يحكي قوله ولم يدفنوه فيحمله كالكفار ولا بعدها من وقع المسلمين ان له
ونقد الصنع على بقية بكل الكفر والجحب هذا انه يتهم على امير المؤمنين انه شارك في قتل عثمان وقد ذكر صاحب كتاب نهج البلاغة في مواضع من كلامه
انه كان يتبرؤ من قتل عثمان غاية التبري وكان اشد الاشياء على امير المؤمنين ان يتهم بذلك وكان يكره الدخول في قتل عثمان حتى انه قال لوددت اعلم انه يذهب بصدق
امية لوددت الى ان احلف بين الركن والمقام خمسين حلفة انه ما شاركت في قتل عثمان ولا رضيت به ولا امرت به وهذا كما من التبرء
في عدم مشاركته في قتل عثمان وهو ينسبه الى المشاركة في امير المؤمنين وشأن الانبياء والمرسلين فخصوص ذلك الرجل بما ادعا واما ما ذكر انهم فعلوا
عليه لاجل الامر ان وبعض الموالي فانه كاذب في هذا الكلام فان كلهم اتفقوا على ان مروان جرح يوم الدار جرحا عظيما حتى خاف انقطاع رقبته
فهرب الى الشام وهو مجروح فكيف حضر في جنازة عثمان ولم يقدر على الصلوة عليه بل الصحابة على عثمان انهم كانوا في ايام الفتنة والجماعة من الامصار استولوا على المدينة وهم ملؤها
وكان الصحابة يخافون منهم ان يحضروا الجنازة فلما جاء امير المؤمنين مع بعض منهم والحقوا الى حائط من حوائط المدينة كما هو المذكور في التواريخ انتهى اقول
البته احد تم ما يظهر من القول والفعل وقد اسلفنا ان الصحابة قبروه بعد ثلثة ايام من قتله فصل الاستبعاد وما اوقفوا ما قد روي هذا صاحب
الاستيعاب اشتهر المنقول الحمد لله انه قال لما قتل عثمان القي على المزبلة ثلثة ايام فلما كان من الليل اتاه اثنا عشر رجلا منهم حويطب بن عبد العزى وحكيم
بن حزام وعبد الله بن الزبير وجدي مالك ابن ابي عامر فحملوه فلما صاروا به الى المقبرة ليدفنوه ناداهم قوم من بني مازن والله لئن دفنتموه ههنا لنخبرن الناس عنه فحملوه
وكان على الباب حجر ... وكان على الباب يقولون تدق [illegible] حتى صاروا الى حش كوكب فدفنوه هناك انتهى وترجمته تحقيق [illegible] الاحتجاج بدلا على ما ذكره المصنف تمامه فانه اعلم

العليل

بالجهاز وذكروه

ما ذكره الناصب من ان الحسن [illegible]
من [illegible] عثمان [illegible]
في مقام [illegible]
عثمان [illegible]
[illegible]
زاد [illegible]

قطب الدين الشيرازي في شرحه على مختصر ابن الحاجب عند الكلام في حجية قول الصحابي من ان بعض الصحابة كعمار بن ياسر وعدي بن حاتم والاشتر النخعي
امتنعوا عن مبايعة عثمان على ما حكي عنه انتهى واقوى دلالة ما ذكره الناصب عند ذلك فلا عن مناقضته لما انكره هيهنا فان الفضل الاخر الذي
ذكره من فضائل عثمان قوله انشدكم الله ثم والاسلام هل تعلمون ان رسول الله كان بثبير مكة ومعه ابو بكر وعمر وانا فتحرك الجبل الى آخره
مع عمر الذي النجم والتلبية من احتجاجه فقطعا الاطلاع عليه الاخواص الصحابة بعد الاجلاء الاوباش من البلدان والامصار بل لا علم هؤلاء
شيء من تلك المناشدات احق بحجيج عثمن بها عليهم فيتعين ان يكون المخاطب بها الصحابة الذين تبرؤا عنه كما ذكره المصنف قدس سره وبهذا يندفع ايضا انكار
بعض المتعصبين القائلين بان احدا من الصحابة لم يرتكب محاصرة عثمن ولا قتله ولا رضي به فانه بمعزل عن التحقيق واما ما ذكره من بعث امير المؤمنين اولاده
الكرام لاعانة عثمن لو صح فانما كان الغرض الاصلي منه دفع عموم الفتنة بقتل الامكان وترحما على من كان في دار عثمان من النساء والاطفال والصبيان
لا انه لم يجوز الفتك عثمان فانه مذا دين شيعة بحيث لو فرض قتل عثمن الى ان نسب اليه المتعصب الناصب من خوارج ما وراء النهر فقتل عثمن واحتوى في زمان
سلطنة الامير الاعظم تيمور كورگان على كتابه مشتمل على انه يجب على جميع الناس ان يبغضوا علي بن ابي طالب ولو بمقدار شعرة لانه افتى بقتل عثمن
وكلفوا الامير المذكور ترجيح ذلك بما لكه فوفق الله تعالى الامير المذكور وتعقبه في ذلك موافقة الشيخ العالم العارف الموحد الزين الدين ابا بكر
التائبادي قدس الله سره فلما ارسلوا اليه تلك المحضر كتب على ظهره مقتضاه بل القصاص في علي المرتضى باخذ دمه ولما ما ذكره الناصب من قول النبي في حق
عثمن بعد ان اعلنت قبضة فلما انوصته من اجماع الصحابة على فضله اكثر من اجماعهم على خلافة ابي بكر وعمر والروايات الذي ذكرها الناصب نقله من صحيح مسلم
الاحتجاج بها لظهور التبعة لاعتماده الاجماع على ان الراوي في الروايات الاولى مرة تركيب بعوكا في الاستيعاب كان يروي في فضائل عثمن وفي كلام ابن
الذي سعد وابانة موضوعة مقصورة في فضائل عثمان والراوي في الثاني ثمامة بن حزن وقد نقل التقي في كتاب الاستيعاب انه يروي عن عائشة وقد
علي وعمر بن الخطاب فلم يكن من الصحابة وكونه ذكر بروايته عن عائشة ومما تضمنه المناشدة الاخيرة من استسقاء النبي عند رفع الخوف والتلبية بدل بكر لابي
بكر وعمر وعثمان وقد نكر الناصب بها هذا انها من جملة المباهلة فيذكر ثم اقول انه انما الراوي لها بيقين تعصبه وغلوه في حب عثمان كيف لم يذكرها
المسلمين الحاضرين تمام في ذلك فيهم فلولا جوازما شك ان النبي لو قال ذلك لكان كقوله من قال لا اله الا الله وجبت له الجنة وقد علم منه ان كل
ذلك انما يحصل بشرائطها ومنها الاتيان وانت قد علمت دفعه الايمان بما اتيت به من الكفر والعدوان ولما ما ذكره من ان المصنف نسب امير المؤمنين بانه
شارك في قتل عثمان فغير صحيح بلا مرية لان الرواية التي رواها المصنف صريحة في ان امير المؤمنين انما نسب الى نفسه ما نسب الى الله تعالى من المشاركة الحكمية
المعنوية في قتل عثمن دون المباشرة الظاهرية وقد نص على ذلك بقوله الله قتله وانا معه او مع ومن شرح المصنف بقوله اي انا مع الله لحكم بما حكم الله
بقتله الى انه ما ينسب الى امير المؤمنين من مشاركته في مباشرة قتل عثمان كما توهم الناصب وما ذكره الناصب كلام نهج البلاغة وانه كان يتبرأ من قتل عثمان انما الغرض
على تبريه عن مباشرة قتله والتجهيز له وهذا لا ينافي ما ذكره المصنف من قول امير المؤمنين الله قتله وانا معه كما لا يخفى ولما ما ذكره من ان المصنف كاذب في قوله
انه لم يصل احد على عثمان الا مروان وبعض الموالي فيدفعه انه كان في كتب هذا القول الى المصنف لو فيقال انه لم يصل عليه احد الا مروان او بل لم يشهد جنازته
مروان ايضا وهو اهم من عدم الصلاة عليه على ان الصلاة عليه خصوصا انه انما وقع نحو ذلك لا حضر اي حضور جنازته الحركة التهاجي ليتعذر نقل من مروان انه خالف النص
فيه في الاستيعاب سوى انه ضرب يوم الدار على قفاه حتى قطع عصبه ولا يعلم من ذلك الضرب بهم له بالسيف بلا يعلم منه حضور جنازته فضلا عن حضور انطاع رقبته كما زعم
ونظره لكن بهذا الزعم ايضا وما ذكره من ان مروان حاد الشام ان وقعة الجمل وقعت بعد ايام قليلة من قتل عثمان وبيعة علي وهو كان مع طلحة والزبير في تلك
الواقعة كما ذكره في الاستيعاب حيث قال انه توجه طلحة ولم يرمي بسهم ان الذي رماه مروان بن الحكم فقتله وقال لابان بن عثمان قد كفيتك بعض قتلة ابيك اليوم وقيل لما جاء على كان
من اصحاب عثمن بائسه عليه يحث في المقاتلة الناقة وقد رمى انسان طلحة بسهم فوقع في ركبته فمات فروي في هذا الكتاب من طرق لا تحصى كما هاهنا وما اللاخبار بان
انه لما طلحة بسهم ثم التفت الى ابان بن عثمان فقال قد كفيتك بعض قتلة ابيك واما ما ذكره عن الشيخ في عدم صلاة علي على عثمان من خوفهم عن جماعة الصحابة
الذين استولوا على المدينة الى ان الجأ امير المؤمنين الى الخائط من حوائط المدينة ففيه ما في ادعاء الناصب فانه من تعجب كان غالب كل غالب ولا نعمة الخلافة
له فكيف يعرض ان البسيط عليهم ولم يمكنه من الاذي لو كان علي كما ذكره يمكنه من جميع الصحابة من المهاجرين والانصار من خذلان الامام في يوم الدار وابقيه
بما الى ان امير المؤمنين بعث لما اسمهم واذكره الناصب بما امر الحسنين واولاده الكرام لنصرة عثمان ثم قال المصنف ومنع المتعة في الحج ومنها انه كان يشتمه بالنبي
ثم جار على الخلافة لها في صحيح مسلم ان امرأة دخلت على زوجها فولدت لستة اشهر فذكر ذلك لعثمان بن عفان فامر برجمها فدخل عليه علي فقال ان الله عز وجل
يقول وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقال ايضا وفصاله في عامين قال فوالله ما عند عثمان الا ان بعث اليها فرجمت استحى ان يقول هذا القول حسبه عن قبل الرجم
عمدا من غير دين فقد قال الله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما وقال الله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون وفي الجمع بين الصحيحين
ان شقيق بن سلمة اختلفا وفي نهي عمر عن المتعة وفعلها امير المؤمنين ولما سمع النهي فقال عثمان انهى الناس عن فعله فقال امير المؤمنين ما كنت لادع سنة
رسول الله بقول احد وفي الجمع بين الصحيحين ان النبي صلى صلاة المسافر بمنى وغيره ركعتين وكذا ابو بكر وعمر وعثمان في صدر خلافته ثم اتمها اربعا وفيه عن
عمران بن حصين قال صليت مع رسول الله بمنى ركعتين وابو بكر وعمر وعثمان صدرا من خلافته ثم ان عثمان صلى بعد اربعا وفي الجمع بين الصحيحين عن

لان المتعة

موافقة لطيفة باثبات شئ تعسرهم د... من فقهاء غالب ... شعرداء ... [illegible]

طران

لو ان النبي صلى في السفر تماماً كعثمان فكيف خرج من عثمان تغيير الشرع وتبديله وفي تعبير التعليلي في قوله ثم ان قصر الصلوة [illegible] في المصحف [illegible] ولسنة العرب

ما السنة ثم [illegible] له الا تغيير فقال [illegible] هلا يحلل حراماً ولا يحرم حلالاً ولا في صحيح مسلم ان رجلاً مدح عثمان فجثى المقداد على ركبتيه وكان رجلاً ضخماً فجعل يحثو

على وجهه الحصى فان المقداد كان عظيم الشأن كبير المنزلة حسن الرأي [illegible] رسول الله انه [illegible] وهذا يدل على [illegible] عثمان عنده وانه لا يحسن المدح

ان الصحابة قد كان يمدح بعضهم بعضاً من غير نكير انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكر ان عثمان كان [illegible] بالشريعة فهذا كذب لا دليل عليه والعلماء ذكروا

انه من جملة [illegible] ولم يجمع ما ذكر امير المؤمنين فهذا لا يدل على [illegible] الشريعة [illegible] كان له فيها اجتهاد [illegible] فهو عمل بعلمه واجتهاده واختلاف

المجتهد لم يكن من باب الاستهزاء باصل الشريعة واما ما ذكر من [illegible] الحج فهذا محل الاختلاف وكل عمل باجتهاده ولا اعتراض للمجتهد على المجتهد واما انه صلى في

[illegible] فقد اعترضوا عليه حين اجتمع عليه اهل الامصار فاجاب ان رسول الله وابو بكر وعمر كانوا اذا حجوا لم يكن لهم بمكة بيوت ومنازل [illegible] يكونوا

عازمين على السكون ولي كان لي منازل وبيوت في مكة فنويت الاقامة في تلك الايام فاتممت الصلوة [illegible] بمكة كان منزلي ووطني واما ما [illegible] لفظ القرآن

لانه كان يجب عليه متابعة صورة الخط وهكذا كان مكتوباً في المصاحف في زمن ابي بكر [illegible] لم يجوز تركه لانه لغة بعض العرب واما عمل المقداد وحثو الحصى على وجه

مادح عثمان فلان رسول الله قال احثوا على وجه المداحين التراب فعمل المقداد بالحديث [illegible] على وجه [illegible] كان شيئاً موافقاً

للسنة انتهى **واقول** من العجائب [illegible] اطعنوا على عمر كان [illegible] الشرع ويرجع عن حكمه بعد [illegible] امير المؤمنين [illegible] الخطاب [illegible]

[illegible] الائمة المجتهدين قد يعرض لهم الخطاء في الاحكام [illegible] ارباب الفتوى يرجعون الى الحكم الحق [illegible] ولا يحكم [illegible]

ارباب الفتوى ثم يرجع عن ذلك [illegible]

[illegible] مواضع التهم [illegible] واما ما ذكره من ان [illegible] منع الحج باجتهاده [illegible]

تسليم كونه من الاجتهاد [illegible] الى الاجتهاد [illegible] مخالفة

ومظنة [illegible] الشرع [illegible] واما ما ذكره من اتمام الصلوة في مكة [illegible] ذكره [illegible]

ان عثمان كان يصلي في [illegible] ركعتين [illegible] مكة [illegible] القصر [illegible]

[illegible] الناصب [illegible] لابي بكر وعمر [illegible]

الاموال [illegible] يكون له [illegible] مكة [illegible] الكلام [illegible] الناصب [illegible] هذا الكذب [illegible] يكونوا عازمين على السكون

في مكة [illegible] الاحباب [illegible] عمر [illegible] مكة [illegible] اربعين يوماً [illegible] المنفصل ان عمر مع سكونه طول

هذه الايام لم يكن [illegible] الا ان [illegible] ذلك [illegible] واما ما ذكره في اصلاح [illegible] اللحن

القرآن [illegible] ان [illegible] على عثمان بانه اطلق على القرآن اشتماله على اللحن [illegible] وهذا الناصب [illegible]

هذا الذي هو محط الطعن [illegible] واصلاحه [illegible] هذا [illegible]

[illegible] ما [illegible] لم يرفع احد رجليه [illegible]

[illegible] رجليه لانه لو رفع الرجل الاخرى لسقط على الارض [illegible]

من القرآن لا يقبل الاصلاح وانه لا حاجة الى اصلاحه [illegible] وهذا الناصب [illegible] ان [illegible] عثمان [illegible] لا يدفع

[illegible] عنه [illegible] لغة بعض العرب فان كونه لغة بعض العرب [illegible] لا يدفع الطعن عنه [illegible] الطعن

[illegible] لو كان عثمان عالماً [illegible] اللغة بعض العرب [illegible] عند القوم ان لا يستحيي من الله [illegible] على بعض [illegible]

[illegible] بعض الفاظ القرآن [illegible] على لغة قريش وبعضها على لغة غيرهم [illegible] واما ما ذكره في توجيه حثو المقداد [illegible] على مادح عثمان [illegible]

[illegible] الخلفاء كان [illegible] عند استماع مدح عثمان [illegible]

[illegible] حثو التراب [illegible] لرجم بالحجر [illegible] مادح عثمان [illegible] احكام

القرآن [illegible] الكتاب والسنة [illegible] وخليفة رسول الله [illegible]

[illegible] الشيعة

[illegible] الى [illegible] من [illegible] القدس [illegible]

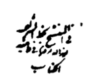
قال [illegible] رفع الله [illegible] رسول الله [illegible] الحميدي [illegible] ان ينكحوا ازواجه من بعده ابداً قال [illegible] ابو سلمة وعبد الله بن حذافة

وتزوج النبي [illegible] ام سلمة وحفصة قال طلحة وعثمان اينكح محمد نساءنا [illegible] ولا ننكح نساءه اذا مات والله [illegible] بالسهام وكان طلحة

[illegible] فانزل الله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابداً ان ذلكم كان عند الله عظيماً وانزل ان تبدوا شيئاً او تخفوه

وانزل ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله [illegible] انهم كانوا [illegible] ازواج النبي [illegible]

[illegible] عادة العرب ان يتكلموا في النساء في التزوج بعد [illegible] النبي [illegible] هذا الكلام [illegible] كلام العرب [illegible]



بعدم تحقق ... وأما نزول قوله تعالى الذين يؤذون الله ورسوله فهو في شأن المنافقين بلا كلام وهو يفتري أنها نزلت فيهما انتهى **وأقول** إن قول طلحة وعثمان
ان محمداً ينكح نساءنا إذا متنا ولا ننكح نساءه إذا مات ثم الحلف بأنا نفعل ذلك بعد موته صريح في أنهما كانا كارهين لنكاح النبي نساءهم عند موتهم وكانا
يريدان الانتقام عنه بأن ينكح نساءه بعد موته وهذا صريح في قصد الأذى وليعلم أن هذا بما اخترعه الناصب لدفع الطعن عنهما من أنهما تكلما على عادة العرب كأن
مع أن النبي قد أبطل بدينه جميع العادات كما صرحوا به وأما نزول الآية المذكورة في ذلك فهو شيء رواه السدي وغيره من مفسري أهل السنة وصححه الجمهور منهم
الذي عليهما وانطبق على المثل السائر بدا لنا وكنا ... للافتراء في الرواية المذكورة إلى ... مؤاخذ له من غير عذر وهو ظلم صريح وجهل فضيح **قال** المصنف
رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي من الجمهور في تفسير قوله تعالى ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا الآيات قال السدي نزلت في عثمان بن عفان لما فتح رسول
الله بني النضير فغنم أموالهم فقال عثمان لعلي ائت رسول الله فسله أرض كذا وكذا فإن أعطاكها فأنا شريكك فيها وآتيه أنا فأسأله إياها فإن أعطانيها
فأنت شريكي فيها فسأله عثمان أولاً فأعطاه إياها فقال له علي أشركني فأبى عثمان فقال بيني وبينك رسول الله فأبى أن يخاصمه إلى النبي فقيل له لم لا تنطلق معه
إلى النبي فقال هو ابن عمه فأخاف أن يقضي له فنزل قوله تعالى وإذا دعوا إلى الله ورسوله إلى قوله بل أولئك هم الظالمون فلما بلغ النبي ما أنزل الله فيه أقر
لعلي ع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول هذه الكلمات والمفتريات من تفاسير الشيعة وأما المفسرون من أهل السنة ذكروا أنها نزلت في شأن المنافقين

بالحق

لما لم يرضوا بحكم رسول الله ص وقالوا للزبير عند المخاصمة والترافع إلى النبي وحكم النبي للزبير لما كان ابن عمته فنزل الله هذه الآيات وآثار الكذب
والافتراء على هذه الكلمات لائح لمن له أدنى تدبر في معرفة الحديث والأخبار انتهى **وأقول** لا مخلص للناصب الشقي ههنا إلا بنفي كون السدي من مفسري
أهل السنة ولا يمكنه ذلك سيما وقد ذكره مثل الحميدي ... كما مر أو نفي كون ذلك مذكوراً في تفسيره وما عدا ذلك من القول بأن المفسرين من أهل
السنة قالوا كذا لا يجديه نفعاً إذ يكفي للخصم قول واحد من مفسري أهل السنة بل ... إذا كان ذلك المفسر من قدمائهم والحال أن قوله مأخوذ
عنه كما هو المبحوث فيه ثم إن آثار الوضع منه ظاهر جداً فيما اخترعه على سبيل البدل ههنا ولا يبعد ... على سبيل الاستعجال خلاصاً عن الطعن بأي
وجه كان فإنه لم يذكر لها تتمة واضطرب إذ أن مخاصمة الزبير في أي شيء كان **قال** المصنف رفع الله درجته ومنها ما رواه السدي في تفسير قوله تعالى يا أيها
الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض الآية قال السدي لما أصاب النبي بأحد قال عثمان لألحقن بالشام فإن لي به صديقاً من اليهود
فلآخذن منه أماناً فإني أخاف أن يدال علينا اليهود وقال طلحة بن عبيد الله لأخرجن إلى الشام فإن لي بها صديقاً من النصارى فلآخذن منه أماناً فإني
أخاف أن يدال علينا النصارى قال السدي فأراد أحدهما أن يتهود والآخر أن يتنصر قال فأقبل طلحة إلى النبي وعنده علي ع فاستأذنه طلحة في المسير إلى
الشام وقال إن لي بها مالاً آخذه ثم أنصرف فقال له النبي عن مثلها من حال تخذلنا وتخرج وتدعنا فأكثر على النبي من الاستئذان فغضب علي ع
وقال يا رسول الله ائذن لابن الحضرمية فوالله لا عز من نصره ولا ذل من خذله فكف طلحة عن الاستئذان عند ذلك فأنزل الله تعالى فيهم ويقول الذين
آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم يعني أولئك يقولون إنه يحلف لكم أنه مؤمن منكم فقد حبط عمله بما دخل فيه من أمر
الإسلام حتى نافق فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول اتفق جميع أهل التفسير أن الآية نزلت في عبادة بن الصامت وعبد الله بن أبي سلول حين قال عبادة
وكان عبادة مؤمناً خالصاً وكان عبد الله منافقاً إني تركت كل مودة وموالاة كانت لي مع اليهود ونبذت كل عهد كان معهم وقال عبد الله لا أترك مودة اليهود
وموالاتهم وعهدهم فإني أخشى الدوائر وينفعني موالاتهم فنزل الله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى بعضهم أولياء بعض الآية فأخذ الروافض
هذا وجعلوه في حق كبار الصحابة وقد أنزل الله تعالى في شأن المنافقين كالخوارج الذين جعلوا الآيات التي نزلت في شأن اليهود والنصارى حجة على الخروج على الإمام
وأولوه في أهل القبلة وكل ذلك خطأ وأما ما ذكره في شأن نزول الآية أنها نزلت في عثمان وطلحة فكذب ظاهر فإن الظاهر أن طلحة في غزوة أحد أبلى بلاء
حسناً حتى أن يده شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله ص حين تفرق الأصحاب عنه ... وجه رسول الله من السيف بيده وقطعت يده ومن المقررات أنه أبلى بلاء لم
يبتل به أحد من المسلمين ثم إنه يذكر أن طلحة كان يريد الفرار إلى الشام ليتنصر وله من كذب مفتر وأما عثمان فإنه كان مزوجاً بابنة رسول الله ص كان تزوج ببنت رسول
الله بعد سوابق الإسلام ويريد التهود من دولة اليهود على الحجاز وأي ملك كان لليهود في الشام حتى يستولي على الحجاز ثم إنهم لم يرجع إلى ... وأبي سفيان منه وهو ابن عمه
وكان كل المخافة التي يدعيانها من أهل مكة وكان أبو سفيان رئيس قريش وسيد الوادي والغرض أن هذا الرجل الجاهل الأخباري وأمثاله من السدي وغيره من نقلة
لا يبالون الوضع ولا يخافون الافتضاح عند العلماء والحمد لله الذي فضح ابن المطهر في مطاعنه بما أوتينا من رد ما ذكر من المطاعن بالدلائل العقلية والبراهين
النقلية بحيث لا يرتاب أحد ممن ينظر في هذا الكتاب أنه على الباطل اللجوج وإنا على الحق الأبلج وصار مطاعنه مطاعن له ونعم ما قلت شعراً أجبنا عن مطاعن ... قضى
على الأخلاق والأصحاب الطاهرين فلا تعذل الذي ... فصار مطاعنه مطاعن والحمد لله على هذا الوضوح انتهى **وأقول** دعوى اتفاق المفسرين على ذلك بعد
ظهور مخالفة السدي من أهل السنة لا يروج على من له أدنى شعور وأما ما ذكره من فضيلة ... الأحد فمعارض بمثله ولهذا لا يجوزون بكون الفضيلة ... منعكسة
له من ... وأما ما ذكره في وجه استبعاد نزول الآية في شأن عثمان وطلحة في غزوة أحد أبلى بلاء حسناً إلخ فلا يصلح وجهاً لذلك لأن ابتلاءه كان

في أن طلحة

بمحض وقوعه في البلاء والألم والمغلوبية من الخصم لا ما هو الظاهر من لفظ العبارة وهو المبارزة والمجاهدة والإشراف على النصر فبلاؤهم بهذا المعنى
الذي أوجب جودهم مؤيد لإرادتهم الفرار إلى الشام وتنصرهما وتهودهما كما دل عليه الرواية لا مناف له كما زعمه هذا الشقي الجاهل الذي لا يفرق
بين ما ينفعه ويضره وما ذكره من أن يد طلحة شلت لما جعلها فداء لوجه رسول الله ص حين تفرق الأصحاب فهذا ... الأولى أن يد طلحة شلت

والثاني

والثاني انه جعلها هذا الوجه رسول الله ص والثالث الشهادة بانه توقف حين تفرق الاصحاب فانه انما شلت اصبعه وانما جعل يده هذا الوجه نفسه حين سلوا السيف
على راسه ويدل على ذلك اختلاف كلمات القوم حيث قال ابن عبد البر في الاستيعاب انه وقى عن النبي ص النبل بيده حتى شلت اصبعه انتهى ولما راى الشوشتري ان نصب
وقاية السهم بالبدن غير مستلزم لشلل الاصبع لم ير حقيقين بل ذكر انه وقاية السهم بوقاية السيف وشلل الاصبع بشلل اليد ويدل على ان طلحة لم يكن ممن ثبت في الحرب
قول علي ع فيه لا غزيه من نصره ولا اذل من خذله وهو دليل على كذب الثالث وان طلحة كان من اهل الهرب والفرار دون السكون والقرار واما ما نقل
من ان عثمان كان مزوجا بابنة رسول الله ص الخ فكم من احد من كان مزوجه بابنة رسول الله ص وانما كان مزوجا بربيبته فلا يتفرع على تلك المطاعن عن
صفو زيتها على ان ذلك انما يصعب عليه اذا كان من اهل الدين والغرض انه اراد الخروج عن الدين فافهم واما ما ذكره بقوله واي ملك كان يهود باع الشام حتى يتوجه
على الحجا فمردود بانه وان لم يحضرني الان خصوصيته ذلك الملك لكن ما ذكره الناصب رواية عن عبد الله بن البيلسوني حتى انه قال في وجه عد نزيه عن التهوري
لخشى الدوار ونبعين موالاتهم له يدل على انه كان في تلك الناحية من اليهود من يلجا اليه عند الخوف وايضا يدل تعليل ما ذكره الناصب سابقا في فضل تخلف
الثلثة عن جيش اسامة من قوله كان رسول الله يبعث جيش اسامة طلبا القصاص بعد ان بلغ خبر قوة الاسلام لملوك الشام فلا يفصل عن المدينة الا وما
ذكره من انه لما اراد النبي ص التوجه الى محاربة ملوك الشام ضعف عمر عن ذلك الخ واما عدم رجوع عثمان الى ابي سفيان فيجوز ان يكون وجه ياسه من نفاذه الى الطلب منه
مدة بالاسلام ودخوله في سلك عسكر النبي ص وايضا مصاهرته الظاهرية للنبي ص كان موجبا لاخذ انتقام النبي ص واقل المرتبة ان يجعله في معرض الاتهام وايضا كان
امر الغالبية والمغلوبية كان مشتبها بين النبي ص وكفار مكة ولم يكن يظهر اثار الغلبة من احد الطرفين فخاف انه ان رجع الى ابي سفيان مع تمكنه ربما غلب النبي ص
بعد ذلك عليهم فلا يبقى له وجه عند النبي ص ويضيع جاهه وسلطنته وان وقف عند النبي ص ربما غلبوا عليه وتيسر الفرار اليهم واما ما نقله من
كلام الناصب ان السدي من اهل الحلة فمردود بما مر من رواية مثل الحميدي عنه في كتابه وقد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيره وهذا كله دليل
على انه من اهل السنة وممن يعتبر روايته عندهم في تفسير وغيره ويتضح ذلك بما ذكره السمعاني في كتاب الانساب حيث قال السدي هو هذه النسبة اشتهر
عبد الرحمن بن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة من بني عبد مناف حجازي الاصل سكن الكوفة يروي عن انس بن مالك
وعبد خير وابي صالح وقد راى ابن عمر وهو السدي الكبير ثقة مامون روى عنه الثوري وشعبة وزائدة وسماك بن حرب واسمعيل بن ابي خالد وسليمان
التيمي مات السنة ٢٧ في امارة ابن هبيرة وكان اسمعيل بن ابي خالد يقول السدي اعلم بالقران من الشعبي وقال ابو بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ في
عبد الرحمن السدي يكنى ابا محمد صاحب التفسير وانما سمي السدي لانه نزل بالسدة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان توفي سنة ٢٧ في ولاية بني مروان روى
عن انس بن مالك وادرك جماعة من اصحاب النبي ص منهم سعد بن ابي وقاص وابو سعيد الخدري وابن عمر وابو هريرة وابن عباس حدث عنه الثوري وشعبة وابو عوانة
والحسن بن صالح قال ابن ابي حاتم اسمعيل بن عبد الرحمن السدي الاعور مولى زينب بنت قيس بن مخرمة اصله حجازي يعد في الكوفيين قال يحيى بن سعيد
سمعت احدا يذكر السدي الا بخير وما تركه احد انتهى كلامه واما ما ذكره من ان السدي لعمري سائر شيعة الحلة لا يعلمون الوضع فهو صادق في ذلك والنسبة لهم
واهل الحلة فان العلم بطريق وضع الحديث والافتراء على الله ورسوله انما هو عمل النواصب عند اضطرارهم تمذهبهم الباطل بذلك واما السدي فهو وان كان
من اهل السنة ونحن لا نحكم عليه بكونه ثقة او وضاعا لكن الحميدي والسمعاني وابن حجر قد حكموا بكونه من اهل السنة وصرحوا بكونه ثقة مامونا والحمد لله الذي فضح
الناصب الشقي المهذار فيما اجاب به عن مطاعن ائمته الذي يعني الى النار وزاد عليهم الطعن واللوم والعار وفقنا لدفع اجوبته بما يرتضيه اولو الابصار والاعتبار
ولنعم ما قلت في جواب ما ذكره من الاشعار شعر دفعنا ما اجاب به شقي فقد حوى كل الملاعن فلعنه ذووه بان ما قال جواب لذي تلك المطاعن فقد
صدق اللعين اذا بما قال صيرنا مطاعنه ملاعن **قال المصنف** رفع الله درجته **المطلب الرابع** في مطاعن معوية وهي اكثر من ان تحصى وقد ذكر الجمهور منها اشياء
كثيرة منها ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قال رسول الله ص ويح عمار تقتله الفئة الباغية يدعوهم الى الجنة ويدعونه الى النار فقتله معوية ولما
سمع معوية لعنه الله ذلك قال قتله من جاء به فقال ابن عباس فقد قتل رسول الله ص حمزة لانه جاء به الى الكفار انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اتفق
اهل السنة والجماعة في معوية انه رجل من اصحاب رسول الله ص وصحبته ثابتة لا ينكره الموافق والمخالف وكان كاتب وحي رسول الله ص وبعد ان توفي
رسول الله خرج الى الشام مجاهدا مع اخيه يزيد بن ابي سفيان ولما توفي يزيد في امارة الشام زمن امارة عمر بن الخطاب ولاه عمر امارة الشام فكان امير
مدة خلافة عمر بن الخطاب ثم ولاه عثمان الشام واضاف اليه ما فتحه من بلاد الروم وكان على ولاية مدة خلافة عثمان بن عفان ثم لما تولى الخلافة
امير المؤمنين علي ع عزله من امارة الشام وجعل الامارة لعبد الله بن عباس فقال عبد الله يا امير المؤمنين ان معوية قد استولى على الشام وله سنين كثيرة
يحكم في الشام وهو رجل من اهل الدنيا فقرره على امره حتى ياخذ منه البيعة ثم اذا جاء الموسم للحج استوقفه في المدينة وابعث من يريد الى الشام فلم يسمع
امير المؤمنين كلام عبد الله بن عباس وعزله في يومه بعد ان قتل عثمان ونهب داره ونائلة بنت الفرافصة زوجة عثمان الى الشام وقد قطعت انامل نائلة
حين هجموا لقتل عثمان فوقعت نائلة نفسها على عثمان فقطعوا انامله بالسيف فاخذ مروان وقيل نائلة قميص عثمان ذا انامله ونصبا بهما الى معوية فعلق
معوية القميص والانامل على منبر دمشق واجتمع بنو امية كلهم في الشام وهموا بطلب ثار عثمان وعلم بها هو الى الحق وقع ما وقع من الفتن والحوادث
المشهورة ومذهب اهل السنة والجماعة ان الامام الحق بعد عثمان كان علي بن ابي طالب ع ولا نزاع لاحد من اهل السنة في هذا وان كل من خرج على علي
كانوا بغاة على الباطل ولكن لما كانوا من اصحاب رسول الله ص ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ويكف عن ذكرهم وذكر ما جرى بين الصحابة لانه يورث الشحناء

سنة السدي وان اسمه اسمعيل بن عبد الرحمن بن ابي ذويب وقيل ابن ابي كريمة وكان ابوه من كبار اهل اصبهان

الى نصرتهم

ويبغض البغض ولا فائدة في ذكره واما ما ذكره من مطاعن معوية فلا اهتمام لنا اصلا بالذب عنه فانه لم يكن من الخلفاء الراشدين حتى يكون الذب عنه
موجبا لاقامة سنة الخلفاء ونصب الطعن عن جريمهم ليقتدوا بهم الناس ولا يشكوا في كونهم الائمة لان معظم الاسلام منوط بآرائهم فانهم كانوا خلفاء
النبوة وورثة العلم والولاية واما معوية فانه كان من ملوك الاسلام والملوك في اعمالهم لا يخلون عن المطاعن فذكر كبار السلف عنه اولى لان ذكر
مطاعنه لا يتعلق به فائدة ما اصلا فان ذكر مطاعن الخلفاء ينفع الرفضة واقل المنافع انه يصير سببا للمباحثة والمعارضة التي هي انفع المنافع عند
الجدليين من الرفضة وهذه المنفعة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لم يحام احد من اهل السنة عنه فذكر مطاعنه محض الغيبة لضلالة وقد قال
رسول الله صلعم لا تذكروا موتاكم الا بالخير لكن لما ذكر هذا الرجل مطاعنه ونحن لا نريد ان نترك شيئا مما ذكره نذكر مطاعنه ونتكلم في كل فصل
بما يليق في ذلك الفصل من الكلام فنقول ما ذكر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال في عمار تقتله الفئة الباغية فهذا حديث صحيح
ولا شك انه قتل في حرب صفين ولا شك ان اصحاب معوية قتلوه وهم الفئة الباغية ولا نزاع في هذا انتهى **واقول** اولا ان ما ذكره
من ان معوية كان كاتب الوحي غير مسلم وانما كان كاتب الصدقات كما حققه حافظ ابرو من الشافعية في تاريخه المشهور ولنعم ما قال الشيخ العارف
سنائي الغزنوي قدس الله سره **نظم** ليك هندو كرچه خال منست دوستي هم بكار نيست ور نوشتا وحي بهر رسول بخشش زن
انجار نيست در مقامي كه شير بزدانند از خط خال لعبتاني نيست وثانيا انه اجمل واخلف في شرح حال معوية وحكومته وما هو منشأ له

مولاتي اباسفيان

لانه لو فصل الكلام عنه كما هو حقه لظهر منه الطعن على الخلفاء الثلثة وذلك لان الباعث لابي بكر في تولية يزيد بن ابي سفيان كان عند خلافة ابي
بكر منكر الخلافة وفي صدد الفتنة عليه حتى قال لعلي عليه السلام ارضيتم يا بني هاشم ان يلي عليكم تيمي بذلك والله لاملان
لاملان الوادي خيلا ورجالا فخاف ابوبكر وصاحبه عمر فسمياه وتفويض ولاية الشام الى ابنه يزيد حتى سكت وكذا امضى عمر ذلك له و

المفاسد

لاجله معوية حفظا لرياسة الفاسدة فجميع المترتبة على حكومة معوية من البغي والعدوان انما هو من بركة البرامكة وثالثا ان ما ذكره من عزل
امير المؤمنين ع معوية عند خلافته وما نقله من نصيحة ابن عباس له في كفه عن عزل معوية وعدم استماع الامير له ذلك منه اخلال وايهام
حيث نسب النصيحة الصادرة عن مغيرة بن شعبة الى ابن عباس ولم يذكر ما اجاب به امير المؤمنين عليه السلام في ابطال تلك النصيحة ليوقع في اوهام
العوام ان عدم قبوله ع لتلك النصيحة كان من غير وجه وحجة بل محض العناد والاستبداد برايه ولئلا يظهر من ذكره الطعن على الخلفاء الثلثة
باخلالهم في تفويض الولاية الى ذلك الفاسق وقد تضمن كثيرا مما ذكرناه ما رواه صاحب الاستيعاب في ترجمة مغيرة بن شعبة حيث قال
لما قتل عثمان وبايع الناس عليا كرم الله وجهه دخل عليه المغيرة بن شعبة فقال يا امير المؤمنين ان لك عندي نصيحة قال وما هي قال ان اردت
ان يستقيم لك الامر فاستعمل طلحة بن عبيد الله على الكوفة والزبير بن العوام على البصرة وابعث معوية بعهده على الشام حتى تلزمه طاعتك فاذا
استقرت لك الخلافة فادرها كيف شئت برايك فقال علي كرم الله وجهه اما طلحة والزبير فسأرى رأيي فيهما واما معوية فلا والله لا اراني الله
مستعملا له ولا مستعينا به ما دام على حاله ولكن ادعوه الى الدخول فيما دخل فيه المسلمون فان ابى حاكمته وانصرف عنه المغيرة مغضبا لما لم يقبل
عنه نصيحته فلما كان الغد اتاه فقال يا امير المؤمنين نظرت فيما قلت لك بالامس وما جاوبتني به فرأيت انك وفقت للخير وطلبت الحق ثم خرج عنه
فلقيه الحسن ع وهو خارج فقال لابيه ما قال لك هذا الاعور قال اتاني امس بكذا واتاني اليوم بكذا قال نصح لك والله امس وخدعك اليوم فقال
علي كرم الله وجهه ان اقررت معوية على ما في يده كنت متخذ المضلين عضدا انتهى وبالجملة ان امير المؤمنين ع انما عزل معوية في اول خلافته لما
للحجة عليه من الله تعالى بظهور فسقه وجوره لا لطغيان ثائرة معوية ودفع فساده لكن لشؤم غصب الامر سيما قريش وانها عمهم خرج الامر عن الضبط وكثر الفتن
بقي اكثر الامور على وفق ما طلبت واهلها بل بهتك عن الضبط خصوصا اذا اراد الله سبحانه استدراج المبطل وابتلاء المحق والا فهو الجواد ورابعا
ان ما ذكره من ان يزيد قتل عثمن بن حنيف وان نائلة بنت الفرافصة زوجة عثمن الى الشام آه مخالف لما ذكرنا انفا عن صاحب الاستيعاب من ان زوجته
قد ذهبت بها من تلقاء رؤسا الجند الى الشهر وكذا مخالف لما ذكر في روضة الاحباب حيث قال كويند نائله زوجه عثمن پيراهن خون آلود را
با اصابع خود باستين پيراهن معلق ساخته نزد معويه فرستاد انتهى وخامسا ان ما ذكره من ان الخارجين على علي ع لما كانوا اصحاب رسول الله صلعم
ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم غير محفوظ عن كلم اللسان الا ان كرامة صحبة رسول الله انما يعتبر اذا حفظوا على مراسم دينه واما اذا خالفوها بالخروج عن
دينه ومخالفة كتاب الله وعزيته فلا يليق بحال المؤمن ان يعامل معهم معاملته مع الثقات من اكرامهم ايا ما لقلب اللسان ولعنهم بالطعن واللعن
ولنعم ما اجرى الله على لسان الناصبي حيث قال ينبغي ان يحفظ اللسان عنهم ثم ان يقول ينبغي ان يحفظهم عن اللسان ويقرب من هذا ما رواه اصحابهم عن عبد
الرزاق بن همام الصنعاني من مشايخ محدثي اهل السنة حيث قال انه ذكر بعضهم معوية في مجلسه فقال عبد الرزاق له لا تقذر مجلسنا بذكر ولد ابي سفيان وسادسا ان
ما ذكر من ان ذكر ما جرى بين الصحابة يورث التحاسد ويثير البغضاء ولا فائدة في ذكره مدخول بان التتبع يوضح ان التولي على مفاسد اشباه البغضاء الداخلين في
من الفرقة والسلاطين ولا ينعكس ذلك واتبع علم من قبلهم في ذلك بالبغضاء والشحناء يكون اللوم عليه وعلى هذا الامثل ان يوضح لا اصل انفعا للكفار ولا
منكرا اوجح الرجال لانه يورث الشحناء والبغضاء واما ما ذكره من انه لا فائدة في ذكره ففيه البطلان لظهور ان في ذكره فائدة احتراز الناس عن متابعتهم الخروج
في ضلالتهم الى غير ذلك مما يعلم في شرعية الجرح والتعديل والله الهادي الى سواء السبيل وسابعا ان ما ذكره من انه لا اهتمام له ولا اهتمام من اهل السنة الذب

قال في تلخيص المفتاح في باب حذف المسند اليه او ابهام صونه عن لسانك او عكسه كان مع الاول ابهام تحقير المسند اليه بانه في الخبث والرذالة بحيث يتلوث لسان المتكلم بل كل لسان وفي الثاني ابهام التواضع بانه في الطهارة بحيث يتلوث به لسان المتكلم ع

عن معوية

عن معوية فهو كلام لا يوافق فيه غلبة لنا وانما الجاء اليه لبلوغ شناعة حال معوية عند الخاص والعام ومع هذا فهذا الخلف المستقل عن ابن حجر المتاخر [illegible]
ولما استوعر الناصب في تحقيق قوله ع لا يزال الاسلام عزيزا ما مضى اثنى عشر خليفة كلهم من قريش فانهم عدوا معوية من الخلفاء الذين يكون الاسلام بهم عزيزا
فنفى الرشد عنه ههنا ويقول لا اهتمام لنا بالذب عنه وانه من الملوك الذين لا يخلون من المطاعن بخلاف الخلفاء الراشدين وكيف يكون كلامه مع علو من
اشراكهم في هذا الرشد بحسب الدين وكون معوية ارشد بحسب الدنيا [illegible] ان ما ذكره من ان مجرد المباحثة والمناظرة نفع عند الجدال بين من يرى صحة مجرد
وعوعة ووسوسة حرره اليها غلبة هوى معوية لها [illegible] وحرره الغاوي ومن ابن علم ان ذلك عند الشيعة الرفضة للباطل كلما امر [illegible] براهينهم
وضعف شبه اهل السنة وبين نقصانهم في البحث على ما يثبته الخصم بقول العقل بها والمعتبر بها كما هو من احصائهم لا ابتداء لدين [illegible] ما ذكره من
منفعة المباحثة والمجادلة مفقودة في ذكر مطاعن معوية لانه لا يعاصر احد الذين يعني [illegible] لنا الناصب يعني به الحديث قال لكن لما ذكر هذا الرجل
المتقدم من مطاعن معوية نتكلم في كل فصل بما يتوجه ذلك الفصل اه ولو سلم فقد هذه المنفعة ففيه منفعة اخرى اتم من تلك وهي ان معوية من جملة
منصوب بالمشايخ الثلثة وثمرات تربيتهم فالطعن عليه يرجع الى الطعن عليهم وكيف لا يكون كذلك والحال انهم مع علمهم بفسقه وخروجه عن [illegible] النبي
الى شبر لا كاسرة الفاجرة مكنوه من الامارة حذرا عن [illegible] على خلافهم ويؤيدها ذكرناه ما [illegible] الاستيعاب من انه لما دخل عمر الشام
ورأى معوية قال هذا كسرى العرب كان قد تلقاه في موكب عظيم وذكر ايضا انه ذكر معوية عند عمر فقال دعونا من ذم فتى قريش [illegible] وظاهر ان ما ذكره من
ذكر مطاعن معوية بمحض العصبية [illegible] مع ما عرفت من [illegible] لا يكون [illegible] الذي لا يعجبه [illegible] شرعا [illegible] ما ذكره من قوله ع لا اذكر [illegible]
الا بالخير [illegible] مسلم [illegible] بل من [illegible] اهل الجاهلية [illegible] معرفته [illegible] فقد صح عن الطرفين انه قال [illegible] من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ويؤيد هذا ما ذكره من انه لما قتل معوية حجر بن عدي واخوانه من فقهاء امير المؤمنين ع قال للحسين ع على طريقة الشماتة انا قتلنا
حجرا واصحابه من شيعتكم وغسلناهم وكفناهم ودفناهم فقال الحسين ع انا اذا قتلنا شيعتك يا معوية ما غسلناهم ولا كفناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم فانهم
وايضا لفظ الخبر في قوله ع لا اذكر [illegible] موتاكم الا بالخير اعم من ان يكون خيرا لنا [illegible] وذكر المنافقين والفاسقين بما صدر عنهم من الفساد والبغي والظلم
خير لنا لتحصيل الاحتراز عن اقتفاء اثارهم وعن [illegible] على رواياتهم [illegible] الى غير ذلك مما حصل به علما الجرح والتعديل [illegible] الى سواء
السبيل قال المص رفع الله درجته ومنها ما رواه ابو المنذر هشام بن محمد السائب الكلبي في كتاب المثالب قال كان معوية لاربعة لعمارة بن الوليد بن المغيرة
المخزومي ولمسافر بن عمرو ولابي سفيان ولرجل اخر سماه قال وكانت هند امه من المغتلمات وكان احب الرجال اليها السودان وكانت اذا ولدت اسود قتلته واما
حمامة فهي بعض جدات معوية كان لها راية بذي المجاز يعني من ذوات الرايات في الزنا وادعى معوية اخوة زياد وكان له مدع يقال له ابو عبيد عبد بني علاج
من ثقيف فاقدم معوية على تكذيب النبي ص [illegible] ان زيادا ولد على فراشه وادعى معوية ان ابا سفيان زنا بوالدة زياد وهي عند زوجها المذكور وان
زيادا من ابي سفيان فانظر الى هذا الرجل بل الى القوم الذين يعتقدون فيه الخلافة وانه حجة الله في ارضه والواسطة بينهم وبين ربهم ويغفلون عنه
انه ولد زنا [illegible] ما قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول ان مما اتفق عليه الامة بلا نزاع ان تشيع الفاحشة ونشرها قبيح شرعا ويستقبحه العقول السليمة سيما ما كان من امر الجاهلية فان انكحة الجاهلية لا تذكر
كيف جرت والانساب في الجاهلية لا اعتداد بها لان انكحتهم لم يكن معتبرة وهذه اشياء نهى الله ورسوله عن نشرها والقذف بالزنا قبيح لاي شخص كان لا
ندري ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور واما قذف هند فهو لا نزاع انها اسلمت يوم الفتح فقذفها يوجب الحد بلا شبهة وهو من الكبائر بلا نزاع
سيما ان ما ذكره غير موافق لصحاح التواريخ وحقيقة خبر هند كما ذكره ارباب صحاح التواريخ وذكر الميداني في كتاب مجمع الامثال وغيره من علماء التواريخ
ان هندا قبل ان تزوج بابي سفيان كانت متزوجة برجل من صناديد قريش لا ادري الان انه كان مسافر بن عمرو او غيره فذهب [illegible] يوما [illegible]
يوما شديد القيظ والحر فخرجت هند من البيت ونامت في ساحة الدار فرجع زوج هند فرآها مضطجعة في ساحة الدار والرجل [illegible] بها فاخذ
الغيرة فقالت هند [illegible] بهذا الرجل وانه متى دخل الدار فوقعت بينهما منازعة وشقاق فرفعا امرهما الى كاهن فحكم لهند وانها برئة مما قذفها
الزوج به وقال الكاهن ان هذه المرأة ستلد ملكا عظيما يبلغ حكمه المشارق والمغارب فخافت هند ان لا تلد هذا الملك من ذلك الزوج وسالت [illegible]
واخذت منه الطلاق ثم تزوجت بابي سفيان فولدت له معوية هذا ما ذكر من امر هند واما ما ذكره من ان معوية ادعى اخوة زياد فسنفصل هذه الرواية على ما ذكره
المؤرخون وذكره ابن ابي الحديد في شرح نهج البلاغة وذكره ابن الجوزي وغيره ان زيادا ولد على فراش عبيد الثقفي وكان ابو سفيان يدعي انه ولده في الجاهلية على
على عادتهم في الحاق الاولاد لا في الاسلام [illegible] ابو سفيان لتلك الدعوى وكان زياد رجلا رشيدا شجاعا نجيبا فبعثه عمر بن الخطاب ايام
خلافته لبعض الاعمال الى اليمن فعمل فيها عملا جيدا فلما رجع من اليمن كان يقص قصة عمله على عمر بن الخطاب وتكلم على قوانين الفصاحة كلاما جيدا اعجب عمر
[illegible] هذا الغلام [illegible] فقال ابو سفيان انا اعلم من وضعه في رحم امه فقال امير المؤمنين علي ع اتق الله يا ابا سفيان ولا
ترجع الى الجاهلية فلم يذكر ابو سفيان شيئا بعدما قال له امير المؤمنين هذا الكلام ثم لما كان زمن علي بن ابي طالب بعث زيادا اميرا الى [illegible] فكتب اليه معوية
يستلطفه ويحرضه فكتب امير المؤمنين الى زياد ان لا تميل الى ما استماله معوية وكتب ان ذلك نزغة من نزغات الشيطان فانما غلط ابو سفيان ولم يثبت به
[illegible] والله لقد شهد بها ثم لما بلغ الخلافة الى معوية بعث الى الكوفة واستلحق زيادا وهذا من قبائح الامور الصادرة من معوية ولا نعتذر له لانه كان من الملوك

[illegible]

لا يخلون عن امثال هذه الامور واما قوله ان اهل السنة يعدونه خليفة ويجعلونه حجة الله في ارضه فهذا امر غريب فان اهل السنة لا يعدونه الا ملكا من ملوك
الاسلام وهو كان من اهل البغي في زمن امير المؤمنين عم ثم صار ملكا بعد وفات امير المؤمنين لما بايعه الحسن عم وانتهى خلافة النبوة وختم بالحسن على مذهب
اهل السنة والجماعة انتهى **واقول** قد مر ان ما اتفق عليه الامة ودل عليه نص القرآن هو وجوب تشنيع الفاحشة اي غيبة من يدعوا الى بدعته فاعدة دينية والا لانسد
باب الجرح والتعديل كما عرفت مرارا واما ما انكره من ان القدح بالزنا ينبغي لاي شخص كان ان يغط نقد يسلم على طلاقه نقول ان المص كان ما نقل ذلك عن الكلبي
والكلبي نافلا عن غيره ونقل الكفر لا يكون كفرا فضلا عن نقل مثالب فاسق كمعوية واضرابه فلا يتوجه على المص ولا على الكلبي حد ونقد بولقا ما ذكرو من ان الاتدرى
ما غرض هذا الرجل من نشر هذه الامور فاقول جوابا ان الغرض من نشر مثالب معوية لكونه وليدنا اثبات انه لا يصلح للخلافة فمن يزعم صالحا لها من اهل السنة
كان على الباطل وايضا اذا كان كذلك لم يكن صالحا للامارة فينظر في الطعن الى الخلفاء في تفويض امارة الشام اليه كما روهو من على المطالب كما لا يخفى واما ما ذكره
في حقيقة خبر مسند نقلا عما سماه صحاح التواريخ فهي تواريخ لم يحصل لها وجود ذهنا ايضا وفد ونحو ما نقله المص عن الكلبي ما ذكره الزمخشري في كتاب ربيع
الابرار وفيه ان اسم الرابع من الجماعة التي تنسب اليهم معوية كان الحجاج الصباح مغن اسود كان لعمارة فسيقا شابا تاما وسيما كان ابو سفيان دميما قصيرا فعشقه هند لنفسها وقالوا ان عتبة بن ابي سفيان ايضا كان من ابي الصباح انتهى وتماما نقله المص في شأن يزيد عليه اللعنة فقد وافقه العلامة قطب الدين الشيرازي في كتاب نهاية الفاوجيز
قال الولد الزنا يجب لان الرجل يزني بشهوته ونشاطه فيخرج الولد كاملا وما يكون من الحلال فعن تصنع الرجل الى المرأة ولهذا كان عمرو بن العاص
معوية بن ابي سفيان من دهاة الناس ثم سأل الكلام في نسبهما على وجه ذكره في كتاب ربيع الابرار ثم زاد على ذلك وقال ومنهم زياد بن ابيه وفيه يقول الشاعر
شعر الا ابلغ معوية بن حرب مغلغلة من الرجل اليماني اتغضب ان يقال ابوك عف وترضى ان يكون ابوك زاني هذا واعتراض هذا الناصب متوجه على
الزمخشري والعلامة الشيرازي والجواب الجواب على انه يكفي في احتجاج المص كون الكلبي من جرب المرواية الملتزمين بذلك ولهم الداخلين في جماعتهم كما علم
صحاح التواريخ ولهذا قال الصعشبرليه بقوله فانظر الى هذا الرجل اه فافهم واما انكار الناصب على اهل السنة معوية اماما وخليفة فخلط لا ادري
من اين حصل له الجهل الذي حمله على انكار خلافة خلافا على صحاحا وذلك لان محتاجهم واهل السنة والجماعة الذين هم في الحقيقة اهل سنة معوية وجماعته
انه خليفة حق واما مصد والمخالف منهم شرذمة قليلة كما حققه ابن حجر المتاخر في صواعقه حيث حقق صحة خلافته ورد على ادلة من تسك على خلافه
نعم غاية ما نصب الناصب جمهورهم انهم لم يكن في ايام علي خليفة ولما بعد فقد قالوا بانه صار اماما وخليفة لانا نبعه فيه قد تمت له اكثر من سبقه ومن جملة ما ذكره
ابن حجر فرد لكنه لما حققه شافقوله فالحق ثبوت الخلافة لمعوية من حين تسليم الحسن الامر اليه فانه بعد ذلك خليفة حق وامام صدق ثم ساق على طبق ذلك ما
في حقيقة دولة الاموية فليطالع ثمة **قال** المص رفع الله درجته ومنها ان رسول الله دعا عليه روى مسلم في الصحيح عن ابن عباس قال كنا نلعب مع الصبيان فجاء رسول
الله فتوارينا خلف باب فقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا اشبع الله بطنه قوله الحسن المثنى قلت ما معنى
خطاني قال فحطاني حطوة وقال اذهب فادع لي معوية قال فجئت فقلت هو يأكل فقال لا اشبع الله بطنه قوله الحسن المثنى قلت ما معنى فقال
حطاني قفدة فلولم تكن عنده معوية من شر المنافقين لما دعا عليه لانه كما وصفه الله تعالى بانك لعلى خلق عظيم وفي حقه فلا تذهب نفسك عليهم
حسرات فلعلك باخع نفسك على آثارهم ومن يقارب يبذل نفسه على الكفار كيف يدعو على مسلم عنده وقال الله تعالى له ان تستغفر لهم سبعين مرة فقال لازيدن
على السبعين وقد ورد في تفسير انك لعلى خلق عظيم ان النبي كان كلما اذاه الكفار من قومه قال اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون فلو لم يكن عنده منافقا لكان
يدعو له ولا يدعو عليه وكيف يجوز المعوية ان يعتذر بالاكل مع انه قال لا يؤمن عبد حتى اكون احب اليه من نفسه واهله وماله وولده وحين دعا عليه
النبي مع انه ما ينطق عن الهوى فيكون الدعاء باذن الله تعالى ومنها انه خاصم عليا وقتل جمعا كثيرا لا يحصى من المسلمين وادخل الشبهة على اكثر الباقين مع
ان الامر لعلي عم بالاجماع عندهم وعندنا بعقد المسلمين والنص من النبي واستحقاقه بواسطة العصمة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول من الامور المقررة
عند العلماء ان رسول الله قال انما انا بشر يعرض فيما يعرض للبشر وقد سأل الله تعالى ان كل دعوة ادعوها على احد من المسلمين يجعلها الله تعالى رحمة ومغفرة
له وهذا من المعلوم ما بين العلماء والاجماع واقع على ان النبي دعا على بعض المسلمين كما قال العائشة ثكلتك امك وقال لام سلمة تربت يمينك وقال لسودة قطع الله
يدك وقال لصفية عقرى حلقى وغيرها من الدعوات ولاجل هذا سأل من الله تعالى ان يجعلها رحمة لمن دعا عليه فما ذكر ان رسول الله لا يدعو الا على منافق
وهذا باطل باجماع العلماء واما ما ذكر انه كيف يجوز للمعوية ان يعتذر بالاكل فلم يصح انه اعتذر ولم يجئ وربما راى ابن عباس مشغولا بالاكل فلم يذكر
ان رسول الله يطلبه وظاهر الحديث يدل على هذا كما ذكره العلماء وانا اقول اثر دعوة النبي انه اكل جميع الدنيا ولم يشبع من الخلافة والملك حتى ورد في
التراب لانه لا يملأ جوف ابن آدم الا التراب انتهى **واقول** ما ذكره من الامور المقررة عند علماء اهل السنة افتراء محض عند علماء الامامية لمحل بعصمة النبي وقد
سبق تحقيق ذلك في مسئلة عصمة النبي وفي مطاعن عمر عند ذكر المص لقوله ان الرجل ليهجر حسبنا كتاب الله فتذكر وانما افتروا ذلك على النبي ليدفعوا
ما يطعن به الشيعة على خلافة ابي بكر في قوله انما انا بشر ولست بخير من احد كم فراعوني فاذا رأيتموني استقمت فاتبعوني واذا رأيتموني زغت فقوموني واعلموا
ان لي شيطانا يعتريني الى آخر ما ذكره ابن حجر في اوائل صواعقه والمؤمن العارف بحق رسول الله وعلو شأنه في تجرده ونفوسه ونورانيته وعصمته يعلم ان
ذلك مخالف لحال التنزه عن الامور الدنية الناشية عن كثافة الجسمانية البشرية وكذا الكلام في تتمة الرواية من ان النبي قال سألت الله ان كل دعوة
لما ذكره القاضي عياض المالكي في كتاب الشفاء من انه دعا على صبي فقطع عليه الصلوة بقطع الله اثره فقعد وقال الرجل يأكل عنده بشماله كل بيمينك فقال
لا استطيع فقال لا استطعت فلم يرفعها الى فيه ودعا على الحكم بن العاص بالاختلاج فلم يزل يختلج الى ان مات ودعا على الاعرابي الذي جحد بيع فرس وحي الى

شهد منها خزيمة للنبي صلى الله عليه وآله فاستجاب الله دعاءه ودعوى ان كل هؤلاء الذين دعا النبي صلى الله عليه وآله عليهم كانوا مسلمين
او كفارا مجاهرين كما ترى ظاهر خصوصا في الصبي والذي كان يأكل الطعام عنده ص بل هذه الدعوى اصعب على الناصب واقوام في الدعاء على الحكم
العاص الذي بالغ عثمان في مودته واهتم في معاودته الى المدينة خلافا على رسول الله اذ يبعد من كمال حسن ظن القوم بعثمان ان نظهر عثمان
مودة كافر ومنافق على ذلك النحو من المبالغة مع انه نهى عنه صريحا في القرآن على رغم الاقوام ما وقع في نص القرآن من النهي عن مودة الكفار بقوله
تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم او ابناءهم او اخوانهم او عشيرتهم واليهم روى
في المشكوة في المتفق عليه انه ص امر في مرض موته باخراج المشركين من جزيرة العرب فلو كان الحكم محكوما عليه عنده بالكفر والشرك كيف
جاز له انحاله الى المدينة بعد النبي ص وورود ذلك الامر في حق المشركين اللهم الا ان يدعى كون ذلك الدعاء كان في ايام كفره واسلم
فقد روى البياضي الشافعي في ضمن ترجمة الدلائل الحديث المشهور ان معوية قد ابتلى بدعاء النبي ص بمرض الجوع ولعله اراد جوع الكلب فان لهم سنة
بحال معوية جهتا شتى واسمه من عوى الكلب وبالجملة اذا لم يجعل الله تعالى دعاء النبي ص في معوية رحمة كما ذكره الهانفي دل على انه كان كافرا
او منافقا كما ذكره المصنف واما ما ذكره من انه كيف جاء المعوية ان يعتذر بالاكل الخ فنعارض بانه كيف جاز لابن عباس ان لا يوصل امر النبي ص الى معوية
بمجرد انه راه مشغولا بالاكل من غير ان يسمع منه الاعتذار بذلك وكيف جاز للنبي ص ان ينال معوية بمثل الدعاء الذي ظاهره غضب بمجرد
قول ابن عباس انه ياكل الطعام واما ما ذكره من انه ص دعا على بعض المسلمين بقوله ثكلتك امك فعلى تقدير صحته ووقوعه وقوع بما
صرح به الشيخ ابن حجر في مقدمة شرحه لصحيح البخاري من انها كلمة تستعمل ولا يراد بها حقيقتها وكذا الكلام في تربت يمينك وفي حجيند
قال ابن حجر ظاهرها الدعاء عليه بالفقر والقتل ولا يقصد ذلك وكذا في قوله عقرى حلقى قال حلقى مقصورا واصله ان المرأة كانت
اذا ماتت لها حميم حلقت شعرها فكانه دعا عليها بذلك لكن لا يقصد ظاهره انتهى ثم نقل عن ابن عباس ان لفظ عقرى لغة في قريش والظاهر
انها من العقر بمعنى الجرح انتهى ومما ينبغي ان ينبه عليه ان الناصب لم يتعرض لقول المصنف ومنها انه صعد عليا عليه السلم الى الخ بل لم
يذكره اصلا لعجزه عن الجواب ونحن ذكرناه حفظا لنظام الكتاب فهو الصواب **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه قال انا احق بالخلافة
من عمر بن الخطاب روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال عبد الله بن عمر دخلت على حفصة ونوساتها تنطف قلت قد كان من امر الناس ما ترين
فلم يجعل لي من الامر شيء فقالت الحق بهم فانهم ينتظرونك واخشى ان يكون في احتباسك عنهم فرقة فلم تدعه حتى ذهب فلما تفرق الناس
خطب معوية فقال من اراد ان يتكلم في هذا الامر فليطلع لنا قرنه فلنحن احق منه ومن ابيه قال الحميدي واراد عبد الله بن عمر ان يجيب معوية
فامسك عن الجواب فان كان ما قاله معوية حقا فقد ارتكب عمر بن الخطاب في اخذه الخلافة باطلا وان كان باطلا كيف يجوز نصبه على قوام
المسلمين ومنها ان النبي ص كان يلعنه دائما ويقول الطليق ابن الطليق اللعين ابن اللعين وقال اذا رايتم معوية على منبري فاقتلوه وكان من
مؤلفة قلوبهم ولم يزل مشركا مدة كون النبي ص مبعوثا يكذب بالوحي ويهزء بالشرع وكان يوم الفتح باليمن يطعن على رسول الله ص ويكتب الى
ابيه صخر بن حرب يعيره بالاسلام ويقول له اصبات الى دين محمد وفضحتنا حيث يقول الناس ان ابن هند تخلى عن العزى وكان الفتح في
شهر رمضان لثمان سنين من قدوم النبي ص المدينة ومعوية يومئذ مقيم على الشرك هارب من رسول الله ص لانه كان قد هدر دمه فهرب الى
مكة فلما لم يجد له ماوى صار الى النبي ص مضطرا فاظهر الاسلام وكان اسلامه قبل موته ص بخمسة اشهر وطرح نفسه على العباس ليشفع الى رسول
الله ص فعفى عنه ثم شفع اليه ليكون من جملة خمسة عشر ليكتب له الرسائل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول اما ما ذكر ان معوية كان يدعى
انه احق بالخلافة من عمر فلا يبعد هذا لانه كان يدعي انه احق من امير المؤمنين علي في جونه واما خلافه فخرج عليه وبغى عليه وقتل جيوش
المسلمين وفعل ما فعل مما لا ينبغي ان يذكر لقباحته واساءته فلا يبعد ان يدعي مثل هذا في عمر ومن خالف الحق وخاض في الباطل والخطاء
يدعي كل ما يكون خطاء ولا امامة له على المسلمين ولا شرائط في امامته بل اخذ الخلافة والملك عنوة بالشوكة قال رسول الله ص الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يعود ذلك يكون ملكا عضوضا والصحيح ان معوية اسلم بعد الفتح بايام يسيرة انتهى **واقول** يتوجه عليه ان معوية ادعى
احقيته عن عمر حين تقرر الامر عليه وهو حينئذ كان ممن صحت امامته عند جمهور اهل السنة كما مر ولم يدع على علي ع ذلك اصلا بل كان يعترف بعجز
نفسه ويحتال فيما ارتكبه من الحرب والقتال بانه يطلب قتلة عثمان بن عفان من بني اعمامه كما اشتهر ومما ينبغي ان ينبه عليه انه يلزم مما ذكره اهل
هيهنا واعترف به الناصب من وقوع استسلام معاوية بعد الفتح انه لم يكن من صحابة النبي ص ولا مهاجرا ويوضحه ما روى ابن بابويه ره في كتاب
عيون اخبار الرضا باسناده الى احمد بن محمد بن اسحق الطالقاني قال حدثني ابي قال حلف رجل بخراسان بالطلاق ان معوية ليس من اصحاب رسول الله
ص في ايام الرضا ع فافتى الفقهاء بطلاقها فسئل الرضا ع فافتى انها لا تطلق فكتب الفقهاء رقعة وانفذوها اليه وقالوا من اين قلت يا ابن رسول الله
انها لم تطلق فوقع ع في رقعتهم قلت هذا من روايتكم عن ابي سعيد الخدري ان رسول الله ص قال لمسلمة الفتح وقد كثروا عليه انتم خير واصحابي
خير ولا هجرة بعد الفتح فابطل الهجرة ولم يجعل هؤلاء اصحابا له فقال الفقهاء رجعوا الى قوله ع **قال المصنف** رفع الله درجته ومنها انه روى عبد الله بن عمر قال
اتيت النبي ص فسمعته يقول يطلع عليكم رجل يموت على غير سنتي فطلع معوية انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ان صح هذا فلا يحكم بانه مات على

الكفر وبما اراد انه من لعنه رسول الله في لاخذ الخلافة عنوة وفي التوصل الى البغي وطلب شيء لا حق له فيه انتهى واقول ان السنة قد جاء في بعض الطرق

كما في خوطهم اهل السنة وبعض النافلة [illegible] لا وجه لحملها [illegible] الناقلة [illegible] جمهور الناس الا من [illegible]

من الانبياء والاولياء وسوق الحديث هو الحكم [illegible] وان يكون [illegible] الطريقة ولا شك ان من مات على

غير طريقة النبي يكون كافرا واراده [illegible] بلعنه [illegible] يموت على غير سنتي [illegible]

جاهلية ولا يفهم [illegible] منهما [illegible] اهل الكتاب الا الموت على الكفر والتاويل بارد قال [illegible] رفع الله درجته ومنها ان النبي كان ذات يوم

يخطب [illegible] معوية [illegible] يزيد [illegible] فقال رسول الله [illegible] يوم يكون [illegible] الامة من معوية [illegible]

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول لا شك ان يزيد بن معوية لم يكن في زمن النبوة وانه تولد بعد [illegible]

[illegible] فالله اعلم [illegible] انتهى واقول [illegible] اللعنة مع الحسين عليه السلام [illegible]

[illegible] اللعين [illegible] بعض الناس [illegible]

[illegible] لبعض الناس [illegible] وضع اسمه على بعض من [illegible] الذكر [illegible]

ذلك [illegible] ابن [illegible] من هذا القبيل [illegible]

كله منه الرواية مذكورة في كتاب ربيع الابرار للزمخشري [illegible] امثاله [illegible] معتقد [illegible] اقول

[illegible] عليه اللعنة لم يولد في زمان النبي [illegible] ان [illegible] من الناسخ [illegible]

[illegible] عند الناس والله اعلم قال المص رفع الله درجته ومنها انه [illegible] المؤمنين [illegible]

النبوة [illegible] يوم المباهلة [illegible] واستمر [illegible] الى ان [illegible] عمر بن عبد العزيز [illegible]

شعرا [illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible] امير المؤمنين [illegible] نعوذ بالله

هذا فلم يثبت عند [illegible] الى انكار [illegible] حتى [illegible]

من [illegible] النبوة [illegible] الاله [illegible]

[illegible] واقول [illegible] اهل العراق [illegible] اهل العراق [illegible]

قال المص رفع الله درجته ومنها انه سم مولانا الحسن وقتل ابنه يزيد مولانا الحسين [illegible] الكعبة [illegible]

[illegible] النبي [illegible] انتهى وقال الناصب

خفضه الله اقول [illegible] انتهى واقول

[illegible] من كتاب الصواعق لابن حجر [illegible] اهل السنة [illegible]

من المصالح [illegible] قال المص رفع الله درجته

ومنها انه [illegible] الشجرة الملعونة في القرآن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول هذه الاية [illegible] رسول الله [illegible]

[illegible] واقول [illegible] في تفسير [illegible] اهل السنة [illegible]

[illegible] الشجرة الملعونة [illegible]

[illegible] معوية [illegible] عمر بن عبد العزيز [illegible] قال المص رفع الله درجته

ومنها [illegible] ابو الفتوح [illegible]

[illegible] معوية [illegible] ابو سفيان [illegible] هند [illegible]

[illegible] انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول [illegible]

[illegible] الاسلام انتهى واقول [illegible]

الناصب [illegible] قال المص رفع الله درجته ومنها [illegible]

[illegible]

[illegible] الخلق [illegible]

[illegible] معوية [illegible]

[illegible]

[illegible] وكانت كلمة الله هي العليا [illegible]

[illegible] المشركون [illegible] الناس [illegible]

من لشهر فيها عند الله مرضيا فوثب علينا بعد ذلك وحكم بنو امية فانتهكوا حرمهم ونقضوا عهدهم فصرنا بحمد الله منكم اهل البيت بمنزلة قوم موسى في آل فرعون يذبحون ابناءهم ويستحيون نساءهم وصار سيدنا منكم بعد نبينا بمنزلة هرون من موسى حيث يقول يا ابن ام ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلم يجتمع بعد رسول الله شملنا ولم تسهل وعورتنا وغايتنا الجنة وغايتكم النار فقال لها عمرو بن العاص ايتها العجوزة الضالة اقصدي من قولك وغضي من طرفك قالت من انت لا ام لك قال عمرو بن العاص قالت يا ابن اللخناء النابغة اربع على ظلعك واعن بشأن نفسك فوالله ما انت من قريش في اللباب من حسبها ولا صحيح نسبها ولقد ادعاك ستة من قريش كلهم يزعم انه ابوك ولقد رأيت امك ايام منى بمكة تكسب الخطيئة وتزن الدراهم من كل عبد عاهر فانت بهم اليق وهم بك اشبه منك بغيرهم والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ... بعد الوقعة انتهى والله اعلم انتهى قال الناصب خفضه الله قول قد ذكرنا ان هذه الحكايات والاخبار التي لم يصح بها رواية ولم يقم بصحتها برهان ذكرها اولى والبق بها انها متضمنة لنشر الفواحش وعظام هذه الجماعة ومتهم ولم يتعلق بهم آثار ولم يكن احد يدعي حقيتهم ولا امامتهم حتى يكون متعلقا بابطال مذهب من هو الحق ولينكشف للمنصفين ترك نشر الفواحش والاقدام بها اولى سيما الطاعنين محت الدهور آثارهم وجرت الرياح على اكادير ديارهم واقول قد بينا مرارا ان الامر لم ينقل رواية الا من كتب اهل السنة وما رواه ههنا عن اروى بنت الحارث فقد رواه ابن عبد ربه من اكابر اهل السنة والجماعة في الجزء الاول من كتاب العقد وما ذكره الناصب للمواعظ الباردة والنصائح الغير الواردة انما نشأ عن عجزه من الجواب والا ففي نشر قبائح الفساق والكشف عن فضائح اهل النفاق استيصال لاهل الارتياب ودفع لهم عن متابعة هؤلاء الاذناب ويتوقع في ذلك نيل الثواب قال المصنف رفع الله درجته المطلب الخامس فيما رواه الجمهور في حق الصحابة روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند سهل بن سعد في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه انه سمع رسول الله يقول انا فرطكم على الحوض من ورد شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن على اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم قال ابو حازم فسمع النعمان بن ابي عياش وانا احدثهم هذا الحديث فقال هكذا سمعت سهلا يقول فقلت نعم قال وانا اشهد على ابي سعيد الخدري لسمعته يزيد فيقول انهم من امتي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن بدل بعدي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول نشرع ههنا في مطاعن الصحابة ونحن نذكر قبل الشروع فيما ذكره شيئا من مناقب الصحابة ثم نقول مذهب عامة العلماء انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله تعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وقوله والذين آمنوا معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح منها ما روي في الصحاح عن ابي بردة قال رفع النبي رأسه الى السماء وكان كثيرا ما يرفع رأسه الى السماء فقال النجوم امنة السماء فاذا ذهبت النجوم اتى السماء ما توعد وانا امنة لاصحابي فاذا ذهبت انا اتى اصحابي ما يوعدون واصحابي امنة لامتي فاذا ذهب اصحابي اتى امتي ما يوعدون ومنها عن عبد الله بن عمر بن الخطاب قال قال رسول الله اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد الحديث وعن جابر بن عبد الله عن النبي قال لا تمس النار مسلما رآني ورأى من رآني وعن عبد الله بن مغفل قال قال رسول الله الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه وعن انس بن مالك قال قال رسول الله مثل اصحابي في امتي كالملح في الطعام ولا يصلح الطعام الا بالملح وعن بريدة عن ابيه قال قال رسول الله ما من احد من اصحابي يموت بارض الا بعث قائدا ونورا لهم يوم القيمة والاخبار في هذا الباب كثيرة لا تحصى ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله ثم يتخالجه شك في عظم شأنهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن نذكر كل ما طعن به هذا الرجل الضال ونجيب عنه على ما اعتقده الشيعة (؟) ما ذكره من الجمع بين الصحيحين عن رسول الله انه قال لا تدري ما احدثوا بعدك فقد اتفق العلماء ان هذا في اهل الردة الذين ارتدوا بعد وفاة رسول الله وهم كانوا الصحابة حتى ثم ارتدوا بعده وقد دل عليه الاحاديث والاخبار التي نذكرها بعد هذا ولا شك ان هذا لم يرد في شأن جميع اصحاب محمد بالاجماع لان منهم من لم يتغير ولم يبدل بعده بالاجماع فهو من اهل النجاة بلا نزاع فان ارتد بعضهم من بعد ... ولم يبلغ الارتداد فليس في الاصحاب الامر بل بدل بعض التبديل يرجع او يبدل الا ... ان لا يبعد كهذا الامر معدود كل عصر من الاعصار وهذا ايضا ما ذكره رسول الله من كثرة امته يوم القيمة ... الامم كما ورد في صحاح الاحاديث وان ذلك التبديل الحد الكفر فهو عين المدعى فلزم من هذه المقدمات ان هذا الحديث وامثاله في هذا الباب واردة في شأن اهل الردة كما قاله العلماء انتهى واقول لا فائدة في ذكر الناصب فضائل الصحابة ... ان المراد منها جميع الصحابة كما سنبينه وانما تدل على بعض منهم فلا دلالة لها على خصوص بعض الصحابة الذين وقع النزاع فيهم على التعيين نعم يدل لا بعضها على بعضهم فقد وقع منهم بعد النبي ما صار سببا لاحباط ما صدر عنهم من سوابق الاعمال ودل على ارتدادهم ورجوعهم القهقرى كما يدل عليه ما ذكر في الصحيحين من حديث الحوض وما سننقله من البخاري وغيره والشيعة انما يطعن على بعضهم من اجل ما صدر عنهم من المخالفة ثانيا لا لوقوع بعض الاعمال الحسنة بدا منهم اولا مثل رضا الله تعالى عن اهل بيعة الرضوان انما وقع لبيعتهم مع النبي على الموت وعدم فرارهم لذلك فاذا خالفوا ذلك ونكثوا العهد انتفى الرضا كما قال تعالى فمن نكث فانما ينكث على نفسه الآية وبالجملة رضا الله تعالى عن احد في فعل خاص لا يستلزم رضاه عن فعله دائما كما زعم الناصب واما ما ... على ان الآية الاولى عندنا شاملة لابي بكر وعمر لانهما من المهاجرين الاولين كما زعم الناصب المهاجرون الاولون هم الذين هاجروا الهجرة الاولى وهي هجرة الى رسول الله فحصنا بمكة حين حاصر قريش بني هاشم مع رسول الله في شعب عبد المطلب في بضع سنين والامة مجمعة على ان ابا بكر وعمر لم يكونا معهم في ذلك الموطن فكيف يدعى لهما انهما من المهاجرين الاولين

على اللفظ المذكور

فببغضي ابغضهم

ويؤيد

ان المراد بالسابقين في قوله ثم السابقون الاولون المقربون علي بن ابي طالب ذكره ابن المغازلي الشافعي عن مجاهد عن ابن عباس

ويؤيد ما ذكرنا من ارادة الخصوص في قوله لا يان ما روى ابو نعيم عن ابن عباس في تفسير الآية انه قال سبق يوشع بن نون الى موسى وسبق صاحب يس الى عيسى وسبق علي
ابن ابي طالب الى محمد واما الاحاديث فلا فائدة في نقلها لانا نكثر السواد وفضائح الخصم اذ كلها موضوعة عند الشيعة الا انا وافقناها من الاحاديث المذكورة في كتب
الشيعة وهذا غير متحقق فيما ذكره الناصب مما يدل على ان الحديث الاول عاد ذكر مروي ما قاله بعض اصحابنا من ان معنى مخالفة الحاب في النظر خارج عن العقل والحكمة
وذلك لانه لو كان خيرهم وافضلهم من جهة تقدم خلقهم في الازمنة المتقدمة لما بعدها لاقتضى ان امة محمد قبل الافضل من الامم التي مضت قبلها وانتم ائمة الهدى
افضل من الانبياء الذين تقدموا من قبل عصره وكان الواجب على طرد هذه العلة ان يكون كل امة افضل من التي بعدها فلما اوجبوا اخر الامم افضل ممن تقدمهم
كان لا يعتقد هذا الخبر في تفضيل القرن الاول على القرن الثاني من هذه الامة بل يجب في النظر والتمييز وما يلزم من احوال ما نقل الينا من سيرة من تقدم
عصرنا هذا ان يكون من تأخر افضل ممن تقدم منهم وذلك انا وجدنا القرن الذي كان في عصر الرسول والقرن الذي كان بعدهم والقرن الثالث ممن كان في عصر
الفراعنة والطواغيت من ملوك بني امية الذين كانوا يقتلون اهل بيت الرسول ويسبون امير المؤمنين ويلعنونه على المنابر واهل عصرهم من فقهائهم وحكامهم
الى غير ذلك منهم فهم على تلك متبعون وبافعالهم مقتدون واما منهم فاسكتوا وهم على ذلك معينون بوجوه المعونة من حامل سلاح الحاكم الى الخطيب
الى غير ذلك من صنوف الامر واسباب المعونة ولسنا نجد في عصرنا هذا من كثير من ذلك شيئا بل نجد الغالب على اهل عصرنا هذا الرغبة عن ذلك والذم له علية
والنفر عن كثير منه لا من يظهر مذهبه بينهم فيجب ان يكونوا في حق النظر افضل من اهل ذلك العصر الذي كانت هذه صفتهم فان قالوا ان اهل عصر الرسول
لاجل مشاهدتهم له ومجاهدتهم معه افضل وكل سبيل من شاهدهم من بعد الرسول من لنا من نقلوا الينا العلوم والاخبار عنهم ومن قبلهم البشر
كل من تقدم خلقه في ذلك العصر فهو فعل الله ولا حمد المتقدم في تقدم خلقه ولا صنع له في ذلك ولا يضل ولا يحمد على الا بما منه فلا بد من نعم فيقال لهم
انتقولون ان الله يحمد العبد على افعاله ويذمه عليها فان قالوا ان ذلك جهلوا العقل كان تحكمهم وكونهم الجهل لصاحبه خيرا وان قالوا الافعال لهم فاذا كان
كذلك وجب في حق النظر ان يكون من شاهد الرسول ورأى الدلائل من اعلامه والمعجزات وظهر له البرهان واسفر له المنهاج يقول يشهد فيه القرآن لا يعذر له في
عن حق ولا دخول في باطل فان تجوز بذلك لزم وعليه اوجب وكان من اشكل عليه منهم شيء في نفسه وتحقق معنى في كتاب الله وسنته رجع في ذلك الى الرسول
فاتبنه الحق ونفى عنه الشك التزيغ فمن ضل منهم بعد هذا الحال الى الخلاف لوجب كان حقيقا على الله ان لا يقبل له عذرا ولا يقيل
له عثرة واما من كان في عصرنا هذا الذي قد اختلف فيه الاقاويل وتضادت المذاهب وتشتت الاراء وتباينت الاهواء وضلت المعارف وغمضت البينات وعدمت
الشبهات فالتبس من يرجع اليه بين اهل الغفلة ممن يستفتي في تحقق الاشياء صفة الرسول فيثبت لنا اليقين وينفي عنا الشك فيها اعذر لهم فيفقدوه وغيرهم
مغفورة بل اقول لو اجتمع من يرتكب من اهل هذا العصر ما ذنب حال ممن ارتكب في ذلك العصر ذنبا واحدا او قلت ان من استبصر في هذا العصر في دينه فيستعد
نفسه لمعرفته ببصيرته حتى عرف من ذلك ما يجانبه بتوفيق الله فيما يستوعي له من الطلب افضل من عشرة مستبصرين كانوا في ذلك العصر لعلة حقا ولكان اصدق واذا كان
الحال على ما وصفنا فيجب ان يكون مستبصرنا افضل من مستبصرهم لذكاء البرهان قد قطع عذرهم والتبيان قد ازاح عللهم بقرعه لاسماعهم صباحا ومساء وتنبيهه لهم
ايانا بما بصائرهم من غير تكلف منهم في طلبه ذلك كله معدوم في عصرنا بل نشأ من الجهل ونباشر من وجوه الباطل ما يضل فيه ذهن الحكيم ويطيش وكونه طالب العلم ويذهب معه اهل
عقولهم بين ولا معه افهامهم حتى يسعى الساعي منا الدهر الطويل ويقطع المسافة ويحول البلد الناسعر ويبذل الاموال ويخضع لكل احد ينال ما ان يهتدي الى
بلية البغية واما ان يمن الله عليه بالبصيرة بعد جهد جهيد وعناء شديد يتعب كد به مع قلة المستبصر وخوف العاقبة من اظهارها في ذلك للظالمين وكشفه للراغبين فاي ظلم
اجلى ابين من ظلم من فضل اولئك لنا ان يكونوا دونهم او يكون بين من استبصر في دينه بحضرة نزول الوحي وكل شك تأمن معه كل يقين من نبيه النبي المرسل وبرهان
الكتاب المنزل وبين من استبصر في دينه بالاخبار متضادة واقاويل مختلفة وبيان غيرها وبرهان غير كاف حتى يستوعي وطلب يميز وينظر ويعتبر ويختبر ليسهر ليله
وظماء نهاره ويتعب بدنه ويضني غير نفسه وبذلك قد زهد هذا الاجر من قبله وظلم ظاهر من موجبه حقيق على الله لما يجب لمستبصر اهل هذا العصر لا
بعد الله الا من ظلم وقال انما الاعمال لو ان الله عز وجل قد قال في كتابه السابقون السابقون اولئك المقربون قلنا لهم قد قال الله عز وجل وصدق الله
الامر في ذلك بين واضح والحكمة فيه مستقيمة وذلك ان السابق لا يجوز في الحكمة ان يقع الا بما لا ابين اهل العصر الحاضر بين المشاهد لمن الداعي لهم
الى السبيل وضح الحكمة وفي العدل ان يثاب الله بين قوم خلقهم وسكنهم من احوال الاجابة وبين قوم لو خلقهم هذا ظاهر الفساد وبعيد من التشابه في الحال
قبيح المقال لكنه عز وجل سابق بين الحاضرين من اهل عصر الرسول ولعمري ان من سبق منهم الى الايمان افضل واجل واقرب منزلة واعلى درجة ممن
من بعده فلا يكون هذا دونهم ولكن المنكر قول من زعم ان الله سابق بين من خلق ومن لم يخلق من قال ان الصحابة قد سبقوا بالايمان دربهم من بعدهم
في عصرهم ومن اتى بعصرنا من عصرهم فيما قدم الله من خلقهم ولو من خلفنا فذلك الكلام صحيح وقول فصيح كما ان من تقدم ابيهم من الامم والاعصار التي كانت
قبل الصحابة وقبل خلقهم على ولا يقدح ذلك فضلهم على من جاء بعدهم ومن قال ان الصحابة سبقونا بالايمان يجب القياس بيننا وبينهم الى الايمان لكان
لهم لسبقهم ذلك الفضل علينا لا لاجل تأخرنا عنهم كان ذلك قولا لا محال فيه لا ان تأخرنا عن عصرهم من فعل الله لا من فعلنا والله لا يمتحنا بما فعله لو كان
لاهل عصر الصحابة علينا فضل لانا لم نتقدم عليهم في الاعصار والخلق لوجب بهذه القضية ان يكون فيهم من تقدم من الامم السالفة افضل من انهم تقدمهم عليهم
في الاعصار اذا كانوا يتخوفون ذلك بوجوب الفضل لامة محمد على من تقدمهم من الامم كان احتجاجهم بفضل اوائل هذه الامة على اواخرها فاسدا وقد
ظلت حجتهم في مذهبنا انكا نقول ان اهل كل عصر يتفاضلون بينهم في سبقهم الى الايمان وافضل من تأخر عنه ثم نحن والسابقين من اهل عصر

وعلينا من حواليهم انقطاعا اوجب لمستبصر اهل ذلك العصر

كانوا متقدمين على الصحابة باعصارهم سابقا من امن منهم على موقعه الصحابة

ولسنا نفضل بين اهل عصر الرسول على من جاء بعدهم في الاعصار المتاخرة فلا نفضل اهل الاعصار المتاخرة على من تقدمهم لكنا نفضل بين اهل كل عصر
بعضهم على بعض بما وصفنا من السبق الى الايمان دون ان يكونوا فاضلين على من تقدمهم ولا على من تاخر عنهم فهذا عمدة ما يتعلق به اهل العدالة
والفضل لهم مع ما فيه من الوضع والجهالة الظاهرة بما قررناه لك من ادلة ذلك واما الاحاديث الباقية فيتوجه عليها ان من البين ان ليس المراد من لفظة اصحابي
فيها جميع الاصحاب حتى الفاسق منهم قطعا كالوليد بن عقبة ومعاوية واضرابهم بل المراد الفضلاء الشرفاء منهم واذا لزم التخصيص فلم لا يجوز
ان يكون المراد منهم صحابه من اهل بيته كما يدل عليه حديث لا تسبوا اصحابي فانا لم نسمع ان احدا كان يسب اصحاب النبي في زمان حيوته واما بعد حيوته فانما
وقع السب من معوية وساير بني امية الملعونة لاهل بيت النبي ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي وايضا تتمة هذا الحديث
يوافق ما وقع صريحا في حق علي وفاطمة من ان بغضهم بغض النبي وايذائهما ايذاءه وقد مر وكذا ما نقله ابن حجر يوافق ما نقله المصنف سابقا في شان اهل البيت
عن مسند احمد بن حنبل من قوله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الدين فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض وكذا الحديث
الذي رواه عن عبد الله بن عمر بن الخطاب يمكن انطباقه على اهل البيت ع بحمل الجماعة المذكورة فيه عليهم ع ولعل الناصبة التابعين لسنة معوية الداخلين في
جماعته لما سموا انفسهم اهل السنة والجماعة وجدوا انفسهم اكثر جموعا وافرادا واوفر عددا واعظم سوادا يدعون ظهور ذلك لانفسهم ويتأيدون
لذلك بما رووه من قوله ع عليكم بالسواد الاعظم وانت خبير بما قررناه مرارا ان العقل والنقل شاهدان على بطلان ما زعموه وان الشيعة وان كانوا
اقل جموعا وعددا لكنهم اكثر جاها معنى وعددا وكيف لا وحيث ارتد قوم موسى بقي هرون فيهم منفردا مع ظهور انه كان على الحق والجماعة على الباطل ونقل
الطيبي في شرح المشكوة عن سفيان الثوري في تفسير لفظ الجماعة الواقعة في بعض الاحاديث انه قال لو ان فقيها على راس جبل لكان هو الجماعة واما ما ذكره
الناصب بقوله من تامل سيرتهم ووقف على ماثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة رسول الله ص لا يختلجه شك في عظم شانهم وبرائتهم
مما ينسب اليه المبطلون آه ففيه ان التامل في مجرد ما وقع عنهم من بعض الاثار الحسنة في زمان استقامتهم لا يكفي في عدم اختلاج الشك في عظم شانهم
في جميع الازمان ولو في زمان التبدل والارتداد فان من تامل في سيرة بني اسرائيل من اولاد الانبياء والمولودين على فطرة الاسلام وجدهم في نصرة نبيهم
موسى في مقاتلة فرعون اللعين لا ينبغي ان يشك في عظم شانهم ذلك الوقت لكن لا يدري برائتهم عما اخبر الله تعالى من ارتدادهم بعد ذلك في اتباعهم للسامري وعبادتهم
للعجل وتصديهم لقتل هرون ع وقد قال النبي ص انه سيقع في امتي كل ما وقع في الامم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة وفي رواية سيذكرها المص
قدس سره عن الجمع بين الصحيحين لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم واما ما ذكره من ان المراد بما في حديث
الحوض من الاصحاب الذين احدثوا بعد النبي وبدلوا اهل الردة الذين ارتدوا بعد النبي وانهم كانوا اصحابه في حيوته ففيه ان ما نقلناه عن ابن حزم وغيره من
اصحاب الناصب المرتد من ان الذين منعوا ابا بكر عن اداء الزكوة اليه حتى سماهم باهل الردة لم يكونوا مرتدين بل كانوا يدعون الردة على ابي بكر بارتكاب ما لا
يستحقه من الخلافة والامامة معللين امتناعهم عن اداء الزكوة اليه بذلك فمن اين يعلم ان اصحاب الحاضرين في المدينة الذين غلب عليهم النفس الامارة حتى
غصبوا عن اهل بيت نبيهم الامامة والامارة احق بالامن ام هؤلاء الصحابة الساكنين في البادية القانعين بلبن البعير المرتدين لامام حق مستحق التقدم
وبعيرهم فلعلهم عن نار السعير لا فرق الا في كون اكثر الاولين من قريش واكثر الاخرين من غير ذلك الجنس وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش واكثر
الاخرين من غير ذلك الجنس وقد عرفت ان مراد النبي من قوله الائمة من قريش بني هاشم لكن غلب عليهم العادة الغاشم قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه في الحديث الستين من مسند عبد الله بن عباس رض عنه قال ان النبي ص قال الا انه سيجاء برجال من امتي فيؤخذ بهم ذات الشمال
فاقول يا رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول كما قال العبد الصالح وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم
وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك قال فيقال لي انهم لم يزالوا مرتدين على اعقابهم منذ فارقتهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول قد وقع
التصريح في هذا الحديث على ما ذكرنا ان المراد منهم ارباب الارتداد الذين ارتدوا بعد رسول الله ص وقاتلهم ابو بكر الصديق انتهى واقول من المعلوم ان من سماهم
ابو بكر بالردة لامتناعهم عن اداء الزكوة اليه كانوا يؤذنون ويصلون ويتكلمون بالشهادتين ولهذا قال ابو بكر والله لو منعوني عقالا لقاتلتهم ولم يقل
واسلموا او تكلموا بالشهادتين اولم يرجعوا الى الاسلام لقاتلتهم لكنهم لما انكروا خلافة ابي بكر امتنعوا عن اداء الزكوة اليه لا انهم استحلوا منع الزكوة مطلقا ولهذا فرقها
بنو حنيفة الى فقراء قومهم واوقفها الاخرون الى تقرر الخلافة على من يستحقها وعلى تقدير استحلالهم الزكوة كانوا قائلين بالشهادتين كما روي عنهم فاطلاق الردة
عليهم لو صح كان باعتبار انكارهم للزكوة التي هي من ضروريات الدين فلم لا يجوز ان يكون اطلاق الردة على الصحابة الغاصبين للخلافة المتظاهرين بالاسلام القائلين
بالشهادتين ايضا باعتبار انكارهم بعض ضروريات وهو خلافة علي ع الثابت عندهم بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره كما ان المتبادر من الاحداث في لا تدري ما
احدثوا بعدك ما يكون فعلا كغصب خلافة النبي واخذ ميراثه وهضم فدك اهل بيته واكل مال فدك ظلما وجورا على فاطمة ع لا ما يكون تركا كمنع الزكوة عن
ابي بكر وايضا قوله ع لم يزالوا مرتدين على اعقابهم يدل على طول مدة المرتدين واستمرارهم وهذا انما يظهر في غاصبي الخلافة دون طوايف العرب الذين امتنعوا عن
الزكوة فان ذلك لم يمتد الا الى شهرين او ثلثة وايضا قد اشترط في الصحابة خروجهم عن الدنيا بالايمان وقد خرج هؤلاء الذين امتنعوا عن الزكوة من كونهم صحابة
لانهم قتلوا بامر ابي بكر وخرجوا عن الدنيا مرتدين في اعتقاد الناصبة والظاهر من اطلاق لفظ اصحابي في الحديث من كان معروفا بذلك عندهم ع ومن لم
يرتد او يخرج به من الصحابية بل لم تبطل الردة في اسلامه عند بعض المحدثين بل من روى الحديث عن النبي كما شرطه بعضهم بل من اقام عنده سنة او سنتين

الطلاقة

غزوة اوس — ومن اعز وتبين كما يشرطه بعض اخر وهذا الشرط بما لم يتحقق في اكثر الممتنعين عن اداء الزكوة الى ابي بكر ان قلت ان القتال مع من خرج من الدين انما يقع باعتبار ما كان فعلت هذا مجاز والاصل خلافه ولهذا قلنا وانظاهر من الملائمة لكم فانهم ان قلت قد علم من فحوى كلام العلامة وصريح كلام بعض علمائنا منه هبة في غير هذا الموضع عقفاداً ان الذين غصبوا الخلافة عن علي وخرجوا عليه وحاربوا كانوا في زمان النبي من المنافقين فلا وجه للاستدلال بالاحاديث المذكورة على انهم ارتدوا بعد النبي اذ لا معنى لارتداد المنافق لانكار باطنا قلنا لما كان نفاقهم في ايام النبي مبنيا على انكارهم لاصل الخاص من اصول الامامة وهو امامة علي ولم يظهر واذلك الانكار الا بعد النبي حكم بوقوع ارتدادهم بعده فانهم بعده غصبوا الخلافة من امير المؤمنين وخرجوا عليه لما يستفاد والله جحد ما جاء النبي في حقه من النص الجلي والخفي ونقضوا البيعة والعهد الذي حكم الله تع ورسوله في حقه وجعله قلادة في رقابهم وربقة في اعناقهم كما نطق به الكتاب والسنة وحققناه في المواضع المتعددة في مواطن من انه تلا عليهم ما نزل في حقه من الايات واخذ البيعة والعهد منهم له واقره عليهم فقبلوه وبايعوا امير المؤمنين فيما بينهم مع ما في صدورهم من غل غلت به مراجل صدورهم وحقد قد اخذ بمجامع قلوبهم وحسد قد شربته مزارع افئدتهم وبغض قد تشتت به مراتع بواطنهم وكانوا يترصدون الفرصة وذلك كما علم من قوله صغاين في صدور قوم لا يبدو بها حتى يفقد وني فها فقد صلوات الله عليه من بين اظهرهم لاحت علائم

الذي — كدورات على صفحات ظواهرهم وانت خبير بان تكليفه بهذا الامر لا في غير مراقب الغربة حتى صغارهم على طرف الثمام ولم ينجح فيهم رشد كان اشق واشد عليه من جهاد الكافرين بالسيف علما منه بصعوبة هذا الامر على القوم وان جزلا فما كان اهون عليهم من اصابة هذا المصاب كما روي في المشكوة من قوله ان امرتم عليا ولا اريكم فاعلين سلك بكم سبيل الهداية وكما حكي عن بعضهم انه قال عند نزول اية الغدير واظهار النبي وروده في شان خلافة الامر اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم ولعله تع بصعوبة هذا التكليف عليه صم بالغ في تبليغ خلافته بقوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك فان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فانه سبحانه قد علق قبول ما بذله فيه جده وجهده وقاسى فيه كده وكدحه من تبليغ هذا الحكم ولما علم جل جلاله خوفه عليه من تبليغ هذا الحكم شجعه على الاقدام على هذا الامر المسلم والشان المهم بقوله والله يعصمك من الناس قال الشهر رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ايضا في الحديث الحادي والثلثون بعد المائتين من المتفق عليه من مسند انس بن مالك قال النبي قال ليردن على الحوض رجال ممن صاحبني حتى اذا رأيتهم ورفعوا الي رؤسهم اختلجوا فلاقولن اي رب اصحابي اصحابي فليقال لي انك لا تدري ما احدثوا بعدك وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في الحديث السابع والستين بعد المائتين من المتفق عليه في مسند ابي هريرة من عدة طرق قال النبي بينا انا قائم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال لهم هلموا فقلت الى اين فقال الى النار والله قلت ما شانهم قال انهم ارتدوا على ادبارهم فلا اراه يخلص منهم الا مثل همل النعم وروى نحو ذلك من عدة طرق في مسند اسماء بنت ابي بكر ومن عدة طرق ام سلمة ره في مسند سعيد بن المسيب كل ذلك في الجمع بين الصحيحين وفي الجمع بين الصحيحين ايضا في مسند عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله انا فرطكم على الحوض وليرفعن الي رجال منكم حتى اذا اهويت اليهم لاناولهم اختلجوا دوني فاقول اي رب اصحابي فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك وروى نحو ذلك في مسند حذيفة بن اليماني في الحديث السابع من المتفق عليه وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند ابي الدرداء في الحديث الاول من صحيح البخاري قالت ام الدرداء دخل على ابو الدرداء وهو مغضب فقلت له ما اغضبك فقال والله ما اعرف من امر امة محمد شيئا الا انهم يصلون جميعا وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الاول من صحيح البخاري من مسند انس بن مالك عن الزهري قال دخلت على انس بن مالك بدمشق وهو يبكي فقلت ما يبكيك فقال لا اعرف شيئا مما ادركت الا هذه الصلوة وهذه الصلوة قد ضيعت وفي حديث اخر منه ما اعرف شيئا مما كان على عهد رسول الله قيل الصلوة قال اليس قد صنعتم فيها وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي مالك وابي عامر ان النبي قال اول دينكم نبوة ورحمة ثم ملك ورحمة ثم ملك جبرية ثم ملك عض يستحل فيه الحر والحرير وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث السادس بعد المائتين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة عن النبي قال مثلي كمثل رجل استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله جعل الفراش وهذه الدواب التي تقع في النار يقعن فيها وجعل يحجزهن ويغلبنه فيقتحمن فيها قال فذلك مثلي ومثلكم انا اخذ بحجزكم عن النار فتغلبوني فتقحمون فيها وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث العاشر من مسند ثوبان مولى رسول الله قال انما اخاف على امتي الائمة المضلين واذا وقع عليهم السيف لم يرفع عنهم الى يوم القيمة ولا يقوم الساعة حتى تلحق قبائل من امتي بالمشركين وحتى تعبد قبائل من امتي الاوثان وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث التاسع والاربعين من افراد البخاري من مسند ابي هريرة انه قال قال رسول الله لا يقوم الساعة حتى تاخذ امتي ما اخذ القرون شبرا بشبر وذراعا بذراع فقيل يا رسول الله كفارس والروم قال ومن الناس الا اولئك وفي الجمع بين الصحيحين في الحديث الثامن والعشرين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصارى قال فمن لنا وروى البغوي في كتاب المصابيح حديثا طويلا في صفة الحوض قال قال رسول الله انا فرطكم على الحوض من مر علي شرب ومن شرب لم يظمأ ابدا وليردن علي اقوام اعرفهم ويعرفونني ثم يحال بيني وبينهم فاقول انهم مني فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول سحقا سحقا لمن غير بعدي انتهى وقال الناصب حفظه الله اقول ما ذكره من الاحاديث بعضه يدل على ان الامة بعد رسول الله يبدلون سنته وبعضه يدل على ان الشيوخ الامراء يصلون بخلاف سنته وكل هذه الامور واقعة ولا طعن فيه على الصحابة ومدعى الطعن ما ذكر من اسم الاصحاب فقد ذكرنا ان المراد بهم المرتدين بعد رسول الله واقول قد مر ان الاحاديث التي ذكر فيها اسم الاصحاب لا يحتمل الحمل على مانعي الزكوة فيحتمل الحمل على اهل الردة مع كلما فيه بل هو خلاف ما ذكرنا سابقا من ترجيحات ظاهرة الحمل على الاول ليستفاد من قوله سحقا سحقا لمن غير بعدي

البغوي انه عني بهم الناصبين لخلافة النبوة ومن ثم سموا الاكلين لمال الفدك ظلما وجورا لعترة فاطمة واما الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر فلم يكونوا ملحدين حتى
ودفعوها الى الفقراء كما هو مذهب جماعة ولما كان الحديث الذي غير تركه الامراء الشوم فلا مدخل له بظاهره في كل امر من هو والتخصيص تحكم فيشمل الصحابة ايضا
للخلافة الذي تفرع عليه كل سوء حتى قتل الحسين من متفرعات غصب الخلافة من اهل البيت ولو اغمضنا عن ذلك فلا اقل من ان يشمل الاكثر
والفاسقين من الصحابة وهل شيء اسوء من البغي الصادر عنهم وهل يقصر هذا الطعن من لعنة حتى مانعي الزكوة من الاعراب هل التخصيص بغير المنقاد
من امارة الشوم [illegible] بمتابعة الهوى نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من التغاوي الفاجرة وسوء المكابرة قال المصنف رفع الله درجته وقد تضمن الكتاب العزيز
وقوع اكبر الكبائر منهم وهو الفرار من الزحف فقال سبحانه ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين
وكانوا اكثر من عشرة الاف نفر فلم يتخلف منهم الا سبعة انفس علي بن ابي طالب والعباس والفضل ابنه وربيعة وابو سفيان ابنا الحرث بن عبد المطلب واسامة بن زيد
وعبيدة بن ام ايمن وروي ايمن بن ام ايمن واسلم الباقون الى الاعداء للقتل ولم يخشوا النار ولا العار وآثروا الحيوة الدنيا الفانية على دار البقاء ولم يستحيوا
من الله ولا من نبيهم وهو يشاهدهم عيانا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ذكر الله تعالى قصة حنين في كتابه العزيز وان اصحاب رسول الله ص ولوا
مدبرين وكان هذا قضاء الله تعالى في الحرب ليعلم ان رسول الله ص كان مؤيدا من الله لا من قوة العساكر وقد روي في صحيح البخاري عن البراء بن عازب انه قال له
رجل افررتم يوم حنين قال لا والله ما ولى رسول الله ص ولكن خرج شبان اصحابه ليس عليهم كثير سلاح فلقوا قوما رماة لا يكاد يسقط لهم سهم فرشقوهم رشقا
ما يكادون يخطئون فاقبلوا هناك الى رسول الله ص ورسول الله ص على بغلته البيضاء وابو سفيان بن الحرث يقود بها فنزل واستنصر وقال انا النبي
لا كذب انا ابن عبد المطلب قال البراء كنا اذا احمر الباس نتقي به وان الشجاع منا من يحاذي به يعني النبي ويعلم من هذا الحديث ان شبان الصحابة تولوا يوم
حنين واما الباقون فقاموا وثبتوا لان البراء نفى الفرار وقال لا والله وايضا اسلموا الى العساكر الذي وقفوا مع رسول الله ص فقيل كانوا اثنا عشر رجلا ولا خلاف
في ان ابا بكر وقف معه لم يفارق رسول الله ص في موقف من المواقف ثم انا لم ندع عصمة الصحابة من الذنوب حتى يلزم من ارتكابهم الفرار [illegible] الانسان لا يخلو
من الذنوب وقد عفى الله عنهم [illegible] بعد ما قال ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك
جزاء الكافرين ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم فبل المراد من المؤمنين الذين انزل الله سكينته عليهم هم الفارون [illegible] ان الله
قبل عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم انتهى واقول لا يخفى ان هذا الناصب الجاهل الذي نصب نفسه لنصرة الاباطيل قد خان في نقل
الرواية وبلغ في الخيانة اقصى الغاية حيث نقل من صحيح البخاري بعض الرواية ثم اضاف اليه من كلامه كلام غيره ما حمله اليه هواه وامضاه ترويج دعواه ومع هذا
بدل بنية بعض الكلمات بغيرها كما سنبينه وانما ذكر ذلك البعض من جملة الرواية احتيالا منه في انه اذا راى الناظر الذي قد طالع الصحيح احيانا ان ذلك البعض من جملة
ما طرق سمعه ووجده مانوسا من تلك المطالعة يظن ان التتمة ايضا من ذلك فلا يرجع لتحقيقها الى الاصل فلا يظهر خيانة الناصب عليه فلنذكر ههنا جميع
ما رواه البخاري عن البراء في هذا الباب من كلامه ليظهر على الناظرين خيانة الناصب اللعين ويعده من زمرة الملاعين فنقول قال البخاري حدثنا محمد بن
كثير انا سفيان عن ابي اسحق قال سمعت البراء رض وجاءه رجل فقال يا ابا عمارة اوليتم يوم حنين قال اما انا فاشهد على النبي ص انه لم يول ولكن عجل سرعان
القوم فرشقتهم هوازن وابو سفيان بن الحرث اخذ برأس بغلته البيضاء يقول النبي انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن بشار ثنا غندر ثنا شعبة
عن ابي اسحق قيل للبراء وانا اسمع اوليتم مع النبي يوم حنين فقال اما النبي فلا كانوا رماة فقال النبي انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب حدثني محمد بن
[illegible] ثنا شعبة عن ابي اسحق سمع البراء وساله رجل من قيس افررتم عن رسول الله ص يوم حنين فقال لكن رسول الله ص لم يفر كانت هوازن رماة وانا
لما حملنا عليهم انكشفوا فاكببنا على الغنائم فاستقبلنا بالسهام ولقد رايت النبي على بغلته البيضاء وان ابا سفيان اخذ بزمامها وهو يقول انا النبي لا كذب
انا ابن عبد المطلب قال اسرائيل وزهير نزل النبي عن بغلته انتهى وقد ظهر بذلك ان الخائن اللعين قد بدل لفظ سرعان القوم بشبان اصحابه ليجعل الفرار مختصا بالشبان
فيجعل شيخه ابا بكر خارجا عن عار الفرار وطلبا لاخلافه في ذلك العار ولو فرض وجود لفظ شبان كما في رواية مسلم فنقول ليس المراد تخصيص الشبان والسرعان
بذلك بل المراد ان اقدام السرعان والشبان وسبقهم الى الحرب بلا مبالاة اوجب انكسارهم واوجب انكسار الباقي وهذا امر معلوم من التواريخ المعتبرة و
السير المعتمدة ثم زاد عدم كثرة السلاح ليكون عذرا للقوم في فرارهم مضافا الى ما قدمه من ان الفرار كان قضاء الله وليلقوا عفو الله عنهم بعد
ذلك متفرقا اذا كانوا معذورين في الفرار لم يكن للعفو عنهم معنى ثم زاد في وصف الرماة انهم لا يكاد يسقط لهم سهم وانهم ما كادوا يخطئون
تكميلا لعذر القوم [illegible] في ذلك للعفو واما ما نسب الى البراء من قوله كنا اذا احمر الباس نتقي به فكلام رواه القاضي عياض المالكي عن علي ع
في باب شجاعة النبي من كتاب الشفاء قال قال علي كرم الله وجهه انا كنا اذا حمي الباس ويروى اذا اشتد الباس واحمرت الحدق اتقينا برسول الله ص فما يكون
احد اقرب الى العدو منه ولقد رايتني يوم بدر ونحن نلوذ بالنبي ص وهو اقربنا الى العدو وكان من اشد الناس يومئذ باسا انتهى وقد اضافه الخائن الى ما
رواه قبل ذلك من كلام البراء في قصة حنين ليوقع في الاوهام ان البراء وسائر القوم كانوا في ذلك اليوم اتقوا برسول الله ولم ينفصلوا عنه ولم يفروا
ولعمري لحمقه لا يهتدي الى مثل هذه الخيانة والتخليط الا من جرى له التوفيق واتخذ الشيطان خير رفيق وما هذه التخاليط الناشئة عن متابعة الهوى والاكاذيب المنافية
للحياء سوى السيف [illegible] ومن بلغ الى هذه المرتبة من الخيانة والجسارة في الكذب [illegible] واضاع [illegible] صولته ودعوته ولم يكن بها حاجة
بعد هذه التخليطات والتلبيسات من هذا الناصب [illegible] خوف ابليس [illegible] ان ينفضح [illegible] في نفس صفوانه [illegible] وازاله ركيك شبهاته لكن الشرع [illegible] الرضا

الامام وسيلة القاصرين ومنجا الاقدام والله الموفق بنيل المرام واما ما ذكره من القول بان الذين ثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا ثمانية نفر من جملتهم ابنه

ايمن ولعله قصد ايهام دخول ابي بكر فيهم وامثال هذه التمحلات انما يذهب على مثل الناصب الغوي فلا فائدة في ارتكابها عند مناظرة الخصم الذكي بما يكذب

هذا القول الحديث الثاني الذي رواه البخاري عن البراء فانه صريح في انحصار الثابتين في ابن عم النبي وعباس وان لم يكن صريحا في غير بني هاشم واما قوله انا لا نمنع عصمة الصحابة عن الذنوب لا نه

يبين مقصود المصنف من انهم كانوا مذنبين خاطئين غير صالحين لخلافة النبوة ولا للرياسة العامة في امور الدين والدنيا واما قوله قيل المراد من المؤمنين

الذين انزل الله عليهم السكينة هم الفارون فيحمد عدم الالتفات اليه لظهور بطلانه وهو دفع طعن الغزالي يتوجه عليه انه كما قيل ذلك قيل ايضا ان المراد بهم الذين

ثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله حين وقع الهرب وقد صرح بهما الفاضل النيشابوري في تفسيره فذكر احد القولين دون الآخر تلبيس وتدليس يحتوي على النطاق القول الثاني هو الظاهر

فان السكينة انما يناسب من سكن مع النبي حال الخوف لا من فر ولم يسكن معه فسال الله تعالى ان ينزل السكينة علينا ان يزول عنا الخوف والتقية ويوفقنا للامام

هذا التاليف والاتيان بالبقية واما ما يتعجب من استقبال عذرهم وتاب عليهم وابن المطهر لا يرضى عنهم فمن اعجب العجب لانه لا دلالة للنقل على ذلك المتعجب

المتعجب من قوله ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الا على وقوع قبول توبتهم فضلا عن قبول عذرهم ولو سلم دلالته على وقوع قبول توبتهم فلم يدل على

وقوعه بالنسبة الى جميعهم بل لمن يشاء منهم وهذا صادق فيما اذا شاء قبول توبة واحد منهم كما لا يخفى ولقد اطنبنا في هذا المقام لكثرة ما استعمل الناصب من

الكذب والتمويه في الكلام وكان حقا علينا افتضاحه لدى الخاص والعام **قال** المصنف رفع الله درجته وقال الله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك

قائما روى انهم اذا سمعوا بوصول تجارة تركوا الصلوة مع حضور الحياء منه ومراقبة الله تعالى وكذا في اللهو من كان في زمانه معه بهذه المثابة كيف يستبعد منه

مخالفته بعد موته وغيبته عنهم بالكلية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذكروا في شان نزول الاية ان القوافل التي كانت تاتي بالطعام انقطعت عن

المدينة وضاق امر الناس فجاء القافلة والنبي كان يخطب وكانوا يضربون الطبل عند نزول القافلة فلما سمعوا صوت الطبل تسارع اليه فقام الناس

وقام اكابر الصحابة معه فانزل الله الاية في شان من يذهب ويترك رسول الله صلى الله عليه وآله قائما وفي كل طائفة يكون عوام وخواص ولا يبعد هذا عن الانسان وهذا

لا يوجب انهم كفروا بعد رسول الله صلى الله عليه وآله كما يدعيه هذا الرجل انتهى **واقول** فيما ذكره كذب وتمويه من وجوه اما اولا فلان ذلك الانفضاض لم يكن مخصوصا بانه

انقطاع الطعام بل لفظ التجارة في الاية الكريمة صريحة في خلافه فلان بيع الطعام لاجل القوة لا يسمى في العرف تجارة خصوصا اذا انقطع عنهم الطعام و

ضاق عليهم الامر في ذلك كما ذكره الناصب بل لو كان انفضاضهم لاجل ذلك لما كان لذمهم من الله تعالى وجه واما ثانيا فلان الذين كانوا ينفضون الى القافلة

يضربون الطبل لاهل القافلة كما يشعر به قول الناصب فلما سمعوا صوت الطبل واما ثالثا فلان التخصيص بعوام الناس من دون اكابر الصحابة من

خواص تصرفاته الذي لا يدل عليه دليل ولا قرينة ضعيفة بل يدل على جميع ما ذكرنا ما رواه البخاري عن جابر قال بينما نحن نصلي مع النبي اذ اقبلت عير تحمل طعاما

فالتفتوا اليها حتى ما بقي مع النبي الا اثنا عشر رجلا فنزلت الاية وفي رواية اقبلت عير يوم الجمعة وفي رواية اخرى ان النبي كان يخطب وما قال له

النيشابوري في تفسيره من انهم كانوا اذا اقبلت العير استقبلوها بالطبل والتصفيق انتهى وبالجملة قد ظهر من رواية البخاري انه لم يبق مع النبي في بعض

الاوقات سوى اثني عشر رجلا ولا يتجانا كابر اصحاب النبي لم يكونوا منحصرين في هذا العدد القليل ومثل هذا ان سلم انه لا يصير علة موجبة لاختيار

ما يؤدي الى الكفر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله لكن يصير حالة مصححة مجوزة فيصير رافعا لاستبعاد الخصم وقوع المخالفة عنهم بعده صلى الله عليه وآله وهذا اما ادعاه

المصنف قدس سره لا ما نسبه الناصب الجاهل المتجاهل والحاصل انه اذا كان هذا حالهم ومؤداهم وعدم اعتنائهم بنبيهم وبسماع خطبته وصلوة الجمعة معه و

خرجوا وهو يشاهدهم ويعلم بهم لاجل التفرج على عير وسماع طبل ولهو فهل يبعد منهم ان يخالفوا امره طلبا للملك والرياسة بعده فليعتبر العاقل فان

في ذلك عبرة لاولي الابصار ولعمري ان بعض المشايخ والوعاظ لو كان مقبلا على اصحابه يعظهم ويخوفهم فسمعوا لهوا وطبلا لاستحيوا وهابوا

ان يخرجوا من عنده وهو يشاهدهم بل يستحيون ان يخرجوا لاجل امر مباح وان لم يكن في خروجهم ترك واجب فما ظنك بسيد المرسلين وسماع خطبته و

صلوة الجمعة معه والخروج وهو يشاهدهم وفي الصلوة لاجل تفرج على عير وسماع لهو وعند التحقيق هذا اقبح من فرارهم من الزحف لان الفرار وان كان

كبيرة لكن فيه بقاء نفس او ما هو في فيه من قلة الحياء والجرأة على الله وعلى رسوله ما لا يمكن حده فهل يستبعد ممن هذا شانه في حياة نبيه وهو يشاهده

ميله بعده الى الملك والرياسة وارتكاب ثم ان الخصم لو امثال المذكور في هذا الكتاب وغيره عن الشيعة في حق بعض الصحابة الذين ثبت عندهم انهم

فعلوا امثال ذلك لكن اهل السنة مع نقلهم وتصحيحهم لها يغمضون العين عنها ويتاولونها بما يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل ومع هذا للشيعة ان يقولوا

ان ما ذكرناه من المطاعن ان كان كافيا في جواز سبهم فلا لوم والا فغاية الامر ان تكون مجتهدين مخطئين مثل بعض الصحابة والتابعين وبالجملة اذا جاز عند

طلحة والزبير وعائشة الاجتهاد في الخروج على امام زمانهم اتفاقا وهو علي وقتلهم نحو ستة عشر الفا من الانصار والمهاجرين والتابعين وذهبتم الى

ان كل ذلك بالاجتهاد وهم غير مواخذين بل مثابون جاز لعلماء الشيعة الاجتهاد في سب بعض هؤلاء وغيرهم ممن اعتقدوا ضلاله لامور وردت من

طرق مخالفيهم وطرقهم بحيث افادهم علما يقينيا في جواز سبهم فهؤلاء غير ماثومين وان فرضنا انهم مخطئون مع ان السب انما هو دعاء والمباينة

ان شاء لم يقبله وليس مثل سفك دماء الانصار والمهاجرين وتابعيهم واظهر نظير في ذلك ان معوية وبني امية لعنوا عليا وسبوه ثمانين سنة

على المنابر ولم يقدح ذلك فيهم عندكم بل جعلتم لهم الاجر والثواب باجتهادهم فيه فلا لوم علينا في سب اعداء الذين راينا منهم عداوة وجزمنا من

المطاعن بعضها في القرآن وبعضها في كتب اهل السنة منقول معتبر اما حقائق الامور فهي موكولة الى الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته وقال الله تعالى

ومنهم من يلمزك في الصدقات فاتهموا رسول الله ص وهم من صحابته قال الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك في الحديث الحادي عشر من المتفق
عليه ان ناسا من الانصار قالوا يوم حنين حيث افاء الله على رسوله من اموال هوازن ما افاء وطفق رسول الله ص يعطي رجالا من قريش المائة من الابل
فقالوا يغفر الله لرسوله ص يعطي قريشا ويتركنا وسيوفنا تقطر من دمائهم وقال الحميدي في هذا الحديث عن انس ان الانصار قالت اذا كانت الشدة فنحن
ندعى ويعطى الغنائم غيرنا قال ابن شهاب فحدثت ذلك رسول الله ص وفي بعضها في حديث ذلك انه فعل ذلك تالفا لهم بعطائه ثم يقول في رواية الزهري عن انس
ان النبي ص قال للانصار انكم ستجدون بعدي اثرة شديدة فاصبروا حتى تلقوا الله ورسوله على الحوض قال انس فلم نصبر انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول اتفق المفسرون على ان قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات نزلت في ذي الخويصرة الخارجي اسمه حرقوص بن زهير وهو اصل الخوارج قال لرسول الله
اعدل فانك لا تعدل فقال رسول الله ص لقد خبت وخسرت ان لم اعدل فقال عمر يا رسول الله ائذن لي اضرب عنقه فقال له رسول الله ص انه من ضئضئ
قوم كذا وكذا ووصف الخوارج وهو ذو الثدية المشهور والغرض ان الاية لم تنزل في الانصار نعم كان من شبان الانصار هذا القول فلما سأله
رسول الله ص عنهم تابوا واستغفروا وقبل رسول الله ص اعذارهم وامثال هذا يكون من اهل العسكر ومن الشبان ولم يقل احد من الحكماء وذوي الرأي
شيئا مما ذكره واما قول انس فلم نصبر فهو شكاية منه من بعض الانصار ولا يدل على ان الانصار تركوا الصبر لانهم صبروا على الاثرة انتهى واقول فيه ما فيه
اما اولا فلان نقل الناصب لشأن نزول الاية وانه في ذي الخويصرة ثم اظهاره ان الغرض عدم نزول الاية في الانصار مما لا طائل تحته لان المصنف لم يقل ان الاية
نزلت في الانصار بل ذكر متصلا بنقل الاية مجمل شأن النزول بقوله فاتهموا رسول الله ص وهم من صحابته ولا ريب في ان ذا الخويصرة كان من صحابته فنقل ما
يوافق مضمون الاية من حديث الحميدي وهذا ظاهر جدا واما ثانيا فلان ما ذكره من اتفاق المفسرين على نزول الاية في ذي الخويصرة غير مسلم فقد روى
الفاضل النيشابوري عن الكلبي انها نزلت في شأن ابي الجواظ وقد قال النبي ص فيه وفي اصحابه انهم منافقون ثم قال وقيل هم المؤلفة قلوبهم والاولى والاصل
حمل الاية على العموم ما لم يظهر مخصص قوي يصلح مخصصا لعموم الكتاب وايضا غرض المص طعن جماعة من الاصحاب كانوا يعيبون على النبي ص في الصدقات
ولا يتوقف ذلك على كون الحديث الذي نقله عن الحميدي تفسيرا للاية حتى يصير مدلوله طعنا عليهم بل يكفي في ذلك كونها مروية عمن هو ثقة عند
الخصم فالنزاع في ان الاية لم يكن نازلة في شأن الانصار بل في شأن غيرهم لا يقدح في غرضه اصلا واما ثالثا فلان ما تكلفه من تخصيص لفظ الانصار
المذكور في الحديث بشبانهم وتأويل قول انس فلم نصبر بانه لم يرد نفسه مع سائر الانصار بل اراد الشكاية عن بعض الانصار من التخصيصات والتأويلات
الباردة المارّدة العارية عن الدليل التي لا يحل ارتكابها الا لمن كان مفوضا في وضع الدين موكلا على احكام القرآن المبين ولا ذنب على الناصب فان
هذا طريقة سلوكه موروثة له من اسلافه فانهم اذا راوا قد استدل الشيعة باية او حديث على مطلوبهم فهم مع انهم رووه ايضا قبل ذلك في كتبهم و
استعملوه في بعض مطالبهم يريدون نسخه تارة بالتخصيص وتارة بالتعميم وتارة بالنسخ وتارة بالتأويل واخرى بتضعيف الراوي الى غير ذلك كانهم لم يسمعوا
قوله تعالى قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون والذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم
الله ويلعنهم اللاعنون واما رابعا فلانه من اين علم هذا الناصب ان الانصار صبروا على تلك الاثرة حتى يصير مصححا لي التأويل المذكور وكانه ظن ان الشكاية
عن الوقوع في الاثرة والاضطراب والقلق عندها ليس من امارات عدم الصبر بل علامة ذلك ان يذبح الشخص نفسه ويجرحها او يتغرب من الغرب الى
الشرق مثلا بحيث لم يصل خبره الى ديارهم وحيث لم يقع عن الانصار شيء من هذه الثلاثة ونحوها فقد صبروا وفيه ما فيه فافهم قال المص رفع الله
درجته وروى مسلم في الصحيح في حديث عائشة عن قصة الافك قالت قام رسول الله ص على المنبر فاستعذر من عبد الله بن ابي سلول قالت قال
رسول الله ص على المنبر من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان
يدخل على اهلي الا معي فقام سعد بن معاذ فقال اعذرك منه يا رسول الله ص ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا
ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ كذبت لعمر الله لا تقتله ولا
تقدر على ذلك فقام اسيد بن الحضير وهو ابن عم سعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن
المنافقين فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله ص قائم على المنبر فلم يزل رسول الله ص يخفضهم حتى سكتوا وسكت فلينظر
العاقل من المقلدين في هذه الاحاديث المتفق على صحتها عندهم كيف قد بلغوا الغاية في تقبيح ذكر الانصار وفضائحهم ورداءة صحبتهم لنبيهم ص
في حياته وقلة احترامهم له وترك الموافقة وكيف يخرج الامر الى قطع الخطبة ومنعوه من النهي عن المنافق عبد الله بن ابي سلول ولم يتمكن من الانتصار
عمن يجادل حيث كان لهم غرض فاسد في منعه ومخالفته واختلفوا عليه [illegible] قصر على هذه المسألة فكيف يكون حال اهله بعده مع هؤلاء القوم انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من مجادلة الانصار فسببه انهم كانوا قومين قبل هجرة رسول الله ص وكان بينهم جدال عظيم حتى انه وقع بينهم حروب
كثيرة في الجاهلية منها حرب بعاث المشهور فلما جمعهم رسول الله ص تركوا ما كانوا عليه من القتال والجدال وتألفوا برسول الله ص وقد كان يبدو
عنهم آثار اعمال الجاهلية للعصبية المكنونة في ضمائرهم والبشر لا يخلو عن هذا ولكن كانوا مسارعين الى امر رسول الله ص وهذا الرجل المتعصب لا يذكر
محاسنهم ومناقبهم وما بذلوا في سبيل الله تعالى من الاموال والانفس وما اثنى الله تعالى عليهم في كتابه ويذكر هفواتهم في الاوقات القليلة وما ذكره
لا يوجب ان يتركوا امر رسول الله ص بعد وفاته مع ان النص يكون مفيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر واقول ما ذكره من سبب مجادلة الانصار معلوم

الاثرة بفتح الهمزة والثاء الاسم من آثر يؤثر ايثارا اذا اعطى اراد انه يستأثر عليكم فيفضل غيركم في نصيبه من الفيء [illegible] والاثرة بضم الهمزة وسكون الثاء [illegible] اي يستأثر عليكم [illegible] عليكم ٢ [illegible] ١٢

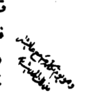
اي لمن الكاذبون [illegible] الاسناد [illegible] ١٢ [illegible]

كجادلة غيرهم من طوايف العرب معاداة بعضهم مع بعض فقد روى ابن حجر في صواعقه ان بنو تيم وبني عدي كانوا اعداء لبنو هاشم في الجاهلية ولا
نعلم فائدة لذلك في دفع كلام المصـ فان تلك الاحقاد والضغاين الجاهلية كانت مركوزة في قلوبهم حين الاسلام ايضا ولم ينقلع عنهم بالكلية وان غصب
الخلافة من اهل بيت النبي ص واجماع قريش على دفعهم عن مراتبهم التي رتبها الله تعالى لهم انما كان للاحقاد الجاهلية والاضغان البدرية وقتل اهلهم و
اولادهم بالسيوف المرتضوية وغرض المصـ من ذلك دفع ما يقول اهل السنة من ان الاضغان والاحقاد الجاهلية قد نزعها الله تعالى عن قلوبهم بقوله
ونزعنا ما في صدورهم من غل وحاصل الدفع انه لو كان المراد بنزع الغل في قوله تعالى نزعه عن قلوب جميع قريش والانصار دون جماعة مخصوصة منهم خصهم
الله بمزيد الطافه لكذب ذلك بما صدر من اثار الغل عن قريش والانصار في زمان رسول الله ص وما بعده واما ما ذكره من تسارعهم الى امر رسول الله
فلم يقع في هذه الواقعة ولم يمكنوا رسول الله ص من الانتقام عن الرجل الذي اتى بالامان حتى سكت عليه السلام على ان التسارع الى امره بعد التجادل و
التنازع في ايام حيوته لبعض الحياء او الطمع جاهلا لا يستدعي امتناع ظهور مثل ذلك او اشد منه عنهم بعد وفاته واما ما ذكره من ان المصـ لم يذكر محاسنهم
ومساعيهم الخ فقد اشرنا الى جنابك سابقا بما حاصله انه لا يناسب عن المصـ ذكر حسنات جماعة يعتقد فيهم انهم احبطوها بعد ذلك بمخالفة حله
غباوته او تقليده لاسلافه على حسن الظن بامثال هؤلاء المطعونين وان ذهب الحجة على عينه بانهم المذمومين الملعونين واما ما ذكره من ان تخالفهم
للنبي ص في حيوته في امر مهم انه لا يوجب ان يتركوا نصر رسول الله ص بعده فانه على تقدير تسليم بعض مقدماته نقول ان المصـ قدس سره لا يدعي ايجاب
ترك النصر بل الجواز المقارن للوقوع وقد وقع حيثما سجل عليه حاكم النقل وقع واما قوله مع ان النص كان مقيدا لهم في دفع بيعة ابي بكر فقد مر جوابه من
انهم علموا النص والمنصوص عليه لكن شبهوا عليهم الامر باشتغال المنصوص عليه بتجهيز ودفن النبي ص فلم يفدهم ذلك فتذكر **قال المصـ** رفع الله درجته وروى
الحميدي في مسند ابي هريرة في صحيح مسلم من المتفق عليه ان النبي ص لما فتح مكة وقتل جماعة من اهلها فجاء ابو سفيان بن الحارث بن هاشم فقال يا رسول الله
ابيدت خضراء قريش فلا قريش بعد اليوم فقال من دخل دار ابي سفيان فهو امن ومن القى سلاحه فهو امن ومن اغلق بابه فهو امن فقالت الانصار بعضهم لبعض
ان الرجل قد ادركته رغبة في قومه ورافة بعشيرته وفي رواية اما الرجل فقد اخذته رافة بعشيرته ورغبة في قرابته فلينظر العاقل هل يجوز ان يحسن من
الانصار مثل هذا القول في حق النبي ص وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة لولا ان قومك حديث عهد بالجاهلية وفي رواية حديث عهد
بالكفر وفي رواية حديث عهد بالشرك واخاف ان ينكر قلوبهم لامرت بالبيت فهدم فادخلت فيه ما اخرج منه والزقته بالارض وجعلت له بابين بابا
شرقيا وبابا غربيا فبلغت به اساس ابرهيم فانظر ايها المنكوب يروون في صحاح احاديثهم ان النبي ص كان يتقي قوم عائشة وهم من اعيان المهاجرين
والصحابة من سوء تواطئهم في هدم الكعبة واصلاح بنائها وكيف لا يحصل الاختلال بعده في اهل بيته الذين قتلوا اباءهم واعمامهم واقاربهم انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول ما ذكر من قول الانصار ان الرجل ادركته رغبة في قومه فهذا كان من غاية شدتهم في الدين وكانوا يحبون ان يقتلوا
الكفرة المتمردين وايضا كانوا يخافون من ان يرغب رسول الله ص في الاقامة بمكة ويترك المدينة ولهذا دعاهم رسول الله ص وقال لهم المحيا محياكم والممات
مماتكم ثم ان الكريم من يعد هفواته واما ما ذكر من حديث عائشة فانه يدل على ان هذا الرجل العجمي لا يعرف عرف كلام العرب اصلا فان المراد من خطاب
عائشة في الحديث وان قومك حديث عهد بالكفر ليس بني تيم بل المراد القريش كلهم ومن عادة المتكلم ان ينسب القوم الى المخاطب اذا كانوا من قومه والرجل زعم
ان المراد بني تيم وجعله من المطاعن وهذا باطل صريح يفهمه كل من يعرف العرف وانما كف رسول الله ص عن تغيير بناء الكعبة لحداثة عهد قريش بالاسلام
وكان يقتضي الارتداد كما الف قلوبهم بنفل الغنائم والغرض انه لم يرد به قوم عائشة وهم بنو تيم فانهم لم يكونوا في ذلك اليوم من الاعيان في قريش ولم يرد به ابا بكر
وطلحة كما لا يخفى انتهى **واقول** ما ذكره في هذا المقام اشبه بكلام المبرسم (?) من كلام من يعقل ويتكلم من ذوي الشعور ولعمري انه لو قيل لانسان اسخف و
اجهد ما قدرت اسخف من هذا [illegible] لعله ان طعن المصـ قدس سره على كلام الانصار ليس للنظر الى كراهتهم رغبة رسول الله ص الى قريش وحبهم ان يقتلوا
هؤلاء الكفرة حتى يتكلف لتوجيه ذلك بما لا طائل تحته بل الطعن انما هو بالنظر الى تعبيرهم عن النبي ص بالرجل دون النبي والرسول ونحو ذلك فان التعبير عنه بالرجل
في عرف الكرام من العرب انما يكون لقصد الاهانة والاستخفاف كما ان هذا الناصب المقلد لهؤلاء قد عبر ايضا عن المصـ ههنا وفي غيره من المواضع بالرجل
لقصد ذلك كما لا يخفى واما قوله الكريم من يعد هفواته فمسلم لكن ما وقع عن القوم من الاستخفاف بالنبي ص فوق الهفوة بل هو في حد الكفر نعوذ بالله
منه واما ما ذكره في الجواب عن استدلال المصـ بحديث عائشة فهو ايضا قعقعة لا طائل تحتها فان المصـ قدس سره لم يقل ان المراد من القوم بني تيم بل اعتقد
ان المراد جمهور القريش كيف وهذا ادخل واتم في حصول غرضه من تخصيص الطعن فان بني تيم كما اعترف به الناصب ههنا وذكره غيره ايضا اذل قوم من
قريش فلم يكن خوفه صلوات الله عليه منهم فقط وكذا لم يقع الاختلال بعده في اهل بيته من مجرد تيم وشيعتهم بل من اتفاق طوايف قريش على ذلك
فلو خص القوم ببني تيم لم يتم كلامه كما لا يخفى ومن المضحكات تقييده لنفي كون بني تيم من اعيان قريش بذلك اليوم فافهم **قال** المصـ رفع الله درجته
وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة عن عبد الله بن عمرو بن العاص في الحديث الحادي عشر من افراد مسلم قال ان النبي ص قال اذا فتحت عليكم
خزاين فارس والروم اي قوم انتم قال عبد الرحمن بن عوف نكون كما امرنا رسول الله ص فقال رسول الله ص تتنافسون ثم تتحاسدون ثم تتدابرون ثم تتباغضون
وفي رواية ثم تنطلقون الى مساكن المهاجرين فتحملون بعضهم على رقاب بعض وهذا ذم منه لاصحابه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
هذا نصيحته وتنبيه وارشاد الى عدم التنافس والتحاسد والتباغض عند اقبال الدنيا عليهم وليس من شان رسول الله ص ان يذم اصحابه فقد مدح

لان كلام المصـ

بالسبات وحرموا عن حسن العاقبة بدفع اهل بيت نبيهم وظلمهم لاجل ذلك نعم انما ياتي ذلك م







في الصحاح ان عمر قال لرسول الله (ص) دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه والغرض انه كان مشفقا
مرشدا لا معتقدا اذا ما كايد عيار ابن المطهر انتهى واقول ما ذكره من تأويل كلام النبي (ص) اشبه شيء بتأويلات الباطنية من الملاحدة كما لا يخفى على المتأمل العارف
باساليب الكلام واما ما ذكره من حديث عمر فلا دلالة له على كفره (ع) عن ثم من استحق الذم وانما منطوقه ومفهومه كفه عن قتل بعض المنافقين من اصحابه
حذرا عن تشنيع بعض آخر منهم عليه واين هذا من ذلك قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند المسيب بن حزن بن ابي وهب من
افراد البخاري ان سعيد بن المسيب حدث ان جده حزنا قدم على النبي (ص) فقال ما اسمك قال اسمي حزن فقال بل انت سهل قال ما انا مغير اسما سمانيه
ابي وفي رواية قلت لا اغير اسما سمانيه ابي قال ابن المسيب فما زالت فينا الحزونة بعد وهذه مخالفة ظاهرة من الصحابي للنبي (ص) فيما لا يضره بل فيما ينفعه
فكيف كانوا يخالفونه بعده فيما ينفعهم انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مخالفة رسول الله (ص) فيما امر به ونهى عنه من امور الشريعة حرام وفسوق
اما ما يتعلق بامثال هذا فلا يوجب حرمة الا ترى ان النبي (ص) قال لبريرة حين شفعه في رجعة مغيث الا تراجعيه فقال اتأمرني بهذا قال انما اشفع قال لا
حاجة لي فيه فعلم من هذا ان الشفاعة وتغيير الاسم وامثال هذا لا يوجب مخالفته قدحا وهذا لا يصير دليلا ولا برهانا على ان الصحابة خالفوا رسول الله
وتركوا نصه بعده كما لا يخفى انتهى واقول كل من امن برسول الله (ص) عارفا بعلو شانه وسمو مكانه عند الله تعالى علم ان امتثال جميع اوامره واجب على امته ولو
لم يكن تغيير الاسم على حزن واجبا بموجب امر النبي (ص) لما انتقم الله تعالى منه بوضع الحزونة في اولاده كما نقل عن ابن المسيب واما ما ذكره من التنوير المظلم
فهو عليه لا له لان قول بريرة للنبي (ص) اتأمرني ثم اضرابه (ص) عن ذلك بقوله انما اشفع صريحان في عدم ارادة الامر وانه لو امر النبي (ص) بذلك لامتثل
بريرة وجوبا ولعله لما التمسوا منه (ص) شفاعة عن بريرة في ذلك علم (ص) انه ليس مصلحة بريرة في قبولها ذلك فلم يأمر به بل اكتفى باصل الشفاعة مراعاة
للجانبين ولو سلم ان بريرة خالفت الامر في ذلك لكان في مرتبة حزن فيتوجه الطعن عليهما وح يكون التنوير المذكور زيادة تعمق في تطبيق الطعن
لا دفعا له كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي هريرة ان رسول الله (ص) قال والذي
نفسي بيده لقد هممت ان امر بحطب فيحطب ثم امر بالصلوة فيؤذن لها وامر رجلا يؤم الناس ثم اخالف الى رجال فاحرق عليهم بيوتهم والذي نفسي بيده
لو يعلم احدهم انه يجد عرقا سمينا وخبزا لشهد العشاء وهذا ذم من النبي (ص) لجماعة من اصحابه حيث لم يحضروا الصلوة جماعة معه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذا تهديد واحتساب وتوعيد على ترك الصلوة للمتكاسلين والناس لا يخلو عن الكسل وربما قال هذا في جماعة المنافقين
لانه (ص) ذكر هذا على سبيل التعنيف والايذاء بل قصد ارشادهم الى الجماعة كما هو دأب ارباب الاحتساب والمرشد قد يوعد ويهدد ولا يقصد الذم والله
اعلم انتهى واقول بل ما روي عنه (ص) فوق مرتبة التهديد والاحتساب فانه صلوات الله عليه حلف بالذي نفسه بيده انه هم واشرف
على احراق بيوتهم لتكاسلهم في الصلوة وهذا الاسلوب صريح في تكاسل القوم وتماديهم في ذلك الى انه (ص) تأذى عنهم بهذه المرتبة من الايذاء التي
اشرفت على احراق بيوتهم لا بعد تكرر مراتب النصيحة والارشاد لما تقرر من وجوب التدرج في الامر بالمعروف من الاسهل الى الاصعب ولو كان مراده
مجرد التهديد والتوعيد والاحتساب لما اتى بهذا الاسلوب من الخطاب بل كان يحلف كما هو المتعارف على طريقة التعليق بانهم لو لم يصلوا لفعل
بهم كذا وهذا ظاهر على من اتقن شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فليضرب الناصب رأسه على الحجر قال المصنف رفع الله درجته وروى
الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند حذيفة بن اليمان عن يزيد بن شريك قال كنا عند حذيفة فقال رجل لو ادركت رسول الله (ص) قاتلت معه فابليت
فقال حذيفة بن اليمان انت كنت تفعل ذلك لقد رأيتنا مع رسول الله (ص) ليلة الاحزاب واخذتنا ريح شديدة وقر فقال رسول الله (ص) الا رجل يأتيني
بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فسكتنا ولم يجبه احد ثم قال الا رجل يأتيني بخبر القوم جعله الله معي يوم القيمة فلم يجبه احد منا فقال قم يا حذيفة
قال فلم اجد بدا اذ دعاني باسمي ان اقوم فقال اذهب فأتني بخبر القوم ولا تذعرهم علي فلما وليت من عنده جعلت كانما امشي في حمام حتى اتيتهم فرأيت
ابا سفيان يصلي ظهره بالنار فوضعت سهما في كبد القوس فاردت ان ارميه فذكرت قول رسول الله (ص) لا تذعرهم علي ولو رميته لاصبته فرجعت و
انا امشي في مثل الحمام فلما اتيته فاخبرته خبر القوم وفرغت وقررت فالبسني رسول الله (ص) من فضل عباءة كانت عليه يصلي فيها فلم ازل نائما حتى
اصبحت قال قم يا نومان وهذا يدل على التهاون في امره (ص) والاعراض عن مطالبه وقلة القبول منه وترك المراقبة لله تعالى وايثار الحيوة على لقاء
الله تعالى فكيف يستبعد منهم المخالفة بعد موته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الانسان عند الشدائد البدنية قد يضطرب حاله ولا يطيق
مقاساتها ويتغير احواله والبشر لا يخلو من هذه الاشياء وانما ذكر حذيفة هذه الحكاية لئلا يغتر الناس باسلامهم ولا يتمنوا الشدائد وامثال
هذا لا يعده المؤمن المنصف من المطاعن في الذين بذلوا نفوسهم واموالهم في سبيل الله سيما حذيفة فانه صاحب سر رسول الله (ص) والشيعة
انهم يعدونه من خواص الاصحاب ومن مارس الشدائد والحروب يعلم ان امثال هذا قد يعرض الانسان عند شدة الامر وهذا لا يصير دليلا على مخالفتهم
نص رسول الله (ص) بعد وفاته انتهى واقول نعم الانسان عند الشدائد قد يضطرب حاله لكن يستبعد شمول الشدة في ذلك المقام لالوف من الصحابة
بحيث لا يقدم احد منهم على الاقدام الى تحصيل مطلوب نبيهم (ص) واي مخرج عن شدة برد تلك الليلة اتم من الاصطلاء بنار امتثال امره (ص) لو كانوا
امنوا بحق الايمان واذعنوا بان امتثال امره يوجب تسهيل شدائد الايام كما جعل الله النار بردا على حذيفة كالحمام وحيث توقف الكل في ذلك
دل على ضعف ايمان الكل فيتوجه الطعن والذم على الكل واما ما ذكره من ان حذيفة كان صاحب سر رسول الله (ص) ومن خواص اصحابه عند الشيعة

فسلم بل كان من خواص شيعة علي ع ايض لكن نقل المص لتلك الرواية لا يدل على اعتقاده بمضمونها حتى يلزم منه قدح على حذيفة في اعتقاده وانما نقلها الزاما
للخصم العنيد كما مر غير بعيد قال المص رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين من افراد البخاري من مسند ابن عمر قال بعث رسول الله ص
خالد بن الوليد الى بني جذيمة فدعاهم الى الاسلام فلم يحسنوا ان يقولوا اسلمنا فجعلوا يقولون صبأنا صبأنا فجعل خالد يقتل ويأسر ودفع الى
كل واحد منا اسيره حتى اذا كان يوم امرنا خالد ان يقتل منا كل واحد اسيره فقلت والله لا اقتل اسيري ولا يقتل رجل من اصحابي اسيره حتى قدمنا على
رسول الله ص فذكرناه له فرفع يديه وقال اللهم اني ابرأ اليك مما صنع خالد مرتين ولو كان ما فعله خالد صوابا لم يتبرأ الرسول منه واذا كان خالد
قد خالف في جنونه وخان في امره فكيف به وبغيره بعده انتهى وقال الناصب خفضه الله قتل خالد لتلك الجماعة باجتهاد انهم كفار ولم يسلموا
فلما علم رسول الله ص حالهم وحكم باسلامهم تبين خطأ خالد وهذا لا يوجب المخالفة لان رسول الله لم ينهه عن قتلهم فقتلهم خالد وهذا لا
يوجب مخالفة اصلا كما لا يخفى انتهى واقول قد علم من كلام ابن عمر ان من كان معه قد انكروا على خالد في قتل ذلك القوم واسرهم واظهروا
عليه خطأ ظنه في ذلك ومع هذا اصر على متابعة خطائه الذي حمله عليه هواه وكيف لا يستحيي الناصب من ان يسمي اجتهادا ذلك الهوى المشوم الذي
ظهر نظائره اولا على مثل عبد الله بن عمر واتباعه واخرا بمجرد ذكر تلك الواقعة على النبي ص واصحابه في النبي ص وان لم ينهه بقوله لا يقتلهم لكن تلي عليه من نص
القرآن ما هو عام في النهي عن قتل نفس بغير حق فتدبر وقال المصنف رفع الله درجته وروى احمد بن حنبل في مسنده من عدة طرق ان رسول
الله ص بعث ببراءة مع ابي بكر الى اهل مكة فلما بلغ ذا الحليفة دعا عليا ع فقال له ادرك ابا بكر فحيثما لحقته فخذ الكتاب منه واذهب الى مكة واقرأه عليهم
قال فلحقته بالجحفة فاخذت الكتاب منه فرجع ابو بكر الى النبي ص فقال يا رسول الله ص نزل في شيء قال لا لكن جبرئيل جاءني فقال لا يؤدي عنك الا
انت او رجل منك ونحوه روى البخاري في صحيحه وفي الجمع بين الصحيحين والصحاح الستة عن ابي داود والترمذي عن عبد الله بن عباس ان النبي ص
دعا ابا بكر وامره ان ينادي في الموسم ببراءة ثم اردفه عليا فبينا ابو بكر في بعض الطريق اذ سمع رغاء ناقة رسول الله ص العضباء فقام ابو بكر فزعا
وظن انه حدث امر فدفع اليه علي كتاب رسول الله ص فيه ان عليا ينادي بهؤلاء الكلمات فانه لا يبلغ عني الا رجل من اهل بيتي فانطلقا فقام علي ع ايام
التشريق ينادي ذمة الله ورسوله بريئة من كل مشرك فسيحوا في الارض اربعة اشهر ولا يحجن بعد العام مشرك ولا يطوفن بالبيت بعد اليوم عريان
ولا يدخل الجنة الا نفس مؤمنة ورواه الثعلبي في تفسير براءة وروى فيه ان ابا بكر رجع الى رسول الله ص فقال نزل في شيء قال لا ولكن لا يبلغ عني
غيري او رجل مني فمن لم يصلح لاداء آية يبلغها كيف يستحق التعظيم المفرط في الغاية وتقديمه على من عزله وكان هو المؤدي ولكن صدق
الله العظيم فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور فلينظر العاقل في هذه القضية ويعلم ان الله تعالى اراد اظهار فضيلة مولانا
امير المؤمنين ع وان ابا بكر لا ينبغي ان يتابع لما رده من طريقه بعد خروجه من المدينة على اعين الخلائق او كان يمنعه من الخروج اول الحال بحيث
لا يعلم احد انحطاط مرتبته لكن لم يأمره بالرد الا بعد تورطه في المسير اياما لانه سبق في علمه تعالى تقصير اكثر الامة بعد النبي ص ففعل في هذه القضية
ما فعل ليكون حجة له تعالى عليهم يوم العرض بين يديه انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى قد ذكر هذا الرجل المكرر هذا الكلام مرة بعد اخرى وقد اجبنا
فيما سبق ومن الغرائب ان هذا الرجل يدعي ان رسول الله ص رد ابا بكر من تلك السفرة وعزله من امارة الحج وهذا من غاية جهله بالاخبار فان من المتواتر
كوجود ابي بكر وعمر ووجود الكعبة والحج ان ابا بكر حج بالناس في سنة تسع ولا ينكره الا من كان حديث العهد بالاسلام او مجادل جاهل مثل ابن المطهر
ثم يترتب عليه انه يريد ان يبايع ابو بكر عليا فيا معشر المسلمين هذا يستفاد من اي شيء ايستفاد من ارداف علي لقراءة سورة البراءة ولم يحقق
غير هذا وقد ذكرنا ان هذا الارداف كان لنبذ العهد مع الكفار وقد كان من دأب العرب ان لا يتولى نبذ العهد الا صاحب العهد او واحد من قومه
وهل في هذا مظنة ارادة البيعة بل لاهل السنة والجماعة ان يعكسوا الكلام ويقولوا انما بعث عليا خلف ابي بكر ليحضر معه في الحج ويقتدي به في الصلاة
لان ابا بكر كان امير الحج ويقرأ سورة البراءة المتضمنة لتبليغ القيام بمقام الوصاية ليعلم الناس ان ابا بكر خليفته وان عليا هو الوصي انتهى
واقول لا ان تكرار المصنف للرواية المشتملة على قضية البراءة في هذا المطلب من قبيل ما قيل هو المسك ما كررته يتضوع فان الغرض
من ذكره فيما سبق انما كان الطعن على خصوص ابي بكر والغرض من ذكره في هذا المطلب الطعن على الصحابة الذين تفطنوا لما في هذه القضية ثم جعلوها منعكسا فان
في هذا المطلب انما ذكره لاجل ذلك كما علم من عنوانه فلا تكرار حقيقة وقد اشار المص الى ذلك في اخر كلامه بقوله لانه سبق في علمه تعالى تقصير الامة بعد النبي ص
فافهم ثم ما ذكره من ان ابا بكر حج بالناس فقد ذكرنا في تكذيبه ما يضطر الفطن المنصف الى تصديقه فتذكر واما ما ذكره من ان المص رتب على القضية المذكورة
انه تم او ينبه اراد ان يبايع ابو بكر عليا ثم استبعد استفادة ذلك من الحديث فمدفوع بان المص انما رتب على ذلك ارادة انه ينبغي ان يتابعه بمعنى ان يكون
علي متبوعا وابو بكر تابعا مطيعا له لا ان يبايعه من البيعة بمعنى صفق اليد والناصب قد صحف المتابعة بالمبايعة لينسب الى المص استبعاده ثم ذلك
من بداية تلك القضية وقد بينا لزوم المتابعة والمطاوعة من ذلك فيما سبق اوضح بيان وسيشير اليه المص فيما ذكره متصلا بهذا من قضية خيبر في قوله
ويقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين الخ وبينا ايضا ثمة ان ما وجه به من ان الارداف كان لمراعاة دأب العرب في نبذ العهود غير موجه
ان المتابعة لازمة فيما نحن فيه للمتابعة غاية الامر ان يكون فهم ذلك خفيا لتوسط الواسطة في اللزوم واما ما ذكره من ان لاهل السنة ان يعكسوا
الكلام فمدفوع بانه ليس لاهل السنة ان يعكسوا هذا الكلام وانما لهم ان يعكسوا المرام وقد فعلوا ذلك وبالجملة العكس والقلب مما يروج منهم او صح ان لا

• كان امير الحاج مشاركا في قرائته سورة البراءة وقد بيناسابقا انه كان معزولا من الله تعالى ورسوله عن الكل فالحق ان هذا الانعكاس والادراج لقلبه المغشوش بالنجاسة على انه لا يمنع تقرير العكس مختل النظام كما لا يخفى على اولى الافهام قال المصنف رفع الله درجته وكذلك في قضية خيبر فانهم رووا في صحيح اخبارهم ان النبي اعطى ابا بكر الراية فرجع منهزما ثم اعطاها من الغد لعمر فرجع منهزما فقال عليه الصلوة والسلام لا عطين الراية غدا رجلا يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار ثم اعطاها لعلي فقصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين لانه قد ثبت بنص القران العزيز انه صلى الله عليه وآله ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب ان يكون دفع الراية اليهما بقول الله تعالى ولا شك انه تعالى عالم بالاشياء في الازل فيكون عالما بهربهما فلولا ارادة اظهار فضل علي لكان في ابتداء الامر وجب تسليم الراية اليه ثم ان النبي صلى الله عليه وآله وصفه بما وصفه وهو يدل على اختصاصه بتلك الاوصاف وكيف لا يكون كذلك ومحبته الله تعالى يدل على ارادة لقائه وامير المؤمنين لم يفر قاصدا بذلك لقاء ربه فيكون محبا له انتهى قال الناصب خفضه الله اقول اما قوله ان رسول الله صلى الله عليه وآله قصد بذلك اظهار فضله وحط منزلة الاخرين فهذا باطل لان النبي صلى الله عليه وآله لم يقصد قط حط منزلة احد من المسلمين وكلهم كانوا اصحابه ومن امته وارادة حط منزلة من دأب ارباب الغرض والتعصب حاشاه عن ذلك بل في كل يوم من ايام خيبر بعث رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من فتح الله بيده وهو كان امير المؤمنين واما ما قال انه كان بامر الله تعالى فانه لا ينطق عن الهوى فنقول المراد من قوله ما ينطق عن الهوى انه لا يتكلم بالباطل والامنية النفسانية ومتابعة الهوى لا انه لا يعمل بالراي الصائب فان كل ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله من تدبير امور الحرب لم يكن من قبل هواه ونفسه بل بالراي الصائب المستنبط من كلام الله تعالى ومن اوامره فالظاهر انه صلى الله عليه وآله عمل هذا بالراي في الحروب لان تدبيرات الحروب يتعلق بالراي وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين بل رفع منزلة علي لا يستلزم حطهما وامثال هذه الاستدلالات على مطلوبه اوهن من بيت العنكبوت انتهى واقول ارادة رفع منزلة واحد لارادة حط منزلة اخرين ليس باول قارورة كسرت في الاسلام فان اول من شرع ذلك هو الله سبحانه حيث رفع منزلة آدم تشليما للملائكة بسجوده وتعليمه الاسماء التي لم يكن يعلمها الملائكة لينبههم على انه ارفع منزلة منهم وان فوق كل ذي علم عليم كما نطق به الذكر الحكيم نعم التصريح من الله تعالى ورسوله بان هذا محط عن درجة غير واقع واما بالعبارات المتضمنة لذلك فكثير ويتفرع على هذا قول من قال من اهل السنة ان منزلة الخلفاء عند الله تعالى بحسب ترتيبهم في الخلافة اذ يلزم من هذا القول حط مرتبة الثاني عن الاول والثالث عن الثاني لزوما لا سترة فيه والقول بان الله تعالى ونبيه لم يقصد هذا اللازم تصوف بارد ومكابرة ظاهرة وكذا روى شيخ اهل السنة ووليهم فريد الدين العطار في تذكرة عن مرشدهم الكامل العارف بالعادات ابو الحسن الخرقاني في شان مريدين له يسمى احدهما باحمد كبير والاخر باحمد صغير واما ما ذكره من انه بعث كل يوم من ايام خيبر رجلا ولم يحصل الفتح فبعث من يحصل الفتح بيده آه ففيه اجمال وابهام فان اراد به انه كان يعلم عند بعث كل من الاولين انه يفر وان الثالث لا يفر فقد حصل مطلوبنا وان اراد انه لم يكن عالما بذلك فيرده قوله عند ارادة بعث الثالثة لاعطين الراية غدا رجلا كرارا غير فرار ومن اين علم ان من يعطيه الراية غدا لا يفر كما فر الاولان لولا نزول الوحي بذلك واما ما ذكره في مقابل استدلال المصنف بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فقد اخفى فيه بهته وعجزه عن تتمة الاية وهو قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى لظهور ان ما ذكره الناصب لا يمشي مع ملاحظة هذه التتمة التي هي العمدة في الاستدلال كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله وان سلمنا انه من امر الله تعالى فلا يلزم منه ارادة حط منزلة الشيخين آه فالظاهر انه تسليم جدلي بعيره منع لزوم ارادة الرفع والانحطاط في غاية السقوط والانحطاط واما ما ذكره من ان رفع منزلة علي لا يستلزم حطهما فمردود بان رفعه منزلة علي على الوجه الذي ازعمه المصنف يستلزم حطهما بل هبوطهما في الدرك الاسفل منه فظهر انه دليل المصنف قوي يحصل منه مطلوبه ولا يعوقه شيء مما الاوهن من نسج العنكبوت منع الناصب المبهوت المقوت قال المصنف رفع الله درجته وقد روى ابن عبد ربه من الجمهور ان امير المؤمنين عليه السلام كان ينال من الصحابة كثيرا في عدة مواطن وعلى رؤس المنابر فقال في بعض خطبه عفى الله عما سلف سبق الرجلان وقام الثالث كالغراب همه بطنه ويله لو قص جناحاه وقطع راسه لكان خيرا له انظروا فان انكرتم فانكروا وان عرفتم فاعرفوا الا ان الابرار من عترتي واطايب ارومتي احلم الناس صغارا واعلمهم كبارا الا وانا نحن اهل بيت من علم الله علمنا وبحكم الله حكمنا من قول صادق سمعنا فان تتبعوا آثارنا تهتدوا ببصائرنا معنا راية الحق من تبعها لحق ومن تاخر عنها غرق الا وبنا تدرك ترة كل مؤمن وبنا تخلع ربقة الذل من اعناقكم وبنا فتح الله وبنا ختم ونقل الحسن عبد الله بن عبد بن سعيد العسكري من اهل السنة في كتاب معاني الاخبار باسناده الى ابن عباس قال ذكرت الخلافة عند امير المؤمنين فقال والله لقد تقمصها اخو تيم وانه ليعلم ان محلي منها محل القطب من الرحى ينحدر عني السيل ولا يرقى الي الطير فسدلت دونها ثوبا وطويت عنها كشحا فطفقت ارتاي بين ان اصول بيد جذاء او اصبر على طخية عمياء يشيب فيها الصغير ويهرم فيها الكبير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقى ربه فرايت ان الصبر على هاتا احجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى ارى تراثي نهبا حتى اذا مضى الاول لسبيله ادلى بها الى فلان بعده ثم تمثل بقول الاعشى شعر شتان ما يومي على كورها ويوم حيان اخي جابر فيا عجبا بينا هو يستقيلها في حياته اذ عقدها لاخر بعد وفاته لشد ما تشطرا ضرعيها فصيرها في حوزة خشناء يخشن مسها ويغلظ كلمها ويكثر العثار والاعتذار منها فصاحبها كراكب الصعبة ان اشنق لها خرم وان اسلس لها تقحم فمني الناس لعمر الله بخبط وشماس وتلون واعتراض فصبرت على طول المدة وشدة المحنة حتى اذا مضى لسبيله جعلها في جماعة زعم اني منهم فيا لله وللشورى متى اعترض الريب في مع الاول حتى صرت اقرن الى هذه النظائر لكني اسففت اذ اسفوا وطرت اذ طاروا فصغى رجل لضغنه ومال الاخر لصهره مع هن وهن الى ان قام ثالث القوم نافجا حضنيه بين نثيله ومعتلفه وقام معه بنو ابيه

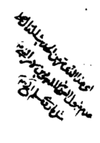
لما ذكر [illegible] اعطاء الراية لاحد ... [illegible]

يخضمون الابل نبتة الربيع الى ان انتكث عليه فتله واجهز عليه عمله وكبت به بطنته فما راعني الا والناس كعرف الضبع الي ينثالون علي من كل
جانب حتى لقد وطئ الحسنان وشق عطفاي مجتمعين حولي كربيضة الغنم فلما نهضت بالامر نكثت طائفة ومرقت اخرى وقسط آخرون كانهم لم
يسمعوا قول الله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين بلى والله لقد سمعوها ووعوها ولكنهم
حليت الدنيا في اعينهم وراقهم زبرجها اما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما اخذ الله تعالى على
العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم لالقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس اولها ولالفيتم دنياكم هذه ازهد عندي من عفطة
عنز بمخزومه وهذا يدل بصريحه على تظلم امير المؤمنين ع وتظلمه على هؤلاء الصحابة بانه المستحق للخلافة فزعموا انهم ممنوعون منها ومن الممتنع ادعاءه
الكذب فقد شهد الله تعالى له بالطهارة واذهاب الرجس عنه وجعله وليا لنا في قوله انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الآية وامر النبي ص باله
به في دعاء المباهلة فوجب ان يكون محقا في اقواله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول هذه خطبة الشقشقية المعروفة المشهورة قد ذكرها السيد
الرضي في كتاب نهج البلاغة والله اعلم بهذا ولكن لا مثال هذه حجة في الصحة من اسناد او نقل من كتاب الثقاة حتى يجعل دليلا وان فرضنا صحته فهو
خبر الآحاد ولا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طائعا راغبا وناصحهم وشاورهم في الامور وافتاهم في القضايا وان سلمنا انه كان
مكرها لانه كان يرى نفسه افضل من غيره وامامة المفضول عندنا جائز فكان كراهته للبيعة لانه يرى نفسه احق منهم بالخلافة وخلافة المفضول
عندنا جائز ولهذا بايعهم ولما رأى معوية غير اهل الخلافة حاربه ومنعه من الخلافة انتهى **واقول** هذه الخطبة قد ذكرها قبل تولد السيد الرضي
بل تولد ابيه جماعة من ثقات علماء الجمهور منهم من ذكره المص وهو ابن عبد ربه في الجزء الرابع من كتاب العقد ومنهم ابو هلال العسكري في كتاب الاوائل
ومنهم ابو علي الجبائي في كتابه وابن الخشاب في درسه واعترف ابن ابي الحديد المعتزلي شارح نهج البلاغة بصحة نسبتها اليه فالمناقشة في صحتها مكابرة
باردة واما ما ذكره من انه لا يعارض الخبر المتواتر ان امير المؤمنين ع بايع الخلفاء طائعا راغبا الخ ففيه ما مر من انه ع احتج على القوم في ذلك و
تخلف عن بيعتهم الى ستة اشهر ولما ماتت فاطمة ع وتولت عنه وجوه الناس التجأ بالكلية الى مبايعة ابي بكر وقد نقلنا سابقا هذا عن البخاري
فتذكروا الفصل الآتي بلا فصل صريح ايضا في انه كان مضطرا في بيعة الثلثة على ان الخلافة انما يكون عندنا بالعصمة والنص لا بالبيعة وصفوة
البيعة انما هذا انما جعله القوم من اماراتها فلا يدل بيعة امير المؤمنين ع لهم على اعتقاده لاستحقاقهم الخلافة واما مناصحته ع لهم ومشاورتهم
التدبير لهم فانما كان لحفظ بيضة الاسلام ولما كان هو الامام الحقيقي كان الواجب عليه التوصل الى اقامة ما وجب عليه من احكامه بقدر الامكان
واما ما ذكره من ان امامة المفضول جائز عندنا فقد ذكرنا سابقا انه من فضول الكلام واما قوله ولما رأى معوية غير اهل الخلافة حاربه و
منعه من الخلافة فنقول بان معوية لم يدع الخلافة حتى يقال انه ع لما رآه غير اهل الخلافة حاربه بل لما سمع معوية انه ع عزله عن حكومة الشام
احتال على الخروج عليه ع باظهار انه يطلب قتلة عثمان كما مر وفصل في موضعه على ان عجزه ع في زمان الثلثة بحجة قريش واجماعهم على خلافه
قد برز بعد هؤلاء باجماع المهاجرين والانصار عليه في زمان بغي معوية ظاهر انه فلا وجه لقياس احدهما بالآخر **قال المص** رفع الله درجته وروى
انه ع اتصل به ان الناس قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير فخرج مرتديا ثم نادى بالصلوة جامعة فلما اجتمع اصحابه قام خطيبا
فحمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال يا معاشر الناس بلغني ان قوما قالوا ما باله لم ينازع ابا بكر وعمر وعثمان كما نازع طلحة والزبير وعائشة فقال ان لي
في سبعة انبياء اسوة فاولهم نوح ع قال الله تعالى مخبرا عنه رب اني مغلوب فانتصر فان قلتم ما كان مغلوبا فقد كذبتم القرآن وان كان ذلك كذلك
فعلي اعذر والثاني ابرهيم الخليل خليل الرحمن حيث يقول واعتزلكم وما تدعون من دون الله فان قلتم انه اعتزلهم من غير مكروه فقد كفرتم
وان قلتم انه رأى المكروه منهم فاعتزلهم فالوصي اعذر والثالث ابن خالته لوط ع اذ قال لقومه لو ان لي بكم قوة فان قلتم انه لم يكن له بهم قوة فاعتزلهم فالوصي
اعذر ويوسف ع اذ قال رب السجن احب الي مما يدعونني اليه فان قلتم انه دعي لما يسخط الله تعالى فاختار السجن فالوصي اعذر وموسى بن عمران
اذ يقول ففررت منكم لما خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فان قلتم انه فر منهم خوفا فالوصي اعذر وهرون ع اذ قال يا ابن ام
ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الاعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين فان قلتم انهم استضعفوه واشرفوا على قتله
فالوصي اعذر ومحمد ص لما هرب الى الغار فان قلتم انه هرب من غير خوف اخافوه فقد كذبتم وان قلتم انهم اخافوه فلم يسعه الا الهرب فالوصي اعذر
فقال الناس جميعا صدق امير المؤمنين انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول هذا النقل مما لا اسناد له ولا علامة لصحته بل هو مخالف للواقع
لان امير المؤمنين لم يكن مستضعفا ولا عاجزا الا ان قوادي بني عبد مناف كانوا معه وكان فاطمة ع في علو منصبها في بيته وانهم يدعون ان فاطمة كانت
مغضبة على ابي بكر فلم لم تأمره بالخروج عليه وبيان عدد الانصار الذين نازعوا ابا بكر في خلافته سيما سعد بن عبادة فانه لم يبايع ابا بكر فالقول
بان امير المؤمنين كان ضعيفا غير مسلم ولا شك في ان ابا بكر كان اضعف منه ولكن الروافض حسبوا انهم كانوا كالملوك يتنافسون في الملك
حاشاهم عن ذلك انتهى **واقول** الظاهر ان الناصب اراد من علامات صحة الحديث ان يخرج منه مسك او يدخل في عينيه والا فالعلامة المعنوية
في ذلك ظاهرة واما ما ذكره من انه ع لم يكن عاجزا الا ان قوادي بني عبد مناف كانوا معه فمردود بما فيه من الاجمال والاحتمال لان من جملة قواد
بني عبد مناف ومن اكثرهم خيلا ورجلا ابو سفيان وعثمان بن عفان وامثالهم وهم كانوا مع ابي بكر وعمر كما لا يخفى فبقي مع علي ع بنو هاشم وقد

الثالثة

لقصر قوادم بعد النبي ص وعباس وعقيل وعدم تصلبهما في امر الدين وقصر همتهما على انتظام امر معاشهما معلوم مشهور ولهذا قال امير المؤمنين ع
لو كان حمزة وجعفر حيين لما طمع في هذا الامر احد ولكن قد ابتليت بجلفين جافين عباس وعقيل واما ما ذكره من ان فاطمة ع في علو منصبها
كانت في حياة ابيها افضل منهما فعلو منصب فاطمة ع انما كان بحسب الدين والقرب الى الله لا بحسب مناصب الدنيا وكثرة الاعوان والخيل والخدم مع
انها عليها السلام لو فعلت ما فعلته عائشة من الركوب على الجمال والخروج للقتال بين الاجانب من الرجال وامرها علي ع بالخروج انما يفيد لو وجد
علي ع لذلك اعوانا واذا رايت ان جمهور قريش اجمعوا على خذلان علي ع واستضعفوه واتفقوا لضغاين كانت في صدورهم على تقديم ابي بكر عليه لم يجد
لامر علي ع بالخروج وجها واما الانصار فقد مر انه قد اشتبه عليهم الامر في اول الامر ثم عدل الاوس لحسدهم وحقدهم على سعد بن عبادة رئيس
الخزرج الى ابي بكر رغما وقرروا بيعة ابي بكر على انفسهم وعلى بقية الخزرج فلم يبق ان يتوقع منهم النكول عن ذلك الى نصرة علي ع ولهذا هرب سعد بعد ذلك
الى الشام وقتل غيلة باشارة المتغلب الثاني وافتعلوا في الافواه انه قد قتله الجن واما ما ذكره من انه لا شك ان ابا بكر كان اضعف منه فسلم انه كان اضعف
من بني هاشم وقريش لكن قد مر مرارا ان جمهور قريش اتفقوا على تقويته دفعا لعلي ع ودفعا لتهمة اتفاقهم على الباطل حجة لم يفد مواحد من عظمائهم وصناديدهم
فتامل قال المصنف رفع الله درجته روى ابن المغازلي الشافعي في كتاب المناقب باسناده قال قال رسول الله ص لعلي بن ابي طالب ع ان الامة ستغدر بك بعدي
ومن كتاب المناقب لابي بكر احمد بن موسى بن مردويه الحافظ من الجمهور باسناده الى ابن عباس قال خرجت انا والنبي ص وعلي في حيطان المدينة فمررنا بحديقة فقلت ما احسن
هذه يا رسول الله فقال لك في الجنة احسن منها ثم مررنا بحديقة فقال علي ع ما احسن هذه يا رسول الله قال حتى مررنا بالسبع حدائق فقال رسول الله
حدائقك في الجنة احسن منها ثم ضرب بيده على راسه ولحيته وبكى حتى علا بكاؤه وقال علي ع ما يبكيك يا رسول الله ص قال ضغاين في صدور قوم لا يبدونها
لك حتى يفقدوني فاذا كان علماؤهم قد رووا مثل هذه الرواية لم يخل اما ان يصدقوا فيجب العدول عنهم واما ان يكذبوا فلا يجوز التعويل على شيء من
رواياتهم البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روى عن ابن المغازلي ان الامة يغدرون بعلي فان هذا ظاهر وقد غدر به الناكثون و
القاسطون والمارقون والبغاة والخوارج وهذا لا يتعلق بالخلفاء وما روى ان الضغاين كانت في صدور اقوام منه فهذا ايضا ظاهر لانه روى انه لم يكن بطن
من بطون قريش الا وكان لهم على امير المؤمنين دعوى دم اراقه في سبيل الله والضغاين كان في صدورهم ولكن لم يظهروه ما دام الخلفاء منتظما واظهروه بعد
انقراض الخلفاء في زمن خلافته وخالفوه ثم ما ذكر ان علماءهم يروون هذا فنحن لا نعرف ابن المغازلي واشباهه ممن يذكر عنهم المناكير والشواذ واما ما ذكره
ورواه من الصحاح فنحن نسلم صحته ونذكر معانيه ونبينه على وجه لا يبقى فيه ريب ولا يخالف شيئا من قواعد المذهب لو كان رايت انتهى واقول فيه نظر
اما اولا فلان ما ذكره في تاويل الغدر الذي اخبر به النبي ص مدخول بان حرف السين في قوله ص سيغدر بك يدل على الاستقبال القريب فحمله على الناكثين و
القاسطين والمارقين انما ظهر بعد ثلثين سنة فلا يصح الحمل عليه ولو اراد ذلك لقال سوف يغدر بك لان سوف هو الموضوع للاستقبال البعيد و
اما ما لفق به التاسيس من دعوى كل بطن من بطون قريش على امير المؤمنين ع ثارا قديما فيدل على خولهم وعلى تحامية فاطمة في حرب
الغادرين بل هؤلاء الثلثة كانوا من مشاهير بطون قريش فلا يبقى بعد ذلك مجال لانكار ثم ما الذي يوجب انكار اظهار ضغاينهم عند وفات النبي ص والتا
المتسمين بالخلفاء مع ما ظهر منهم هناك من جحد النص المشهور ونقض بيعة الغدير باتفاقهم على خذلان علي ع وتقديم غيره في الخلافة عليه واخذ حقه من يد
يديه حتى صار ذلك سبب الجراة الطوايف الثلثة على الخروج عليه بعد ذلك وقتل اولاده وسبي ذراريه وايقاع غير ذلك من المهالك كما روى عن بعض الاكابر انه لما
سئل عن موضع قتل الحسين ع اجاب بانه قتل في سقيفة بني ساعدة عند البيعة على ابي بكر واما ثانيا فلان ما ذكره من انا لا نعرف ابن المغازلي انما
يدل على جهله فهو لا يعرف شيئا اصلا فلا ينقص من قدر هذا الفقيه من جملة جهالته وان اراد نفيه مع غيره من اهل نحلته فقد مر ان اصحابه يعرفونه و
قد روى عنه ابن حجر المتاخر في صواعقه وغيره واما ثالثا فلان ما ذكره من انه يبين معنى ما رواه الائمة من صحاحهم على وجه لا يبقى فيه ريب فدعوى كاذبة
صادرة عن جهل المركب بمثابة الشيطنة او الشيطان الذي كان يعتري خليفته الاول لا ينفك وحيثما يجد الله تع ان ما جاء به في سائر ابواب الكتاب
كظلمة عنو بلة الخامل فيه او كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئا ولا يخفى على الناظر ان هذا هو الموضع الذي احلنا عليه سابقا و
قلنا ان الناصب قد اعترف هنا بان للقوم كانت ضغاين من علي ع وانه لم يكن بطن من بطون قريش الا وقد كان لهم عليه دعوى دم اراقه في سبيل الله فاحفظه
فانه من جملة ما انطقه الله فيه بالحق والله يحق الحق ويبطل الباطل ويثبت انا بذلك قال المصنف رفع الله درجته وقد روى الحافظ محمد بن موسى الشيرازي في كتابه الذي
استخرجه من التفاسير الاثنى عشر تفسير ابي يوسف يعقوب بن سفيان وتفسير ابن جريج وتفسير مقاتل بن سليمان وتفسير وكيع بن جراح وتفسير يوسف القطان وتفسير
السدي وتفسير مجاهد وتفسير مقاتل بن حيان وتفسير ابي صالح وكلهم من الجمهور عن انس بن مالك قال كنا جلوسا عند رسول الله ص فتذاكرنا رجلا يصلي و
يصوم ويتصدق ويزكي فقال لنا رسول الله ص لا اعرفه فقلنا يا رسول الله انه يعبد الله ويسبحه ويقدسه ويوحده فقال رسول الله ص لا اعرفه فبينا
نحن في ذكر الرجل اذ قد طلع علينا فقلنا هو ذا فنظر اليه رسول الله ص وقال لابي بكر خذ سيفي هذا وامض الى هذا الرجل فاضرب عنقه فانه اول من ياتيه من حزب
الشيطان فدخل ابو بكر المسجد فراه راكعا فقال والله لا اقتله فان رسول الله ص نهانا عن قتل المصلين فرجع الى رسول الله ص فقال يا رسول الله اني رايته يصلي
فقال رسول الله ص اجلس فلست بصاحبه قم يا عمر وخذ سيفي من يد ابي بكر وادخل المسجد فاضرب عنقه قال عمر فاخذت السيف من ابي بكر ودخلت المسجد فرايت
الرجل ساجدا فقلت والله لا اقتله فقد استامنه من هو خير مني فرجعت الى رسول الله ص فقلت يا رسول الله اني رايت الرجل ساجدا فقال يا عمر اجلس فلست

بصاحبكم قوم ما مرقوا فانت ستجدانه ان وجدته فاقتله فانك ان قتلته لم يقع بين امتي اختلاف ابدا قال علي ع فاخذت السيف ودخلت المسجد فلم اره فرجعت الى رسول الله
فقلت له يا رسول الله ما رأيته فقال له يا ابا الحسن ان امة موسى افترقت احدى وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار وان امة عيسى افترقت اثنتين وسبعين فرقة فرقة
ناجية والباقون في النار وان امتي ستفترق على ثلث وسبعين فرقة فرقة ناجية والباقون في النار فقلت يا رسول الله وما الناجية فقال المتمسك بما انت
عليه واصحابك فانزل الله تعالى في ذلك الرجل ثاني عطفه يقول هذا اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات قال ابن عباس والله ما قتل ذلك الرجل الا امير المؤمنين ع
يوم صفين ثم قال له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيمة عذاب الحريق بقتاله علي بن ابي طالب يوم صفين فلينظر العاقل ما تضمنه هذا الحديث
المشهور المنقول من طريق الجمهور من ابي بكر وعمر ولم يقبلا امر النبي ص ولم يقبلا قوله واعتذرا بانه يصلي ويسجد ثم بعلمهما ان النبي ص اعرف بما هو عليه منهما ولو لم يكن يجب
قتله لم يأمر الله تعالى نبيه بذلك كيف ظهر انكار النبي ص على ابي بكر بقوله لست بصاحبه ومنع عمر من قتله ومع ذلك فان النبي ص حكم بانه لو قتل لم يقع بين امتي خلاف
ابدا وكرر الامر بقتله ثلث مرات عقيب الانكار على الشيخين وحكم ص بان امته ستفترق ثلثا وسبعين فرقة اثنان وسبعون منها في النار واصل هذا بقاء ذلك
الرجل الذي امر النبي ص الشيخين بقتله فلم يقتلاه فكيف يجوز للعامي تقليد من يخالف امر الرسول ص انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الظاهر ان هذا الخبر موضوع
وكل ما ذكر في كتب اهل السنة يحكم على صحته وانما قلنا ان الظاهر ان هذا الخبر موضوع لوجوه الاول انه من المنكرات غير المألوف من امور الدين ان رسول الله
يأمر بقتل من يعد من الاصحاب انه يصوم ويصلي ويتصدق هذا من منكرات الدين ولم يرد مثله الثاني ان رسول الله ص لو اراد قتله لم يكن يأمر اكابر الصحابة
بهذا الامر بل كان يأمر احدا من الاصحاب فيقتله ومثل هذا الامر منكر من احوال رسول الله ص الثالث ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كما زعم الراوي
كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج وهو الذي قتله علي بعد هذا وهو ذو الخويصرة الذي قال لرسول الله ص اعدل فانك لم تعدل فقال عمر ائذن لي اضرب
عنقه فلم يأذن رسول الله ص ولو كان يريد قتله لكان يأذن عمر في قتله الرابع ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت انهم رجل واحد اصل هذه الجماعات
وبالجملة هذا الحديث ظاهر عليه انه من المنكرات انتهى **واقول** المنكر هو الناصب الشقي الذي ينكر شهرة مثل هذا الحديث مع عدم رده ذلك بعيد عن ذلك
من حيث لا يشعر كما ستبين فنقول اما ما ذكره اولا من انه غير مألوف من امور الدين ان النبي ص يأمر بقتل من يعد من الاصحاب فمردود بان امثال هذه الامور مما ينكر
ويتكرر حتى يصير مألوفا معتادا فعدم كونه مألوفا لا يقتضي عدم صحته واما ما ذكره ثانيا من انه ص لو اراد قتله لم يكن يأمر اكابر الصحابة بهذا الامر فمدفوع بانه ص
اراد قتل ذلك الشيطان مع امتحان اكابر الصحابة في امتثال امره بذلك كما يدل عليه صريح كلامه ص واذا ذلك تعين الامر عليهم لا على الاصاغر وايضا اذا جاز ان يأمر
عثمان في ايام خلافته عليا ع بجلد الوليد بن عقبة لشربه الخمر جاز للنبي ص ان يأمر اكابر اصحابه بقتل بعض الشياطين لكن اخوان الشياطين يريدون اغواء العوام
بالقاء هذه الوساوس في الاوهام واما ما ذكره ثالثا من ان هذا الذي امر رسول الله ص بقتله كان ذلك الرجل الذي هو اصل الخوارج هو الذي قتله علي بعد هذا
وهو ذو الخويصرة فما مشاهد عليه بانا نعلم هذا التفصيل من هذا الخبر فبانا انكاره لهذا الخبر وعده من المنكرات منكر مثله واما ما ذكره من انه لو كان
يريد قتله لكان يأذن عمر في قتله فمدخول بانه على تقدير تسليم ان يكون الرجل الذي ينكر عليه اللعين النبي ص والذي امر النبي ص بقتله واحدا يجوز ان يكون عدم
اذنه ص بقتله في تلك المرتبة لعدم اعلام الله تعالى نبيه ص بانه اول من يظهر من اصحاب البدع والضلالات وانه يجب قتله قبل وقوع ذلك الاعلام واما ما ذكره من
ان اصول الفرق المبتدعة اقوام شتى ولم يثبت انهم رجل واحد اصل هذه الجماعات فمردود بانه لم يذكر في الخبر ان الرجل اصل جماعات اهل البدع بل ذكر فيه انه اول
من يظهر منهم ولا ريب في ان لكل ما تقدم من الحوادث اولا واخرا مع ان انكار كون الشخص الواحد اصل جميع الضلالات لاسيما اخص الضلالات التي اوقعت الامة فيها
منقوض بما ذكره صاحب الملل والنحل من اهل نحلة الناصب في تقرير ان اصل جميع الضلالات ابليس اللعين حيث استبد برأيه في مقابلة النص واختار الهوى
في معارضة الامر وتشعبت عن شبهته المشهورة في تفضيل نفسه على آدم ع الشبهات الاخر فلم لا يجوز ان يكون مظهرها في الاخر واحدا ايضا اللهم الا ان يدعي الناصب
مشاركته بنفسه معه لما قد ظهر منه في تاليفه هذا من الكذب والمراء والافتراء والوضع والتحريف والزيادة والنقصان والبغي والعدوان ما يعجز عنه الشيطان
فضلا عن شياطين ما وراء النهر وخوارج نهروان والسلطان **قال** المصنف رفع الله درجته وهذا وهو في صحيح مسلم والحميدي في مسند عبد الله بن العباس
قال لما احتضر النبي ص وفي بيته رجال منهم عمر بن الخطاب فقال النبي ص هلموا اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعده ابدا فقال عمر بن الخطاب ان النبي ص قد غلب عليه الوجع
وان الرجل ليهجر وعندكم القرآن حسبكم كتاب الله وفي رواية ابن عمر ان الرجل ليهجر وقال الحميدي في الجمع بين الصحيحين فاختلف الحاضرون عند النبي ص فبعضهم يقول
القول ما قال عمر فلما اكثروا اللغط والاختلاف قال النبي ص قوموا عني ولا ينبغي عندي التنازع وكان عبد الله بن عباس يبكي حتى تبل دموعه الحصى ويقول
يوم الخميس وما يوم الخميس وكان يقول الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ص وبين كتابه فلينظر العاقل الى ما تضمنه هذا الحديث من سوء ادب الجماعة
في حق النبي ص وقد قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول الاية ثم انه ص لما اراد ارشادهم وحصول الالفة
بينهم بحيث لا يقع بينهم العداوة والبغضاء منعه عمر عن ذلك وصده عنه ومع هذا لم يقتصر على مخالفته حتى شهد عليه انه يهجر والله تعالى يقول وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وما الخصوص مثل هذا الكتاب المانع عن الضلال وكيف يحسن مع عظم رسول الله ص وامر الله تعالى الخلق بتوقيره وتعظيمه واطاعته في
اوامره ونواهيه ان يقول له بعض اتباعه انه يهجر مقابلا في وجهه بذلك وفي الجمع بين الصحيحين من مسند جابر بن عبد الله قال دعا رسول الله ص بصحيفة عند موته
فاراد ان يكتب لهم كتابا لا يضلون بعده ابدا فكثر اللغط وتكلم عمر فرفضها رسول الله ص وكيف يسوغ لعمر منع رسول الله من كتبه ما يهتدون به الى يوم القيمة
فان كان هذا الحديث صحيحا عن عمر وجب ترك القول منه والاخبار بانه لا يحرم عليهم التعويل على كتبهم هذا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول



قد ذكر هذا الحديث فيما مضى واجبنا عن غير هذه وهو على عادته يكرر الكلام مرات ونحن نجيبه فنقول ان المتواتر بين المسلمين ان عمر كان وزير الرسول ص و
صاحب مشاورته وكثيرا ما كان رسول الله ص يقدم على اشياء فيمنعه عمر ويقول لا تفعل يا رسول الله فيسمع قوله وهذا مما يتعلق برأي النبي ص منها انه
عزم في غزوة تبوك ان يدخل دمشق ويحارب ملكها فقال عمر لا تفعل يا رسول الله فاطاعه وقبل رأيه ومنها قصة الاسرى وكان رسول الله ص يشاوره في امرهم
فقام عمر على هذه العادة ووافقه الله تعالى في قوله ما كان لنبي ان يكون له اسرى ومنها امر الحجاب كان عمر يبالغ فيه حتى انزل الله تصديقه ومن مارس الاخبار
والآثار علم ان عمر كان له عند رسول الله ص هذا المقام والمنصب فجرى على عادته عند موت رسول الله ص فقال لرسول الله ص رأيه في ترك الكتاب لما قال
انه يشتم رسول الله ص فهذا من جهله باللغة وجرأته على الصحابة لا يعلم ان الهجر كما بيناه هو الكلام الذي يتكلم المريض به وليس هو الشتم وليس الهجر شتما
وهذا المتعصب لا يعرف اللغة ويحسب انه من اساءة الادب كان عمر من احسن الناس ادبا بالنسبة الى رسول الله ص يعلم المتتبع في الاخبار النبوية **واقول**
اما ما ذكره من تكرار الكلام فلا يخفى ان ذلك فعله في جهده مكررا واما ما ذكره من ان عمر كان وزير الرسول ص فممنوع وكونه صاحب المشورة مسلم لكن لتاليف قلبه
او استكشاف ما في باطنه من الغل والخلوص لا للاحتياج الى مشاورته كما مر واما ما ذكره من انه كان كثيرا ما يقدم رسول الله ص على اشياء فيمنعه عمر فان اراد به انه كان
يمنع النبي ص عما عزم عليه من فعله من غير مشورة معه فهذا ممنوع كما سنبينه وان اراد انه كان يمنعه عن بعض ما شاوره معه فيه فهو مسلم لكن ليس ما نحن فيه من كتابة
الكتاب من هذا القبيل حتى يقاس عليه لان النبي ص لم يشاوره في كتابة الكتاب بل عزم عزما جزما غير مسبوق بشيء من المشورة على ان يكتب كتابا
لن يضلوا بعده ولا يمكن ان بعد عزم رسول الله ص على شيء كان لاحد ان يمنعه عنه كما يدل عليه قوله تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وما ذكره من موافقات
عمر وصدور المنع فيها عنه انما كان بعد مشاورة النبي معه كما في قصة الاسرى او على طريق العرض والالتماس كما في غيرها وقد وقع منه فيما نحن فيه على سبيل
الاستبداد والمهاجرة بالخلاف المحض ولهذا اغضب رسول الله ص عليهم وقال لهم قوموا عني لا ينبغي التنازع عندي ولو كان منعه صلوات الله عليه عن مثل
ذلك على الوجه المذكور لما صار الناصب لغضبه عنه وهذا دال على ان مخالفة عمر غضب الله تعالى ورسوله ولا يكابر على الحق الا الجاهل لما قال عمر عند تمام
من موته منع النبي عن الصلاة على ابن ابي على ما نقله عنه صاحب جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله ص يومئذ انتهى واما ما
ذكره من ان معنى قوله انه ليهجر انه يتكلم بكلام المرضى فلا اساءة ادب فيه مردود بما نقلنا سابقا عن شرح ابن حجر للبخاري من انه قال هو ما نقلنا في كتب اللغة
للشذا ولسان العجم هو الهذيان ويطلق على كثرة الكلام الذي لا معنى له انتهى وتفسيره بكلام المرضى حيلة من الناصب لدفع الشنيع عن عمر كما ابتغى فقد
ولا يذهب عليك ان ما ذكره الناصب من ان امر الحجاب قد نزل موافقا لرأي عمر كذب محض لما سينقله المص عن الجمع بين الصحيحين من ان الامر بالحجاب
انما نزل عند ما كشف عمر ستر سودة بنت زمعة زوجة النبي ص واخجلها ودعا عليها اعين الناس حيث خرجت ليلا الى المصانع فتدبر **قال المصنف** رفع
الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند ابي هريرة من افراد مسلم قال كنا قعودا حول رسول الله ص ومعنا ابو بكر وعمر في نفر فقام رسول الله ص من بين اظهرنا
فابطأ علينا حتى خشينا ان يقتطع دوننا وفزعنا فقمنا وكنت اول من فزع فخرجت ابتغي رسول الله ص حتى اتيت حائطا للانصار لبني النجار فدرت
به هل اجد له بابا فلم اجد فاذا ربيع اي جدول يدخل في جوف حائط من خارجه فاحتفزت فدخلت على رسول الله ص فقال ابو هريرة فقلت نعم يا رسول الله
ما شانك قلت كنت بين اظهرنا فقمت فابطأت علينا فخشينا ان تقتطع دوننا ففزعنا فكنت اول من فزع فاتيت هذا الحائط فاحتفزت كما يحتفز
الثعلب وهؤلاء الناس ورائي فقال يا ابا هريرة واعطاني نعليه فقال اذهب بنعلي هاتين فمن لقيك من وراء هذا الحائط يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا
بها قلبه فبشره بالجنة فكان اول من لقيت عمر بن الخطاب فقال ما هاتان النعلان يا ابا هريرة فقلت هاتان نعلا رسول الله ص بعثني بهما من لقيت يشهد ان
لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشرته بالجنة فضرب عمر بين ثديي فخررت لاستي فقال ارجع يا ابا هريرة فرجعت الى رسول الله ص فاجهشت بالبكاء
وركبني عمر فاذا هو على اثري فقال رسول الله ص ما لك يا ابا هريرة قلت لقيت عمر فاخبرته بالذي بعثتني به فضرب بين ثديي ضربة خررت لاستي قال ارجع فقال
رسول الله ص يا عمر ما حملك على ما صنعت فقال يا رسول الله بابي انت وامي ابعثت ابا هريرة بنعليك من لقي يشهد ان لا اله الا الله مستيقنا بها قلبه بشره بالجنة
قال نعم قال فلا تفعل فاني اخشى ان يتكل الناس عليها فخلهم يعملوا فقال رسول الله ص فخلهم وهذا رد من عمر على رسول الله ص واهانة لرسول الله ص حيث ضرب
ابا هريرة حتى سقط على استه ورجع الى رسول الله ص باكيا شاكيا مع انه لو كان شريكا للنبي في الرسالة لكان يحسن منه وقوع مثل هذا وكيف يتابع رسول الله مع انه قد كان
يمكنه منع ابي هريرة عن اداء الرسالة ولو وجد النبي الطف في تبليغ غرضه معظما لرسول الله ص مع ان رسول الله ص انما قال له ذلك بوحي من الله تعالى لقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ولان هذا اجتراء التجري على عمل لا يعلمه الا الله تعالى ولا يوجب ان على الله تعالى لانه الحاكم في الجنة مع ان رسول الله ص قال فيما رواه الحميدي في
الجمع بين الصحيحين في مسند ابي ذر قال اتاني جبرئيل فبشرني انه من مات من امتك لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وفي رواية لم يدخل النار فهذا الحديث صحيح
عندهم فكيف استجاز عمر الرد على رسول الله ص وفيه في مسند عتبان بن مالك متفق عليه قال ان النبي ص قال ان الله قد حرم النار على من قال لا اله الا الله
يبتغي بذلك وجه الله واذا كان النبي ص قال ذلك عدة مواطن كيف استجاز عمر فعل ما فعله بابي هريرة وقد روى عبد الله بن عباس وجابر وسهل بن حنيف
وابو وائل والقاضي عبد الجبار وابو علي الجبائي وابو مسلم الاصفهاني ويوسف الثعلبي والطبري والواقدي والزهري والبخاري والحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند
المسور بن مخرمة في حديث الصلح بين سهيل بن عمرو وبين النبي ص بالحديبية يقول فيه فقال عمر بن الخطاب فاتيت النبي ص فقلت له الست نبي الله حقا قال بلى قلت
السنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي الدنية في ديننا اذا قال اني رسول الله ص ولست اعصيه وهو ناصري قلت اوليس كنت تحدثنا انا

سنأتي البيت فنطوف به قال عمر فأتيت ابا بكر فقلت يا ابا بكر أليس هذا نبي الله حقا قال بلى قلت ألسنا على الحق وعدونا على الباطل قال بلى قلت فلم نعطي
هذه الدنية في ديننا اذا قال ايها الرجل انه رسول الله ص ولا يعصي ربه وهو ناصره فاستمسك بغرزه فوالله انه على الحق قلت أليس كان يحدثنا انا سنأتي
البيت ونطوف به قال فأخبرك انه يأتيه العام قلت لا قال فانك آتيه ومطوف به وزاد الثعلبي في تفسيره عند ذكر سورة الفتح وغيره من الرواة ان عمر بن
الخطاب قال ما شككت منذ اسلمت الا يومئذ وهذا الحديث يدل على شك عمر والانكار على رسول الله ص فيما فعل بامر الله ثم رجوعه الى ابي بكر حتى اجابه
ابو بكر بالتصحيح وكيف استجاز عمر ان يوبخ النبي ص ويقول له عقيب قول رسول الله ص اني رسول الله ولست اعصيه وهو ناصري أليس كنت تحدثنا انا سنأتي
البيت ونطوف به انتهى و قال الناصب خفضه الله اقول اما ما ذكر ان عمر نهى ابا هريرة عن تبليغ الرسالة فاتفق العلماء على ان ذلك يدل على كمال علم
عمر وعلو منزلته عند رسول الله ص حيث مكنه بعد الاعتراض وذلك ان النبي ص بعث ابا هريرة مبشرا للناس بان التيقن في الشهادة كاف في دخول الجنة على
اي عمل كان خيرا او شرا وهذا يوجب ان الفاسق يعتمد ولا يتوب ويقول انا مستيقن بالشهادة وقد بشرني رسول الله ص بدخول الجنة فلا ارتدع من الفسق وفيه كمال
والذنوب كان يؤدي هذا الى ترك الاعمال وكان رسول الله ص حيث بلغ هذا في مقام البسط والتعزز بالتوحيد وانه كاف في النجاة اذا حصل كمال اليقين
بالتوحيد ينفي رين الذنوب لا يبقى معه شيء ولكن هذا المعنى لم يفهمه العامة لانهم يفهمون من اليقين ما هم عليه في الحال ان اليقين حال المشاهدة
ولهذا الكلام بسط لا يليق بهذا المقام فلما سمع عمر هذا الكلام من ابي هريرة علم انه ص كان في مقام البسط والعامة لا يفهمون حقيقة هذا ولا يدركون ماهية
اليقين وانه كيف يتحقق في المرء فيحسبون ان ما هم عليه من الشهادة بالتوحيد هو اليقين الذي بشر رسول الله ص بان صاحبه يدخل الجنة اذا كان متصفا
به وهذا يوجب ان يتكلوا ويتركوا العمل ولهذا لما ذكر عمر هذه عند رسول الله ص تابع رأيه وقال خلهم يعملوا وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له
هذا المنصب عند رسول الله ص ومن جعل هذا من عمر على ترك الادب فهو من الرفضة المبتدعة الجهلة الذي لا يعلم حقيقة الحال فيقول له لو كان هذا اساءة
ادب منه مع رسول الله ص كان ينبغي ان يضرب عنقه ويأمر عليا او احدا من الصحابة ان يضرب عنق عمر لنفاقه واساءته الادب اذ كان رسول الله ص يعامل
من عرام كان لا يقدر بسوء قتله ولو كان امثال هذه الامور صادرة عن عمر لاساءة الادب لكان متهما بالنفاق كعبد الله بن ابي سلول نعوذ بالله
من هذه الاعتقادات الفاسدة مع ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فان جزاء الاعمال عندهم واجب على الله تعالى وليس الشهادة وحدها كافية في النجاة
من النار واما ما ذكر ان عمر اساء الادب مع ابي هريرة حين ضربه حتى خر على استه فالجواب ان عمر كان امرا محتملا وكان وزير الرسول الله ص ولم يعتد ضرب عمر
لابي هريرة من اساءة الادب فهذا كما يضرب الامراء والمقربون سائر الجنود ويأمرونهم وينهونهم وربما كان ابو هريرة لم يمتنع من الاداء بمجرد نهي عمر حتى احوجه
الى الضرب فامثال هذا لا ينكره الا من يتتبع عورات الناس وقصد عمر في فعله معلوم وانه لم يرد بما فعله الا حفظ الاسلام ورعاية قواعد الدين واما ما ذكره من حديث
يوم الحديبية وان عمر قال للنبي ص ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فالجواب ان هذه شبهة دارت في خاطره واراد دفعها والجواب عنها فسأل رسول الله ص ثم
سأل ابا بكر حتى ارتفع الشك من خاطره والانسان يعرض له امثال هذا الا تسمع قول الله تعالى في الرسل حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا
الآية وطلب دفع الشك ليس معصية ولا عبادة كان ذلك يكون ترك الادب بل لم يذكر عمر ما ذكر للتوبيخ وتعنيف رسول الله ص بل ذكر لدفع الشبهة ورفع التردد وهذا على
المؤمن لا نقصان فيه انتهى واقول الذين اتفقوا على ان ذلك يدل على علم عمر علماء سوء مجبولون على سوء الفهم والاشكال في فهم بعضهم منه انه ص انما امر
ابا هريرة بذلك بعد اعتراض عمر لما رأى من فظاظته وغلظته وجلافته مع ابي هريرة بل معاينة صلوات الله عليه واما ما ذكره من ان النبي ص بعث ابا هريرة
مبشرا للناس بان التيقن بالشهادة كاف في دخول الجنة الخ فهو افتراء على الرسول ص وكيف يجوز عاقل ان يتيقن شهادة ان لا اله الا الله وحده بدون الشهادة
على نبوته صلى الله عليه وآله كاف في ذلك فبالضرورة يعلم من سمع ذلك من العالم والعامي ان مراد النبي ص ان الشهادة المذكورة مع لواحقها وشرائطها من الاقرار بالنبوة
وامتثال الاوامر والاجتناب عن النواهي موجب لدخول الجنة لا ما فهمه عمر وهذا كما روي عن مولانا الرضا ع انه روى الحديث المذكور ثم قال بشرطها
وانا من شرائطها بل نقول ان قوله ص مستيقنا بها يدل على اشتراط ما ذكرنا فان التيقن بوحدة الاله لا يتحقق الا مع الشهادة بنبوة نبيه ص والاحتراز عن
مخالفة اوامره ونواهيه فلا يلزم اتكالهم على العمل كما زعمه عمر برأيه وان قال لهم رسول الله ص في الحديث المذكور ان الايمان بالله تعالى موجب للنجاة والدخول
في الجنة فقد اخبرهم ايضا بالخوف عليهم من زوال الايمان ولو عند الموت وليس زوال الايمان الا بالمعاصي كما اشار اليه سبحانه وتعالى في قوله ثم كان عاقبة الذين
اساؤا السوأى ان كذبوا بآيات الله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون فكيف يتكل عن العمل بسبب تلك البشارة
من لا عقل له ولا رسوخ له في الدين فلا وجه لحرمان العقلاء الراسخين عن تلك البشارة لاجل شرذمة من الجهلاء المتساهلين كما قال تعالى يضل به كثيرا ويهدي
به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين والجماعة الذين يضلون السبيل بمثل تلك البشارة هم الضالون الذين لو لا تلك البشارة لضلوا واضلوا بكلام آخر
وسبب آخر فلا يجوز من الله تعالى ورسوله ص ان يجعلا اهل الهداية محرومين عن مستحقهم لاجل ما يتبع تخففه من صيانة المحرومين عن الهداية التابعين لكبر
سبيل الضلالة والغواية واما ما ذكره من ان النبي ص اراد باليقين كمال الحاصل حال المشاهدة وان هذا المعنى لم يفهمه العامة ففيه ان النبي ص انما يكلم
الناس على قدر عقولهم فكون ذلك المعنى مراده في خبر التبشير للجماعة مما ذكره قبيل ذلك فهو مع كونه مما لا يفهمه العالم والعامي لا يؤدي بهم الى ترك الاعمال
كما عرفت واما ما ذكره من ان عمر لما ذكر هذه عند رسول الله ص تابع رأيه وقال خلهم يعملوا ففيه ان ذلك لا يدل على متابعة رسول الله ص لرأي عمر بل على
طرح ... في قوله ص خلهم دون قوله خلهم ان يعملوا اشارة الى ذلك وانما اضاف قوله ان يعملوا في كلام النبي ص من اضافات الناصب خفضه الله تعمدا

فهم

لغم ما ذكرنا من الاشارة واما قوله وهذا يصدق ما ذكرنا قبل ان عمر كان له هذا المنصب آه فمردود بان ما ذكره قبل انما اخذه من هذه القضية وهي لا يصلح لها
دليلا عليه ولا دلالة لذلك الا على منصب الفظاظة والجلافة كما عرفت واما ما ذكره من انه لو كان هذا اساءة ادب من عمر مع رسول الله صلعم لكان ينبغي
ان يضرب عنقه آه فنقول نعم كان ينبغي ذلك عنده صلعم دائما لكنه كان يحترز عن تشنيع الناس له بانه يقتل اصحابه كما رواه الناصب سابقا حيث قال وقد
ثبت في الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم دعني اضرب عنق عبد الله بن ابي سلول حين ظهر نفاقه فقال لا يقال ان محمدا يقتل اصحابه الحديث وكان يخاف
الفتنة وعدم تمكن القوم له في ذلك كما يرشد اليه ما رواه القوم سابقا عن صحيح مسلم في حديث عائشة من قصة الافك قالت قام رسول الله صلعم على المنبر فقال
من يعذرني من رجل قد بلغ اذاه في اهل بيتي فوالله ما علمت على اهلي الا خيرا ولقد ذكروا رجلا ما علمت عليه الا خيرا وما كان يدخل على اهلي الا معي فقام
سعد بن معاذ وقال انا اعذرك منه يا رسول الله ان كان من الاوس ضربنا عنقه وان كان من اخواننا من الخزرج امرتنا ففعلنا امرك قالت فقام سعد بن عبادة
وهو سيد الخزرج وكان رجلا صالحا ولكن احتملته الحمية فقال لسعد بن معاذ فقال لسعد بن عبادة كذبت لعمر الله لنقتلنه فانك منافق تجادل عن المنافقين
فثار الحيان الاوس والخزرج حتى هموا ان يقتتلوا ورسول الله صلعم قائم على المنبر فلم يزل رسول الله صلعم يخفضهم حتى سكتوا وسكت الحديث ويؤيد هذا
ايضا ما مر من حديث آ عدل فانك لم تعدل واما عدم شهرة عمر بالنفاق كعبد الله بن ابي سلول به فلعله لاجل انه لم يبلغ في ترشح النفاق عنه مبلغه ولان الناس
كانوا يهابونه ويخافون الطعن فيه كما علم من معاملته مع النبي صلعم ومع اهل بيته عليهم السلام بعده والحديث المشهور عن حذيفة يدل على ان عمر كان
يخاف من ان يظهر حذيفة نفاقه على الناس واما ما ذكره من ان فعل عمر موافق لمذهب الامامية فوهم باطل لان ضرب عمر فيما نحن فيه انما هو مخالفة حكم النبي صلعم
وضرب ابي هريرة من غير ذنب والامامية يشنعون عليه فيها كما عرفت فكيف يكونون موافقين فيه وكذا توهم موافقة قول الخاتم بعلو لمذهب الامامية فان
مجرد هذا القول لا يدل على وجوب جزاء الاعمال عند عمر حتى يكون موافقا للمقالة الامامية واما ما ذكره من ان الشهادة وحدها ليست كافية في النجاة
من النار عند الامامية فمسلم لكن الامامية لم يفهموا من الحديث المذكور وحكم النبي صلعم بكفاية الشهادة وحدها في النجاة كما فهمه عمر حتى يظهر الموافقة بينه
بين الامامية فيه وبالجملة ان سوء الاستعداد الذاتي والاعوجاج الفطري لعمر قد وقع في الازل مخالفا للفطرة الصحيحة المستقيمة الحاصلة عناية من الله
للامامية وائمتهم عليهم السلام والموافقة انما يكون نادرا اتفاقيا واما ما ذكره من ان عمر كان اميرا مجللا ووزيرا لرسول الله صلعم ولم يبعد ضرب عمر لابي
هريرة من اساءة الادب كما يضرب الامراء والمقربون للسلاطين سائر الجنود آه فهذه سنة هرقلية كسروية ينافي ما ذكره الناصب سابقا من ان الخلفاء
لم يكونوا كالملوك الذين يتنافسون في الملك حاشاهم عن ذلك وكذا ينافي ما ذكره
اصحاب الناصب في جواب ما قاله الشيعة من انه ينبغي الامامة لعلي كي لا يخرج سلطان محمد صلعم عن قعر بيته حيث اجابوا بان هذه سنة هرقلية لا يجتمع النبوة
والامامة في بيت واحد وبالجملة مثل هذا الضرب لم يكن سنة النبي ولا احد من خيار اصحابه فعلى الناصب شد من ذنب عمر ولعمري انه لو اعتذر عن
ذلك بان عمر لم يضرب ابا هريرة الا لاجل انه كان مشهورا بالكذب بين الصحابة كما اتضح من رواية الحميدي فظنه كاذبا مفتريا في روايته ذلك عن رسول الله صلعم
لكان اولى في حفظ حال عمر فتدبر واما ما ذكره من ان ما وقع من عمر من الاعتراض على النبي صلعم يوم الحديبية كان غيرة طرءت له فسال رسول الله صلعم ثم سال
ابا بكر حتى ارتفع الشك فغير وارد لانه على تقدير وقوع الشك له في ذلك كان ينبغي ان يسال ذلك عن غيره من الصحابة كما سال عن ابي بكر بعد ذلك فلو لم
يقدر على ازالة شكه لكان معذورا في الرجوع الى النبي صلعم والسؤال عنه لكن لا على اسلوب الرد والانكار الذي لا يخفى شناعته على اولي الابصار وقوله
في جواب عمر انا رسول الله صلعم ولست اعصيه وهو ناصري صريح في تاذي النبي صلعم عن ذلك الخطاب الصادر عن ابن الخطاب وكفى به دليلا على عدوله عن طريق
الصواب ومن العجب ان متصوفة الجمهور يقولون ان من شرائط المريد عدم الاعتراض على شيخه فيما يأتي به ويذره ثم يجوزون مقابلة الصحابي للنبي بمثل هذا
الهذيان ليعتذرون عن عمر بانه من دعاة البصيرة على ما ذكره ابن قيم الحنبلي في شرح منازل السائرين بان يعلم المستبصر ان ما اخبر به الرسول صلعم صادر عن
حقيقة صادقة لا يخاف متبعها فيما بعد مكروها بل يكون امنا من عاقبة اتباعها اذ هي حق ومتبع الحق لا خوف عليه انتهى فعلم من اخلال عمر بهذه الدرجة
في الانكار على النبي صلعم انه لم يكن من اهل البصيرة والاستبصار وكفى بذلك سقوطه عن درجة الاعتبار وثانيا انه لو كان غرضه مجرد دفع الشك والشبهة دون
اساءة الادب فلم لم يطمئن قلبه بجواب النبي صلعم واطمأن بجواب ابي بكر مع كونه عين ذلك الجواب فبهذا يعلم ان غرضه عن السؤال ثانيا عن ابي بكر انما كان بث
التشنيع على رسول الله صلعم واظهار ورود اعتراضه عليه والاستظهار بموافقة ابي بكر معه في ذلك فلما راى ان ابا بكر لم يوافقه فيه سكت واما ما ذكره من ان
الانسان يعرض مثل هذا فسلم لكن النواصب يدعون انسلاخهم عن دواعي الجهالات واتصافهم بصفة الانبياء والملائكة فلا جرم نستبعد مثل هذا عنه
ولو اعترف الناصب بانه على حد ما عرفه الامامية من كونه جلفا جافا جاهلا مستورثا في اداء الجاهلية لما اعترضوا عليه بمثل ذلك فيراه معذورا
في صدور ما هو اشد من ذلك عنه واما ما استشهد به من الاية الكريمة فلا يدل على جواز اساءة الادب في السؤال سيما عن نبي الله صلعم وهو ظاهر وغاية ما يدل
عليه الاية كما ذكر في تفسير النيشابوري وقوع الظن من الرسل المذكورين فيها وحمله العلماء على خطور ما يشبه الوسوسة وحديث النفس من عالم البشرية لا
على الظن الذي هو ترجيح احد الجانبين على الاخر لان الرسل اعرف الناس بالله تعالى وبانه منزه عن خلف الميعاد وقد يقال المراد بظن الرسل
اممهم ان الرسل كذبوا فيما وعدوا من النصر وعلى هذا لا دلالة في الاية على ما قصده الناصب اصلا فلا يتاتى له ان يقول انه اذا وقع الشك للرسل في انجاز
وعده تعالى فان وقع مثل ذلك لعمر كان معذورا بطريق الاولى على ان الكلام في انه يبعد جدا عمن له ادنى معرفة بحال النبي صلعم ان يقع منه مثل ما وقع

عن عمر من ذلك الشك الملوم المشؤم الذي لم يزل عنه بالتأمل حتى احتاج الى السؤال على وجه الشغب الخارج عن الادب عن النبي ثم عن ابي بكر حتى يزول عقله
واما ما ذكره من ان طلب رفع الشك باي عبارة كانت لا يكون ترك الادب فكلام صادر عن عين المكابرة والاعتبار ودقيق الادب في المناظرة فقد تقرر في آداب
التعليم والتعلم ان من آداب المتعلم ان لا ينكر على المعلم ولا يأمر عليه ولا يشير عليه بخلاف رأيه فيرى انه اعلم بالصواب بل ينقاد اليه في اموره كلها ويلقي اليه زمام امره
واستاده عن التعجب ويجري مجرى تصاموان خالف رأي نفسه وان يجله في خطابه وجوابه في غيبته وحضوره ولا يخاطبه بتاء الخطاب وكافه ولا يناديه من بعد بل
يقول يا سيدي ويا استاذي ومما اشتهر انه يخاطبه بصيغ الجمع تعظيما نحو ما تقولون في كذا وما رأيكم في كذا وقلتم رضي الله عنكم او تقبل الله منكم الى غير ذلك
ولا يخفى ان عمر اهمل اكثر هذه الآداب الحسنة للمتعلم لا سيما بالنسبة مع المعلم من صوب الناصب الاخلال بذلك فان ذلك لا يكون خارجا عن الآداب **قال**
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة من المتفق عليه قالت ان رسول الله صلعم اعتم بالعشاء حتى ناداه عمر الصلوة نام النساء والصبيان فخرج
وقال ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله صلعم على الصلوة وذلك حين صاح عمر بن الخطاب وقد قال الله تعالى لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول
كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم لا تشعرون فجعل ذلك محبطا للعمل وقال الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون ولو انهم صبروا حتى
تخرج اليهم لكان خيرا لهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول ما ذكر من رفع الصوت عند النبي فانه وارد في غير الصلوة واما الصلوة وانهاء النبي برفع الصوت
والاعلام فلا باس به والا لم يكن يجوز لبلال وسائر المؤذنين ان يرفعوا اصواتهم بالاذان وقد صح ان بلالا كان اذا فرغ من الاذان ينادي عند حجرة
رسول الله صلعم الصلوة الصلوة والعجب انه يجعل هذا من باب رفع الصوت فوق صوت النبي فبلال على هذا التقدير وسائر المؤذنين كانت اعمالهم محبطة لانهم
ينادون الصلوة الصلوة وهذا من غرائب اعتراضاته الدالة على جهله وعناده انتهى **واقول** جميع ما ذكره ههنا تمحلات خارجة عن المبحث فان
كلام المصنف في رفع الصوت بما كان خارجا عن الاذان سيما ما يتضمن تعريض النبي بكسالته وتساهله في امر الصلوة وهو قول عمر صريحا على باب بيت النبي
نام النساء والصبيان فان هذه العبارة الملعونة ليست جزء الاذان ولا للاقامة ولم يسمع ارتكاب احد من مؤذني الاسلام لمثل هذا الكلام المتضمن للهلاك
في اعلام احد من العوام فضلا عن النبي المؤيد بان عينه تنام وقلبه لا ينام ولهذا تأذى النبي عن استماع ذلك الكلام المشتمل على التعريض والملام وقال
معرضا ما كان لكم ان تبرزوا رسول الله صلعم على الصلوة ولم يقل ما كان لكم ان تؤذنوا صائحا على ما ظهر ان جواب الناصب الغبي من غرائب الاجوبة التي
لا ارتباط لها اصلا بالسؤال ليستدل منه على عجزه عن دفع الاشكال وقصوره عن فهم المقال كما لا يخفى على من تأمل ادنى تأمل في حقيقة الحال والذي يدل
على ان الابتداع منه ما رواه الشيخ شهاب الدين احمد بن محمد القسطلاني الشافعي ان ابا جعفر منصور الدوانقي ناظر مالكا في مسجد رسول الله صلعم فقال له مالك يا امير
المؤمنين لا ترفع صوتك في هذا المسجد فان الله عز وجل ادب قوما فقال لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي الاية وان حرمته ميتا كحرمته حيا فاستكان لها
ابو جعفر انتهى ثم قال فاذا كان رفع الاصوات فوق صوته موجبا لحبوط الاعمال فما الظن برفع الآراء ونتائج الافكار على سنته وما جاء به انتهى **قال**
المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب انه لما توفي عبد الله بن ابي سلول جاء ابنه عبد الله بن عبد الله الى رسول الله صلعم فقال
رسول الله صلعم ليصلي عليه فقام عمر فاخذ بثوب رسول الله صلعم فقال يا رسول الله صلعم اتصلي عليه وقد نهاك ربك ان تصلي عليه فقال رسول الله صلعم انما خيرني الله
ثم قال استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة وسازيد على السبعين قال انه منافق فصلى عليه وهذا رد على النبي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول غير الحديث عن صورته والصواب من رواية الصحاح ان عمر قال لرسول الله صلعم اتصلي عليه وهو قال يوم كذا كذا وفعل كذا وكذا وطفق يعد مثالبه وما ظهر عليه
من نفاقه فقال رسول الله صلعم دعني فانا مأمور ومخير فصلى عليه فانزل الله تعالى تصديقا لفعل عمر ونهيه عن الصلوة عليه قوله تعالى ولا تصل على احد منهم مات
ابدا ولا تقم على قبره الاية وهذا من مناقب عمر حيث وافق الله تعالى [illegible] فعله وانزل على تصديق قوله القرآن وهذا الرجل يذكر هذه المنقبة العظيمة من مثالبه
ومطاعنه وهذا يشهد بحمله ما ذكرنا ان عمر كان جريا في المشاورات وكان رسول الله صلعم اعطاه هذا المقام انتهى **واقول** ان المصنف لم يغير صورة الحديث
واما الذي نقله الناصب صورة حديث اخر في هذا المعنى ولو سلم فقد جوز الجمهور نقل الحديث بالمعنى فلا يكون نقله خارجا عن صوب الصواب مع ان ما رواه الناصب زيادة
لفظ يدل على زيادة تحير النبي عن مقالة عمر وهو قوله دعني فانه دل على ان مبالغة عمر في ذلك المنع انما كان رغما للانصار وازراء عليهم لا لاجل غيرة الدين وزجر
للمنافقين واما ما ذكره من ان الله تعالى وافق عمر في ذلك فانزل على تصديقه القرآن آه ففيه ان الامر بجواز الصلوة على المنافقين لم يكن مبهما مع عبد الله تعالى [illegible] فيه
لاجله بين النبي وعمر حتى يقال ان الله تعالى رجح قول عمر وانزل القرآن على تصديقه وموافقته [illegible] النبي ومخالفته كما يشعر به كلام الناصب خذله الله تعالى و
العجب ان الناصب لا يعد من مطاعن عمر مخالفته الصريحة لامر الله تعالى في منع النبي عما كان مأمورا به ويعده موافقة للنبي لانها من مناقبه مع قيام احتمال
ان الله تعالى لما علم فظاظة عمر وسوء ادبه وجرأته على الله تعالى ورسوله وانه يؤذي النبي بعد ذلك ايضا [illegible] على ما فوقه اخر اقتضى حكمته تعالى دفعا [illegible] النبي
دفع شره واستيلائه في الادب عنه تعالى بنسخ ذلك الحكم والله اعلم ويؤيد هذا ما سبق في تفضيح قول الرجل [illegible] اعتراضه في هذا المقام بما نقله عن صاحب
جامع الاصول من قوله فعجبت بعد من جرأتي على رسول الله صلعم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من مسند عائشة قالت كان ازواج
رسول الله صلعم يخرجن ليلا الى ليل قبل المناصع فخرجت سودة بنت زمعة فرآها عمر وهو في المجلس فقال عرفتك يا سودة فنزلت آية الحجاب عقيب ذلك وهو يدل
على سوء ادب عمر حيث كشف ستر زوجة النبي ودل عليها اعين الناس واخجلها وما قصدت بخروجها ليلا الا الاستتار عن الناس وصيانة نفسها واي
ضرورة تلجئ الى تخجيلها حتى اوجب ذلك نزول آية الحجاب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ههنا [illegible] كمال غيرة عمر وشدة اهتمامه في حفظ ستر ازواج النبي

[illegible] سورة الاحزاب يا ايها الذين امنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم الى طعام غير ناظرين [illegible]

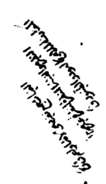
ولهذا قال عرفناك يا سودة والمراد ان الخروج بالليل ايضا يوجب معرفة الناس لها فهذا كان الاستتار فينبغى ان يحترس عن الخروج بالليل ايضا الا ترى ان الله
تعالى انزل عقيب هذا اية الحجاب وهذا موافقة لعمر وهو من مناقبه ولو لم يكن هذا الفعل من عمر مقبولا عند الله لا انزل عقيبه ما يناسب العمر وتوبيخا له على ما فعله
انه ينزل ما يكون تصديقا لقاله وموافقة اياه وهذا ظاهر على غير المتعصب انتهى **واقول** الحديث صريح فى ان ازواج النبى انما كانوا يخرجن الى المصانع
فى الليل وللغلس الذى لا يعرفن فيه لاختلاط الظلمة وانما عرف عمر سودة فى تلك الليلة بعلامات منها ورد ما عليها كطول قامتها وضخامة جسمها كما يدل على
ما روى فى تفسير سورة الاحزاب من جامع الاصول واجباره لسودة ايها كما يعرف احدا من امة او اخته مثلا فى ليل مظلم من سماع كلامها او من اسلوب مشيها او
لباسها الى غير ذلك ومن البين ان مثل ذلك لا ينافى الغيرة ولا الحياء لان الليل حجاب وستر فى نفسه كما اشرنا اليه سابقا فظهر ان غرض عمر من اظهار لسودة
معرفته اياها انما كان اتهامها وتعليل خروجها بامر خارج عن الصواب لا المنافاة بالحجاب كما يدل عليه سوق الخطاب فى ما رواه ابن حجر فى صواعقه من انه قال
زينب تعرض فى ذلك هكذا تقول علينا والوحى ينزل فى بيوتنا فالظاهر انه اجل سد باب مثل تلك الاتهام الصادر عن عمر فى ذلك المقام نزلت اية الحجاب لا لانه
راى التضييق فى الحجاب اقرب الى الصواب لو كان عمر صاحب مثل هذه الغيرة لمنع امراته عاتكة بنت زيد بن عمرو بن نفيل عن شهود الصلوة جماعة فى ضوء النهار
وقد روى شهودها الجماعة ابن حزم فى كتابه عن الزهرى حتى روى انه طعن وانها فى المسجد مع ان الاجماع منعقد على ان شهود النساء الجماعة ليس واجبا
وكان نساء النبى لا يخرجن الى المسجد ولكن تصلين بصلوته عليه السلام فى المسجد كفى فى بطلان ما ذكروه من ان غيرة عمر كان اشد من النبى فى ذلك ما روى
فى المشهور من قوله ان سعد الغيور وانا اغير من سعد بن عباده وانا اغير منهما انتهى على ان ما نقله الصحابة ههنا من نزول اية الحجاب بعد ذلك انما وقع
على وفق بعض رواياتهم ولا نقول رواية اخرى مذكورة فى هذا المقام من جامع الاصول ما يخالف ذلك حيث روى انه لما شكت سودة عن عمر فى ذلك دعت الله
ثم الى النبى فقال لها انه قد اذن لكن ان تخرجن لحاجتكن قال هشام اخرجه البخارى و مسلم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وفى الجمع بين الصحيحين فى مسند
جابر بن عبد الله فى المتفق عليه قال جابر ان اباه قتل يوم احد شهيدا فاشتد الغرماء فى حقوقهم فاتيت رسول الله فكلمته فسالهم ان يقبلوا ثمر حائطى ويحللوا
ابى فلم يوافقوه فلم يعطهم رسول الله ثمر حائطى ولم يكسره لهم ولكن قال سانغدو عليك غدا فغدا علينا رسول الله حين اصبح فطاف فى الحائط ودعا فى ثمرها بالبركة
فجذذتها فقضيتهم حقوقهم وبقى لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله فاخبرته بذلك قال رسول الله لعمر وهو جالس اسمع يا عمر فقال عمر ان لا يكن قد علمنا
انك رسول الله وهذا يدل على ان النبى كان يشك فى الراى فيه ولهذا امره بالسماع واجاب عمر بانا ان لم نك قد علمنا انك رسول الله فانك رسول الله
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول المصنف هذا الخبر ان عمر لم يكن حاضرا وقال رسول الله كما اخبر عمر فاخبر جابر عمر فقال اشهد انه رسول الله
وسر هذا الامر الاخبار ان عمر كان سبب ظهور الايات فامره باخباره وانكار المعاندين كما ذكره هو ابتدا فى هذا المعنى لان عمر كان شاكا فى رسالة رسول الله
ولان النبى كان يشك فى الراى فيه نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة فى حق اصحاب رسول الله انتهى **واقول** ما حكى بعضه من ان لهم فى الصحاح
والضعاف عين ولا اثر بل هو مما اخترعه الناصب ترويجا للمرام فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من الرواية ان كان كما ذكره هو ابتدا فى هذا المعنى فهو مكابرة
على الموضوعات اللغوية ويلزم منه ان يكون جميع ما فى الدنيا من العبارات المتخالفة فى اللفظ والمعنى معنى واحدا فيجوز ان يكون المعنى فيه الطعن على عمر كما هو صريح
الحديث وقد فهمه الصحابة قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته وفى الجمع بين الصحيحين فى مسند انس بن مالك قال ان رسول الله شاور حين بلغه اقبال ابى
سفيان قال فتكلم ابو بكر فاعرض عنه ثم تكلم عمر فاعرض عنه وهذا يدل على سقوط منزلتهما عنده وقد ظهر بذلك كذب من اعتذر عنهما فى ترك القتال
ببدر وقال انهما كانا واحدهما مع النبى فى العريش يستضىء برايهما فمن لم يسمع قولهما فى ابتداء الحال كيف يستشيرهما حالة الحرب ثم اعترض ابو هاشم الجبائى
فقال ايجوز ان يخالف النبى فيما يامر به ثم اجاب فقال اما ما كان على طريق الوحى فليس يجوز مخالفته على وجه من الوجوه واما ما كان على طريق الراى
فسبيله فيه سبيل الائمة فى انه لا يجوز ان يخالف فى ذلك حال حيوته ويجوز بعد وفاته والدليل على ذلك ان امر اسامة بن زيد ان يخرج باصحابه فى الوجه
الذى بعثه فيهم فاقام اسامة عليه وقال لم اكن لاسال عنك الركب وكذلك ابو بكر استرجع عمر ولا كان لابى بكر استرجاع عمر وهذا قول يجوز مخالفة النبى
والله ثم قدام بطاعته وحرم مخالفته ثم كيف يجيب بجواز المخالفة بعد الموت لا حال الحيوة ويستدل عليه بفعل اسامة وابى بكر وعمر وحال مخالفتهم انما كان
فى حيوة الرسول ولهذا قال اسامة لم اكن لاسال عنك الركب هذا يدل على المخالفة فى الحيوة وبعد الموت فاى وقت يجب القبول منه كيف يجوز لهؤلاء القوم
ان يستدلوا على جواز مخالفة الرسول عليه الصلوة والسلام بفعل اسامة وابى بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اولى كان واقعة بدر من غزو
من رسول الله على القتال خروج ليتلقوا عير ابى سفيان فلما علم قريش بخروجهم خرجوا عازمين على القتال وكان قد بايع الانصار وبايعوه على ان يحموه
فى المدينة ويدفعوا عنه مما يدفعون به عن عيالهم ولم يبايعوا على ان يقاتلوا معه فى اى موقف كان فلما خرج قريش وسمع رسول الله بخبرهم اراد ان ينظر ان
الانصار يوافقونه ان قاتل قريشا او لا يوافقونه لانهم لم يبايعوا على الخروج اليهم والمقاتلة معهم فاعرض رسول الله وكذا عمر قال الراى الخروج فلم يعرض
رسول الله وسر الاعراض انه يريد ان الانصار يتكلمون فى هذا الامر فانه كان من المعلوم ان ابا بكر وعمر يوافقونه فى القتال والغرض استفسار حال
الانصار ليعلم ما عندهم من الراى ولهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال على الموافقة اعرض وقال ايها الناس ما الراى فقام اليه سعد بن معاذ
وقال كانك تريدنا يا رسول الله قال نعم فقال يا نبى الله لو وافقتنا فى القتال وقال ما قال فسر بذلك رسول الله وسار الى قريش هذا سر الاعراض
وهذا الرجل اما جاهل بالاخبار او متجاهل للتعصب نعوذ بالله وهذا الاعراض لهذا الامر لا لمنع ان يستشير رسول الله فى العريش براى ابو بكر وحاصل الكلام

منه والله اغير

ان هذا الرجل ما يدعي ابدعي ان رسول الله ص لم يكن يشاور ابا بكر ولا عمر في الامور فهذا امر باطل ودعوى كاذبة بمخالفة المتواتر المعلوم لان ابا بكر وعمر كانا
وزيري رسول الله ص ولم يصدر رسول الله ص عن امر الا برأيهما ومن خالف هذا فهو كابر للمعلوم بالتواتر ولما هو جار مجرى الضروريات من الدين وما
ذكر من ابي هاشم في جواز مخالفة رسول الله ص فهذا مذهب لم يقل به اهل السنة والجماعة والمذهب عندهم انه لا يجوز مخالفة رسول الله ص في حال حياته ولا بعد موته
نعم يجوز ان يقال له فيما لا يكون بطريق الوحي افعل كذا ولا تفعل كذا على سبيل المشاورة لان الله تعالى قال وشاورهم في الامر والمشاورة لاجل ان يقع فعل او لا
يقع الا فائدة المشاورة كما كان يفعل عمر فان وافق ذلك القول رأي النبي ص فذاك والا يجب الرجوع الى امره وموافقته وطاعته فيما امر ونهى انتهى

واقول قد رد الناصب نقض تقرير الواقعة ترويجا لغرضه الفاسد وترغيبا لمتاعه الكاسد فلنذكر تقريرها على وجه ذكره في تفسير النيشابوري
من اهل السنة وعلي بن ابراهيم من نقلها علماء الامامية حتى يتبين سريرة الحال وجلية المقال فنقول قال النيشابوري ان قريشا قبلت من الشام فيها
تجارة عظيمة ومعهم اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص وعمرو بن هشام فاخبر جبرئيل ع رسول الله ص فاخبر المسلمين فاعجبهم تلقي العير لكثرة
الخير وقلة القوم فلما خرجوا بلغ اهل مكة خبر خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء على كل صعب وذلول عيركم اموالكم ان اصابها
محمد لن تفلحوا ابدا بعدها وقد رأت اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رأيت عجبا رأيت كان ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من
الجبل فرمى بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابها حجر من تلك الصخرة فحدث بها عباس فقال ابو جهل ما يرضى رجالكم ان يتنبؤا حتى تتنبأ نساؤهم
فخرج ابو جهل بجميع اهل مكة وهم النفير على ما قيل في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس الى
مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بمخرجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى
بهم الى بدر ونزل جبرئيل ع وقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما قريش فاستشار النبي ص اصحابه وقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا
من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب الينا من لقاء العدو فتغير وجه رسول الله ص ثم رد عليهم فقال ان العير قد مضت
على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع العدو فقام عند غضب رسول الله ص ابو بكر وعمر واحسنا الى الكلام ثم
قام سعد بن عبادة فقال انظر الى امرك وامض فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله ص
امض لما امرك الله فانا معك حيث ما احببت لا نقول لك كما قال بنو اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ولكن اذهب انت
وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فضحك رسول الله ص ثم قال اشيروا علي ايها الناس وهو يريد الانصار لانهم قالوا
حين بايعوه على العقبة انا برآء من ذمامك حتى تصل الى ديارنا فاذا وصلت فانت في ذمامنا نمنعك مما نمنع منه ابناءنا ونساءنا فكان النبي ص
يتخوف ان لا يكون الانصار يرى عليهم نصرته الا على من دهمه بالمدينة فقام سعد بن معاذ فقال لكانك تريدنا يا رسول الله ص قال اجل قال قد امنا
بك وصدقناك وشهدنا ان ما جئت به هو الحق واعطيناك على ذلك عهودنا ومواثيقنا على السمع والطاعة فامض يا رسول الله ص لما امرت فوالذي
بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد وما نكره ان تلقى عدونا انا لصبر عند الحرب صبر عند اللقاء
ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ففرح رسول الله ص وبسطه قوله ثم قال سيروا على بركة الله وابشروا فان الله قد وعدني احدى
الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى وقال بعض فضلاء الامامية في تفسير آيات الاحكام روي ان كرز بن جابر الفهري اغار على سرح
المدينة حتى بلغ الصفراء فركب النبي ص في طلبه فسبق منه ورجع النبي ص الى المدينة واقام بها سنة واقبل ابو سفيان من الشام في عير من قريش فيها
لطيمة يصحبها اربعون راكبا من اشراف قريش منهم عمرو بن العاص وابن هشام فاخبر جبرئيل ع النبي ص بذلك فخرج ص مع جمع من المهاجرين والانصار
واخبرهم بكثرة المال وقلة العدو فلما سمع ابو سفيان ذلك استأجر ضمضم بن عمرو فبعثه الى مكة وصحبه الشيطان في اثناء طريقه في صورة سراقة
بن جعشم فاتيا مكة وقال لهم الشيطان ان محمدا قد تعرض لعيركم ولا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فغضب اهل مكة واشتدوا وتنادوا الوحى الوحى
ان لا يتخلف على النفير احد الا هدمنا داره واستبحناه فخرج ابو جهل بجميع مكة وهم النفير فاخبر ان العير قد اخذت طريق الساحل فقيل له ان العير قد
نجت فارجع الناس فقال لا والله لا كان ذلك حتى ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم المعازف والقينات ببدر فيتسامع العرب بمخرجنا وان محمدا لم
يصب العير وانا قد غصبناه فمضى بهم الى بدر وسبقت العير رسول الله ص فنزل جبرئيل ع وقال ان الله وعدكم احدى الطائفتين فاستشار النبي ص
اصحابه فاختاروا العير فتغير وجه رسول الله ص لذلك ثم رد عليهم فاختاروا ما اختاروا اولا فازداد غضب رسول الله ص فقام سعد بن عبادة
فقال انظر امرك وامض لشأنك فوالله لو سرت بنا الى عدن ما تخلف عنك رجل منا عصابة الانصار وفي رواية لو استعرضت بنا هذا البحر لخضناه
معك وما تخلف منا رجل واحد ولعل الله يريك منا ما تقر به عينك فسر بنا على بركة الله ثم قال المقداد بن عمرو والله لو امرتنا ان نخوض جمر الغضا
وشوك الهراس لخضنا معك لا نقول كما قال بنو اسرائيل اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون بل نقول امض لما امرك ربك فانا معك
مقاتلون ما دامت منا عين تطرف فذهب غيظ رسول الله ص فطرب وسر بذلك فقال سيروا على بركة الله وابشروا فان الله وعدني
احدى الطائفتين والله لكاني انظر الى مصارع القوم انتهى ولقد ظهر بذلك ان النبي ص كان طلب الموافقة من الانصار وطلبها من المهاجرين [illegible]
[illegible] ترك ذكره الناصب من جملة اعراض النبي ص عن ابي بكر وعمر عند الاستشارة فان الروايتين صريحتان في انه لما استشار اولا من جميع اصحابه

مفضل اقدم



ولقد

وانه انما تغير وجهه وتعلیلهم لما رأى من اصرار اكابرهم على المفاوضة به ص لا لان السؤال وكان عن الانصار فقط وانه ص اعرض عن ابي بكر وعمر عند ما ردا
الجواب لعدم نقطتهما بغرضه ص كما موهه الناصب كذا ظهر فساد ما استدل به الناصب على عوام الكاذبين بقوله وهذا لما تكلم مقداد بن الاسود بالكلام الدال
على الموافقة اعرض ظن انه تواسا بان صرح بان النبي ص فى انه لما قال مقداد ذلك ضحك رسول الله ص وفى البخارى عن الراوى انه لما قال مقداد ذلك رايت النبي
اشرق وجهه وسره وايضا ما اشتمل عليه الرواية من اظهار سعد بن عبادة سيد الانصار موافقة سيد الانبياء ص قبل اظهار مقداد ذلك قبل
يستشير ص من هو الناس بقوله اشيروا على ايها الناس يدل على كون ظن ذكره من ان ص انما اجابه سيد الانصار قبل ذلك ما اظهار الموافقة ثم يقول معه ما
بعد ذلك الى الاستشارة عن الاتباع وهو ظن وتيضح من هذا انه مراده ص بقوله اشيروا على ايها الناس هو عوام الناس اجمعين عليه صلوات الله
عليه لا لاجل حسب تغيير الخصوص الانصار كما زعمه الراوى لذلك فلهذا الامر علم رواية الامامية عن ذلك عين ولا اثر والمتفق عليه بين الطائفتين انه ص
باعتبار واما ما ذكره من حاصل الكلام فلا محل لهما اولا فلانه اهمل فيه الشق الاخر من الترديد الذى اتى به واما ثانيا فلا نا نختار هذا الشق وتم
بعض ما ذكره ونمنع بعضه الاخر فنقول مسلم انه ص كان يشاور ابا بكر وعمر وغيرهما من الاصحاب لم ينكره المص لكن نمنع انهما كانا وزيرى رسول الله ص وانه
لم يصد رسول الله ص عن الامر الا برايهما والسند ما صرح به الرواية من اعراضه ص عنهما عند المشاورة بل يعتقدان من ظن ان النبي ص لم يكن يصدّ عن
امر الا برايهما كان على حد الكفر نعوذ بالله منه وكيف لا يكون كذلك مع ما تواتر من صدور الخبط والخطأ عنهما واعترافهما باعترام الشيطان لهما
ولو عرف الناصب قدر النبوة ومرتبته عند الله ص لاستحى من الكذب عليه بمثل ذلك ولم ينصر الباطل بما هو ابطل منه والحمد لله على سلامتنا من عظيم
ما ابتلوا به من المجاهرة بالباطل الذميم ومعارضة الحق بالكلام السخيف الوخيم **قال** المص رفع الله درجته وفى الجمع بين الصحيحين قال قال النبي ص
رايتنى دخلت الجنة فاذا انا بالرميصاء امراة ابى طلحة فسمعت خشخشة فقلت من هذا فقال هذا بلال فرايت قصرا بفنائه جارية فقلت لمن هذا فقالوا
لعمر بن الخطاب فاردت ان ادخله فانظر اليه فذكرت غيرتك فوليت مدبرا فبكى عمر وقال عليك اغار يا رسول الله ص وكيف يجوز ان يروى مثل هذا
الخبر واى عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ص ثم قوله ص ذكرت غيرتك يعطى ان عمر كان يعتقد جواز وقوع الفاحشة من النبي ص
فى الجنة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول فى هذا الفصل استدل بما يشبه ما ينبغى ان يضحك عليه الضاحكون ويبكى عليه الباكون فانه قال اى
عقل يدل على ان الرميصاء وبلالا يدخلان الجنة قبل النبي ص وهذا يدل على انه لم يفرق بين النوم واليقظة ورأى فى منام النبي ص انه دخل الجنة وكان فيه
الرميصاء وبلال لا انهما دخلا قبل النبي ص الجنة يوم القيمة فى اليقظة وهذا غاية الجهل ومما ينبغى ان يتخذه الظرفاء ضحكة ثم قال ان ما ذكر رسول الله انه ذكر
غيرة عمر يدل على اعتقاد عمر لجواز وقوع الفاحشة عن النبي ص فى الجنة وهو يعلم ان الجنة لا يكون فيها الفاحشة وهذا امر من امور الرؤيا وهل يثبت
به شىء وقد اتفق ان رسول الله ص ذكر غيرة عمر فى الرؤيا ثم حكاه له ومن كان من اهل الرؤيا يعلم انه يقع فى الاراء والخيالات للرائى مما شاهده وعلمه
فى اليقظة ثم ان عمر اجاب بانه اغار عليك يا رسول الله ولم يجعل هذا جوابا لدفع اعتقاد جواز الفاحشة وبالجملة ذهب التعصب بهذا الرجل الى ما
عجيبا حتى الحق بالجهال الواصل للضاحك نعوذ بالله من سوء التعصب والجدال انتهى **واقول** هذا الحديث مما رواه الحميدى وغيره كابن حجر فى
صواعقه فى فضايل عمر فلو لم يكن ما تضمنه من المنام مطابقا للوجود لم يكن فيه فضيلة وايضا منامات الانبياء كلها صادقة كما اخرج عنه صاحب المشكوة
فى المشكوة من المتفق عليه عن عايشة قالت اول ما بدئ به رسول الله ص من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم وكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح انتهى وهكذا
كان رؤياه فى بدو النبوة صادقا فلا يمكن ان يكون فى اثنائها وحين نبوته كاذبا ومحتملا وروى مسلم فى صحيحه عن عدة طرق ان الرؤيا جزء من ستة واربعين
جزءا من النبوة وروى مسلم ايضا وغيره عن النبي ص انه قال من رآنى فى المنام فقد رآنى فان الشيطان لا يتمثل بى فاذا تقرر الحديث المذكور ان النبي ص راى نفسه
فى المنام على الوجه المذكور لزم صدقه واذا صدق ذلك لزم صدق ما رآه مقارنا لذلك من دخول الرميصاء وبلال قبله فى الجنة واعتقاد عمر فى شانه ص ما لا
يليق بجنابه لما تقرر واشتهر ان النوم لا يكون نصفه صادقا ونصفه كاذبا فما ذكره الناصب من انه لا يثبت شىء بالمنام من قبيل اضغاث الاحلام فليضحك
قليلا وليبك كثيرا **قال** المص رفع الله درجته وفى الجمع بين الصحيحين ان عمر قال يوم مات رسول الله ص والله ما مات ص حتى يكون اخرنا وفيه
عن عايشة من افراد البخارى ان رسول الله ص مات وابو بكر بالسنح يعنى بالعالية فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله ص وقال عمر ما كان يقع فى نفسى الا انه
وليبعثنه الله فليقطعن ايدى قوم وارجلهم فجاء ابو بكر فكشف عن وجه رسول الله ص وعرف انه قد مات وقد روى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين اعتذار
عمر عن ذلك من افراد البخارى عن انس انه سمع خطبة عمر بن الخطاب الاخيرة حين جلس على منبر رسول الله ص وذلك الغد من يوم توفى رسول الله ص فتشهد
وابو بكر صامت لا يتكلم وقال عمر اما بعد فانى قلت لكم امس مقالة ما كانت فى كتاب انزله الله ولا فى عهد عهده الى رسول الله ص ولكنى ارجو ان يعيش حتى
يدبرنا وهذا اعتراف منه صريح بانه تعمد قول ما ليس فى الكتاب ولا فى سنة النبي ص وانه كان مخطيا فيه ثم اعتذر بانه رجا ان يعيش النبي ص فى زمانه ويدبره وكل
هذا اضطراب انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق الجواب عن هذا الاعتراض وان عمر اعترته الدهشة لموت رسول الله ص فغفله
عن جواز الموت فان المحب المفرط المحبة لا يجوز موت حبيبه ويضطرب فينكر موته وهذا باب من تجاهل العارف لفرط الدهشة ثم لما سكن اضطرابه اعتذر
بما اعتذر واعترف بانه خطاء فى عدم جواز الموت والاعتذار عن الخطاء صواب عند اولى الالباب انتهى **واقول** قد اسبقنا ما فى جوابه من الخلل
وبينا ان نسبة المحبة المفرطة والدهشة الى عمر انما اعتذر له الآن ان يجوز الموت للنبي ص بنا فى ما سبق من تجويزه الهذيان عليه ص بل تجويزه الموت عليه عند منع الكتاب

بقوله حسبنا كتاب الله الظاهر ان معناه ان كتاب الله يكفي بعد موت النبي ص بل قوله حسبنا كتاب الله ينافي اظهاره ههنا الاحتياج الى النبي لئلا يبرأ الامر كما لا يخفى
ولما ما اتى به الناصب ههنا من توجيه الخبر بان ذلك من باب تجاهل العارف فهو اما من تجاهل العارف او من جملة تجاهل العارف اذ المعروف في مقام
تجاهل العارف الاقتصار على عدم اظهار الجهل بالمعلوم ولا تهديد العالم القائل بذلك المعلوم بالقتل وقطع الايدي والارجل والعزم على تقوية ذلك فيهم
كما فعله عمر ولهذا ترى من تكلم في اسلوب هذا الباب انشد قوله **شعر** ايا شجر الخابور مالك مورقا كانك لم تجزع على ابن طريف **واقول** انه تجاهل
مع علمه بان الشجر لم يجزع على ابن طريف ولم يأخذ فاسا او منشارا يقطع به تلك الشجر بتلك الجناية واما ما ذكره من ان الاعتذار عن الخطاء صواب
فصواب لكن الكلام في ان صدور مثل هذا الجهل والخطاء عمن يزعم نفسه كونه خليفة النبي ليس بصواب **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين من
في مسند ابي هريرة قال كان رسول الله ص يرغب في قيام رمضان من غير ان يأمرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا غفر له ما تقدم من
ذنبه فتوفي رسول الله ص والامر على ذلك ثم كان الامر على ذلك في خلافة ابي بكر وصدرا من خلافة عمر ثم روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ابي هريرة من
المتفق على صحته عن عبد الرحمن عبد القاري قال خرجت مع عمر ليلة في رمضان الى المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون يصلي الرجل لنفسه ويصلي بصلوته
الرهط فقال عمر لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان امثل ثم عزم فجمعهم على ابي بن كعب قال ثم خرجت معه ليلة اخرى والناس يصلون بصلوة قاريهم
فقال عمر نعم البدعة هذه والتي ينامون عنها افضل من التي يقومون يريد اخر الليل وكان الناس يقومون اوله فلينظر العاقل وينصف هل
لاحد ان يبتدع بدعة ويستحسنها وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند جابر بن عبد الله قال قال النبي ص كل بدعة ضلالة ويقول عمر انها بدعة ونعمت البدعة
ويأمر بها ويحث عليها وكيف استجاز لنفسه ان يأمر بما لم يأمر الله تعالى ولا نبيه كأنه اعلم منهما بمصالح العباد معاذ الله تعالى او ان النبي ص كتمه نعوذ بالله منه
او ان المسلمين في زمان النبي ص وابي بكر اهملوا وقد قال النبي ص من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند انس بن مالك
قال كان رسول الله ص يصلي في رمضان فجئت فقمت الى جنبه فجاء رجل اخر فقام ايضا حتى كنا رهطا فلما احس النبي ص بنا خلفه جعل يتجوز في الصلوة
ثم دخل رحله فصلى صلوة لا يصليها عندنا قال فقلنا له حين اصبحنا افطنت لنا الليلة فقال نعم وذلك الذي حملني على الذي صنعت فاذا كان النبي ص امتنع
ان يكون اماما في نافلة رمضان ومنع من الاجتماع عليها كيف جاز لعمر ان يخالفه ومع هذا يشهد على نفسه بانها بدعة وقد ابتدعها ومع ذلك يستمر اكثر المسلمين عليها
ويهملون ما فعله النبي ص وابو بكر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذه المباحث وذكرنا من روايات الصحاح ان رسول الله ص صرح بانه
يخشى ان يفرض عليهم الجماعة في قيام رمضان فلا يطيقونه ولهذا ترك الجماعة وكان لا يصلي بالجماعة ولما كان في زمن عمر ارتفع ذلك المحذور لانقطاع
الوحي فجمع عمر في القيام وجمع الناس لئلا يفوت عنهم فضيلة القيام ووقع الاجماع على الجماعة وانهم ذكروا ان البدعة لفظ مشترك وقد يقال ويراد بها ما
يخالف اصول الشرع ومنه البدعة ضلالة وقد يقال ويراد به ما ابتدع في الشرع ويكون موافقا للاصول الصحيحة الثابتة وبهذا المعنى قد يكون مندوبا
وقد يكون مباحا وما ذكره عمر انها بدعة ونعمت البدعة فبهذا المعنى انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان روايات صحيحهم لا تدل على ما فهمه الناصب
واسلافه منها من ان النبي ص صلى التراويح جماعة وذكرنا انه لو كفى انتفاء مخافة افتراض صلوة نافلة صلوها جماعة احيانا لجاز في كل صلوة نافلة لانتفاء
الخوف بعد انقطاع الوحي عن وجوب ساير النوافل وعن وجوب الاجتماع فيها وان كان الخوف عن الايجاب حاصلا في المقامين بناء على ما سيجيء عنقريب
في مسئلة المتعة من اصل الناصب وهو ما حاصله ان لعمر ان يجتهد فيامر وينهى لمصلحة راها ولو كان مخالفا لنص القرآن والسنة فتذكر ما مر وانتظر ما سيجيء
ثم ذكره ههنا من ان عمر جمعهم لئلا يفوت فضيلة القيام اول البحث وعين النزاع فان كون فضيلة القيام في الجماعة موقوف على اثبات كون الجماعة
مشروعة فيها وهو محل النزاع الا انه **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن ام سلمة رحمها الله وجابر قالا كنا في جيش فاتانا رسول الله ص فقال
انه قد اذن لكم ان تستمتعوا فاستمتعنا يعني متعة النساء وفيه في مسند عبد الله بن مسعود قال كنا نغزو مع رسول الله ص ليس معنا النساء فقلنا الا
نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا ان ننكح المرأة بالثوب الى اجل ثم قرأ عبد الله يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وروى الحميدي
في الجمع بين الصحيحين في مسند ابي موسى الاشعري عن ابراهيم بن ابي موسى ان اباه كان يفتي بالمتعة فقال له رجل رويدك ببعض فتياك فانك لا تدري ما احدث
امير المؤمنين في النسك فلقيه بعد ذلك فسأله فقال عمر قد علمت ان النبي فعله واصحابه ولكن كرهت ان يظلوا معرسين بهن في الاراك ثم يروحون في
الحج تقطر رؤسهم وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي في مسند عمران بن الحصين في متعة الحج وقد تقدم لعمران بن الحصين حديث في متعة النساء ايضا قال انزلت
اية المتعة في كتاب الله تعالى وفعلناها مع رسول الله ص ولم ينزل قرآن بحرمتها ولم ينه عنها حتى مات وقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري ومسلم في صحيحيهما
انه عمر وهذا تصريح بان عمر قد غير شرع الله تعالى وشريعة نبيه في المتعتين وعمل فيهما برأيه وقد قال الله تعالى ذلك بانهم كرهوا ما انزل الله فاحبط اعمالهم فان كانت
هذه الروايات صحيحة عندهم فقد ارتكب عمر كبيرة وان كانت كاذبة فكيف يصححونها ويجعلونها من الصحاح انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
قد سبق ان متعة النساء كانت على عهد رسول الله ص ثم ابيحت ونسخت ثم انه تقرر الامر على الحرمة او الاباحة والنص يقتضي الحرمة كما ذكرنا واكثر العلماء على
الحرمة وبعض الصحابة كانوا يقولون بالاباحة ولكن الاكثرون تابعوا عمر والذي ذهب اليه الائمة الاربعة وساير اصحاب الحديث من اهل السنة ... من [illegible]
فانه لم يعلم ان الامر تقرر على الحرمة فاي ذنب يتصور منه حتى يقول انه فعل كبيرة نعوذ بالله من هذا الاعتقاد ثم ما ذكره في متعة الحج فقد ذكرنا ان عمر
عزوا انه نهى عن المتعة لان للامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة الموجودة الشرعية والحج ينعقد بثلثة طرق بالافراد والقران والتمتع

كلا [illegible]



فكان لعمران يختار القران والافراد وينهى عن المتعة المصطلحة واما هذا الايتا في كونه جائرا فان المباح قد يصير منهيا عنه لخصة منه امر مندوبا والامام عليه

النهي عنه وانهى يحتمل ان عمر سمع من رسول الله شيئا في المتعة فعمل بما سمع هو بنفسه لان الدليل عنده يقيني وامثال هذا لا يبعد من الاكابر كما عده هذا الرجل

واساء الادب انتهى **واقول** قد عرفت اضطراب كلام الجمهور ورواياتهم في نسخ متعة النساء وان الاصل عدم النسخ سيما انكره كما نقل عن اثنا نوح سابقا و

قد عرفت ايضا ان ذلك سابقا بما لا مزيد عليه فظهر حجية ما ذكر من ان الاكثرين تابعوا راي عمر فيفيد ان هذه التابعية انما كان على متابعتهم له في جمع التراويح وان

والطلاق في الثلاث وغيرها ايضا في خاص لاجل انه كان فظا غليظا مهيبا فهابوه وسكتوا عن مخالفته في القول كما روي عن ابن عباس في العول واما ما ذكره

من انه لم يعترض من الصحابة على عمر فانه لم يبلغهم ان الامر يقرر على الحرمة فمردود بانه لا يمكن عادة ان يخفى مثل هذا الامر الذي يعم به البلوى على جماعة من

اكابر الصحابة في برهة من زمان النبي وسنين من زمن خلافة ابي بكر وعمر ولو كان نهي عمر عن ذلك لاجل انه بلغ اليه ان امر النبي كان مقررا على الحرمة لما اتى في

النهي عن ذلك بعبارة من يجتهد في نفسه وانا انهى والمعاقب بل قال نهى عنه النبي في اخر عهده ونحو ذلك مما يدل على ان الناهي هو النبي مع ان هذا الاسلوب

اقوى في المنع والزجر كما لا يخفى فظهر ان الذنب العظيم قد وقع في ذلك من عمر وان ما ذكره الناصب في توجيه ذلك اشد من الذنب واما ما ذكره في الاعتذار عن

منع عمر المتعة الحج من ان الامام المجتهد ان يختار طريقا من الطرق المتعددة التي جوزها الشريعة الى اخر ما فعل تقدير تسليم اما صدوره واجتهاده صحيح فوجه انما

يسلم ان يختار طريقة من الطرق المتعددة في الشريعة لاجل العمل والفتوى بانه احب وافضل واما المنع والنهي عن بعض تلك الطرق الثابتة في الشريعة فلا

شاء وكلا ان يكون لذلك لكن لم يجوز عقل ودين بان يجوز في دين الله تعالى تشريعا مثل ذلك ان يصير المجتهد محرما لما احل الله ورسوله ومن

نفس سنته ومن غيره ... واما ما ذكره من ان المباح قد يصير منهيا عنه فسلم لكن بنص من الله ورسوله لا بمجرد راي المجتهد واستحسان عقله وهوى

نفسه واما ما ذكره من احتمال ان عمر سمع عن رسول الله شيئا في المتعة ان الاحتمال انه سمع حل المتعة فلم ينكره عمر وان اراد احتمال حرمتها فهو ينافي

لتشبثهم في المتعة بانهم يفعلون في عهد النبي كما عرفت فلا سبيل الى هذا الاحتمال العقلي لعموم الناس بل لاجل انه كما قيل يا سالما دري الى سواء السبيل **قال المصنف**

رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى ابي موسى الاشعري قال دخل عمر بن الخطاب على حفصة واسماء عندها فقال حين راى اسماء من هذه

قالت اسماء بنت عميس قال عمر الحبشية هذه البحرية قالت اسماء نعم فقال عمر سبقناكم بالهجرة فنحن احق برسول الله منكم فغضبت وقالت كذبت يا عمر كلا والله

كنتم مع رسول الله يطعم جائعكم ويعظ جاهلكم وكنا في دار او ارض البعداء البغضاء في الحبشة وذلك في الله وفي رسوله وايم الله لا اطعم طعاما ولا اشرب

شرابا حتى اذكر ما قلت لرسول الله ونحن كنا نؤذى ونخاف وسأذكر ذلك لرسول الله واسأله فوالله ما اكذب ولا ازيغ ولا ازيد عليه فلما

جاء رسول الله قالت يا نبي الله ان عمر قال كذا وكذا فقال رسول الله ليس باحق بي منكم وله ولاصحابه هجرة واحدة ولكم انتم اهل السفينة هجرتان وهذا

نص من النبي في تخطئته وتفضيل هجرة المرأة على هجرته وانها احق برسول الله منه وليس لهذه المرأة الخلافة فلا يكون له انتهى **وقال الناصب** خفضه الله

اقول هذا الفصل ايضا ذكر في امور الحبشة تدل على عدم فهم معاني الاخبار فان المراد بقول النبي ليس باحق بي منكم تفضيل اهل الهجرتين على اهل الهجرة

الواحدة ثم تفضيل اسماء على عمر كما لا يخفى على كل من له ادنى معرفة ثم الاستدلال بان المرأة كانت احق برسول الله ولم يكن لها الخلافة فلا يكون له من الخرافات

فان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله بالهجرتين اي نسبتها بالخلافة انتهى **واقول** اثبات الاحقية ونفيها انما وقع في هذا الحديث

على وجه العموم والتخصيص خلاف الاصل والاحقية بالنبي من ثمرات تفضيل اهل الهجرتين لا نفس تفضيل كما توهمه الناصب فاذا صح ثبوتها لاسماء فيلزم منه تفضيل

اسماء على عمر واحقيتها برسول الله منه لزوما لا سترة به كما ادعاه المصنف وكذا الكلام في قوله ان الاحقية بمعنى الاكثرية للسعي لاجل رسول الله فان

الاحقية المذكورة في الحديث من ثمرات اكثرية السعي ونتائجه لا انه نفسه وبمعناه كما توهمه الناصب كل ذلك كما لا يخفى **وقال المصنف** رفع الله درجته

وروى ابن عبد ربه في كتاب العقد في حديث استعمال عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص في بعض كتبه فقال عمرو بن العاص قبح الله زمانا عمل فيه عمرو بن

العاص لعمر بن الخطاب والله اني لاعرف الخطاب يحمل على راسه حزمة من حطب وعلى ابنه مثلها وما ثمنها الا تمرة لا تبلغ مضغته وهذا يدل على انحطاط مرتبته

ومنزلة ابيه عند عمرو بن العاص فكيف استحق ان يترك بني هاشم وهم ملوك الجاهلية والاسلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد علم الناس

ان عمر كان من اشراف قريش من اولاد عدي بن لؤي وكان امر سفارتهم من سادة قريش ولو طعن عليه عمرو بن العاص كان كطعنه على علي بن ابي طالب

فلا يبعد منه الطعن على الخلفاء ثم ان العرب كانوا يتعادون ويذكرون مثالبهم فيما بينهم وليس هذا حجة على دناءة عمر وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ

الخلافة من جهة استحقاق الاسلام وفضيلته لا من جهة النسب والحسب فهذا هو المدعى انتهى **واقول** لو كونه شرف الرجل على الاطلاق انما

نسبه الى شيء يفيد شرفه في المراتب لكان لكل واحد من احاد الناس في زماننا سيما الاولاد اليهود المنتمين الى بني اسرائيل من الاشراف وانما شرف كل اهل

بيت باستمرار شرفهم ومفاخرهم عن اول تكاثر بدءا الاكتساب فلا شرف للقباطي والحطاب ولو كان ابن الخطاب واما ما ذكره من ان امارة كانت في عدي فهي

كلام لابن شهر اشوب ذكره في المجلس العاشر من كتاب مجالس المؤمنين واما ما ذكره من ان طعن عمرو بن العاص في عمر كطعنه على علي بن ابي طالب

فكذب لان عمرو بن العاص مع عصيانه لعلي وموافقته لمعاوية في لعن علي لم يكن يطعن على علي وجلالة قدره بل مدحه باشعار وشهد

من جملتها قوله هو النبأ العظيم وفلك نوح وباب الله وانقطع الخطاب واما قوله وان فرضنا صحته فهي من الدلائل على انه اخذ الخلافة من جهة

الاسلام لا من جهة النسب والحسب ففيه انه انما يدل على ذلك لو اندفع ما مر من القول بان قريشا اجمعوا في اخذ الخلافة له رغما لعلي كما اجمعوا

تقدم فيهم الى ابي بكر مع كونه من ارذال قريش واذلهم قبيلة كما نطق به ابو سفيان واعترف به الناصب فيما سابقا فتذكر قال المصنف رفع الله درجته

ودوحية وقيل خرج عمر بن الخطاب ومعه العلاء بن الجارود فلقيته امرأة من قريش فقالت يا عمر فوقف لها فقالت كنا نعرفك مرة عميرا ثم صرت من بعد عمير

بعد عمير عمر ثم صرت من بعد عمر امير المؤمنين فاتق الله يا ابن الخطاب وانظر في امور الناس فانه من خاف الوعيد قرب عليه البعيد ومن خاف الموت خشي الفوت

انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ان صح هذا دل على فضيلة من فضائل عمر وانه كان يقف للنساء والضعفاء ويتحمل اذاهم ويسمع منهم النصيحة ويرضى

منه انتهى واقول ليت شعري ... [illegible] ... عن ابن العاص قبل ذلك من اتصاف عمر بالدعابة وعدم اتصافه بما يوجب الرياسة لا على وجه

حمله للاذية ولو كان يرى عار بنسبة المرأة اياه الى اباء في ذلك فمثل الخطاب لا وضع حال الفقر على من معه من الاصحاب بحيث لم ينقل عنه شيء في هذا الباب على

غاية من جمل قلما عن الجواب والله اعلم بالصواب قال المصنف وقد روى ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي وهو من رجال السنة في كتاب

قال كانت صهاك امة حبشية لهاشم بن عبد مناف فوقع عليها نفيل بن هاشم ثم وقع عليها عبد العزى بن رياح فجاءت بنفيل جد عمر بن الخطاب

ومن عجب الاشياء نسبتهم الشيعة الى القول بنحو الشيعة مثل هذا القول وهلا تعرضوا به وعلماؤهم يروونه وهذا من جملة قلة الانصاف انتهى

انتهى ما يقولون انه احد الائمة وهو يعني امير المؤمنين وغضب لذلك مما ظاهره فلا نقل عنه ما ترى فيها هملوا واشتغلوا بذم الشيعة انتهى وقال الناصب

حفظه الله واقول الكلبي كتب كتاب المثالب وذكر فيه مثالب العرب ... بعضهم بعضا من القدح في الانساب بحكاية لا دليل عليه وهو ...

لمعايب الخلفاء كالحلفاء الشيعة بل ... من مثالب اهل العرب ثم انكحة الجاهلية على ما ذكره ارباب التواريخ على اربعة اوجه منها ان يقع جماعة على امرأة

منها الحكم فيه القائف ومصدق فيه المرأة وعلى ما كان هذه من انكحة الجاهلية بما ذكره الشيعة لا يستوجب ... الا بلغه ... الخلافة ولا

لا يعد نحو هذا شيء لحرف وكل هذا الحكاية ... هذا الكلام ... وبينه عليه رسول الله اذ يؤاخذ باهل الجاهلية ... الخ

بعض ... وبئس المهاد انتهى واقول ما ذكره ... الى احد ولا دليل في الاخبار المرتبة في المثالب ... بان الاصل الخاطئ المسلمين ... الشيعة

منها الفجرة ... بدليل ... ما في الادلة ... الامهات ... وان لولا الدليل من ... عليها

مما لا يكلف به احد من نقل الاخبار بل ... الاخبار ولا يطلع ... من مناقب الاخبار ومثالب الاشرار ... ان المصنف نقل الخبر المثالب

لغرض الطعن على الصحابة الكلبي مع ان كلامه مشعر بخلاف ذلك ولم لا يجوزون ان يكون غرضه من ايراد ذلك الطعن على اهل السنة بانهم يروون في شان

ابا خلفائهم ما يلزم منه الطعن عليهم وهذا ... ما ذكره من ان كل هذا الكتاب ... كذب المصنف في دعوى براءة الشيعة عن السب وان

يقولوا في شان الخلفاء الثلاثة مثل هذه المثالب ما ذكره من ان وقوع جماعة على امرأة ... من انكحة الجاهلية فهي ... الجاهلية ناش عن

غاية الجهل والعصبية او لو صح ما ذكره لما ... في ايام الجاهلية ... بالمثالب ولكان كل من وقع على امرأة كان ذلك نكاحا

منه عليها ولم يسمع عن احد من ... الجاهلية كون امرأة ... في يوم واحد او شهر واحد في نكاح جماعة من الناس ... ما ذكره من ان الموعد

... عليه رسول الله ... من ... ما دام حيا كان عز ... في الدين والدنيا

... امير المؤمنين ... الناصب ... عن الايمان ... بمثابة ... وجعل مكانه

... من الشيطان ... في حق امير المؤمنين ... الايمان ... التعجب من ... المرء مع ... التبعي

... الذين يستطيلون ... امير المؤمنين ... علي باعلى حيشوم ...

... واختيار ... رسول الله ... اعظم ... على ان علي باعلى ...

باعتبار ... المصنف ... الجمع بين الحرمين قال ان عمر بن الخطاب ... على المنبر ان لا يزاد في مهور النساء على عدد ذكره فلما نزل ... امرأة

من جانب المسجد تقول اعطيتم ... حتى ... قنطارا ... الكل احد اعلم من عمر حتى النساء فلينظر ... الصحف ...

... الجهل ... العفو ... على الجمع ... افضل منه على ما شهد به على نفسه انتهى قال الناصب حفظه الله اقول ...

سبق ذكر هذا الكلام وجوابه وانه ذكر هذا الكلام للتواضع والعجب من هذا المرء كيف يكرر الكلام انتهى اقول ... لا نزيد ... سند ...

... كونه مفضولا عن علي لا احتياجه ... الاحكام الى ... عنده ... واستدل به ههنا على ... الخلافة

... قال المصنف ... في الجمع بين الصحيحين للحميدي ان عمر اراد رجم امرأة ولدت لستة اشهر فذكر على قوله تعالى

... وحمله وفصاله ثلاثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فرجع عمر عن الامر برجمها ... على ...

الحرين ... ما يستنبطون ... الناصب ... من الجاهل ... ذكرنا ان عمر حكم ... ذكر

... التفويض ... من ... الرجل ...

... كتاب ... كيف ... علي ... الاحكام ... ههنا ... التفويض ...

... انما استدل المصنف ... الاحكام ...

... ان ... على كل ... لا ... الامر ...

... كما اعترف به الناصب ... فقال ... ذلك

الاحكام ... ذلك ... قال المصنف ... احمد بن حنبل في مسنده ان عمر بن الخطاب اراد ان يرجم مجنونة فقال له علي ما لك ذلك

... [illegible]

الحق ... الغيبة ... والترك ... [illegible]

سمعت رسول الله ص يقول رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يبراء ويعقل وعن الطفل حتى يحتلم فدرء عنها الرجم وذكر
احمد بن حنبل عن سعيد بن المسيب قال كان عمر يتعوذ من معضلة ليس لها ابو الحسن يعني على بن ابي طالب انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد مر في
جواب هذا وانه من الاحكام التي حكم بها الامام فذكره عالم بالمسئلة فرجع وليس في هذا طعن ولا شك ان الخلفاء كانوا يستمدون من العلماء وسيما على ع انتهى ثم نقول
قد مر وجه الجواب عما طعن به من ضل عن الصواب في ما قوله ان الخلفاء يستمدون من العلماء فيقول انه هذا شان خلفاء الجهل والجور لا المؤيدين من عند الله
الذين يخلفون النبي كمن عرفه المعصومين واهل بيته الطاهرين المطالعين للوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر في شرح البخاري ثم ان وقوع الاستمداد
في ذلك عن عمر في هذه المسئلة مع ان الرواية صريحة في انه استبد فيها برايه السقيم فكلامه عن الصراط المستقيم **قال المصنف** رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين للحميدي من عدة طرق منها في مسند ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله ص وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر بن
الخطاب ان الناس قد استعجلوا في امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضاه عليهم فلينظر العاقل هل كان يجوز لعمر مخالفة الله ورسوله حيث جعلا
الثلث واحدة وجعلها هو ثلثا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول لم يجعل عمر الثلث غير واحدة بل امرهم بالطلاق السني والطلاق السني ان لا يوقع
الثلث مرة واحدة وقد اعتذر عمر عن هذا بان الناس يستعجلون في امر الطلاق ويطلقون الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي ولم يحكم بان الثلث
لا يقع دفعة واحدة وان لم يبين في الوقوع حكم الواحدة ولا يفهم هذا من الحديث والحاصل انه يجعل الواحدة في الحديث صفة للطلقة ونحن نجعلها صفة
للدفعة يعني الحديث ان كان الطلاق في عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهو الطلاق البدعي والناس لم يكونوا يمتنعون من هذه البدعة و
يوقعون الثلث دفعة فنهى عمر عن هذه البدعة انتهى **واقول** لا خفاء في انه اذا قال عمر ان الناس قد استعجلوا وكان معناه على ما ذكره الناصب انهم يطلقون
الثلث دفعة ثم قال امضينا عليهم كان معناه بالضرورة رجع ضمير المنفصل الى ما استعجلوا فيه امضاء الطلقات الثلث دفعة واحدة عليهم بثلث طلقات
لا امضاء الثلث واحدة ولا امضاء الطلاق السني فلا وجه لقوله بل امرهم بالطلاق السني وهو ان لا يوقع الثلث مرة وكذا قوله ولم يحكم بان الثلث لا يقع دفعة واحدة
وثانيا ان قوله والطلاق السني ان لا يقع الثلث مرة واحدة مخالف لما ذكره النووي في اول كتاب الطلاق من كتاب الروضة حيث قال لم يزل العلماء يصفون
الطلاق بالبدعة والسنة وفي معناهما اصطلاحان احدهما ان السني ما لا يحرم ايقاعه والبدعي ما يحرم وعلى هذا لا قسم سواهما والثاني وهو المشهور ان
السني طلاق مدخول بها ليست بحامل ولا صغيرة ولا آيسة والبدعي طلاق مدخول بها في حيض او نفاس او طهر جامعها فيه ولم يستبن حملها وعلى هذا يبقى قسم
ما استقر في المذهب انه غير الممسوسة لا سنة ولا بدعة في طلاقها وكذا من في معناها وعلى هذا الطلاق سني وبدعي وغيرهما انتهى وصرح بعد ذلك بفصل بانه لا بدعة
في جمع الطلقات الثلث لكن الافضل تفريقهن على الاقراء والاشهر ان لم تكن ذات اقراء ليتمكن من الرجعة او التجديد ان ندم انتهى فكيف يقول الناصب
ان الطلاق البدعي هو طلاق الثلث دفعة واحدة وثالثا انه ان اراد بقوله وكان الطلاق في عهد رسول الله ص يقع الثلث دفعة واحدة وهذا هو الطلاق البدعي
انهم كانوا ياتون بها دفعة واحدة وانهم لم يكونوا يعتبرون منها الا واحدة فهذا ليس ببدعة ولا بمناف للطلاق السني غاية الامر ان يكون اثنان منها لغوا فلا
يصح اضرابه عن ذلك بقوله بل امرهم بالطلاق السني وان اراد انهم كانوا يطلقون الثلث دفعة واحدة ويعتبرونها ثلثا فسلم ان هذا بدعة بل حرام صريح
وانه لم يكن يسمى طلاقا بدعيا كما عرفت لكن نتوجه انه كيف جاز جريان هذا الحرام بين الانام في زمن النبي ص وزمان ابي بكر ومن عمر ان يمنعهم النبي ص وابو بكر
او من عمر ان يمنعوا بالمنع ويشتهروا عليه حتى يمتنعوا بمنع عمر وهل لهذا التخاليط والتناقض دواء ومعارضة الاحد لله ثم على الاسلام منها وهل هي
ما في كلامه من التخليط والتكلف الا بكلفة **قال المصنف** رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمار بن ياسر قال ان رجلا اتى عمر فقال اني
اجنبت فلم اجد ماء فقال لا تصل فقال عمار اما تذكر يا امير المؤمنين اذ انا وانت في سرية فاجنبنا فلم نجد ماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت
بالتراب وصليت فقال رسول الله ص انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تنفخ ثم تمسح بهما وجهك وكفيك فقال عمر اتق الله يا عمار فقال ان شئت
لم احدث به فقال عمر نوليك ما توليت فهذا يدل على عدم معرفته بظاهر الاحكام وقد ورد به القرآن في قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا في موضعين
مع ذلك فانه عاشر النبي ص والصحابة مدة حيوة النبي ص ومدة ابي بكر ايضا وخفي عنه هذا الحكم الظاهر للعوام افلا يفرق العاقل بين هذا وبين من قال في حقه
رسول الله ص اقضاكم علي وقال الله تعالى ومن عنده علم الكتاب وتعيها اذن واعية وقال هو سلوني عن طرق السماء فاني اخبر بها من طرق الارض سلوني
قبل ان تفقدوني والله لو ثنيت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان
بفرقانهم انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول ظاهر ايات القرآن ليس بنص في كيفية تيمم الجنب وهذا امر يعلم من السنة لان كيفية تيمم الجنب لا يفهم من النص
ولهذا تمعك عمار في التراب لو كان النص يدل بصريحه على كيفية تيمم الجنب لم يقع لعمار التمعك في التراب فيمكن ان يكون عمر لم يفهم من الكتاب والسنة ما
يدل على ترك الصلوة للجنب لعدم صريح النص على هذا كما يعلم من التفاسير ويمكن ان يعرضه نسيان الحكم ولا ندعي عصمته من الخطاء واما ما ذكر من علم امير
المؤمنين فلا نزاع لاحد فيه وكمال العلم لا يدل على جهل غيره انتهى **واقول** اكثر النصوص الواردة في تكليف الانام مما لم يبين فيها الكميات والكيفيات و
الشرائط والاحكام فان من ضروريات الدين الصلوات الخمس اليومية ولم يبين في القرآن اعدادها وكيفياتها اصلا وانما بين ذلك السنة المطهرة قولا او
فعلا وهكذا الحال في التيمم الذي هو من ضروريات الدين لكونه بدلا عن الوضوء او الغسل اللذين هما من شرائط الصلوة فيتوجه الملامة على عمر بانه
مع دعواه خلافة عن النبي ص لم يعلم في مدة عشرين سنة او اكثر هذا الحكم الذي عم به بلوى الانام وصار من ضروريات دين الاسلام مع تكرر بيا

في سنة النبي ونكر فعله عنو عن اصحابه الكرام في السفر والمقام ومن جملة ذلك بيان النبي صلعم وعمار بذلك ما بلغ بيان كما عرفت واما ما ذكره من انه

يمكن ان عمر قد فهم من الكتاب والسنة ما يدل على ترك الصلوة للجنب الخ فلا يمنع امكانه منه لكن نقول لمن امكن منه فهم مثل هذا المعنى الظاهر الفساد

من الكتاب والسنة وبقاء على ذلك الجهل المركب الموروث للملاحدة من السنين والاعوام الملحق بالعوام الذين هم كالانعام ويحرم عليه فتوى الانام

في الحلال والحرام ويتعين خلافه النبي ولو جوز مثل هذا الاجتهاد والاستنباط وجعل صاحبه معذورا لكان الاجتهاد لسائر العوام مقدورا ولكان

للملاحدة واهل الجاهلية الجاحدة ان يقولوا انا نفهم من القرآن والسنة خلاف ما اظهره النبي وقرره الصحابة الكرام ويخرج القرآن والسنة عن

ان يكونا دليلا للمحقين وحجة على المبطلين وبالتامل فيما ينصف ان فهم عمر من القرآن والسنة ترك الصلوة للجنب قريب من فهم الجبت والطاغوت المذكورين

فيهما انهم وهو منهما فلا يشنع عليهم بذلك واما ما ذكره من انه يمكن ان يعرض عمر نسيان للحكم فمردود بان نسيان حكم ما هو محرم بعد تكرره في مدة عشرين من السنين لا يتحقق الا ممن اختل له الحواس وغلب عليه الوسواس واستولى عليه الاهواس فحقه ان يكاد المارستان ومعالجة

نفسه بما يطفي المواد ويصلح الفساد واما ذكر علم امير المؤمنين فلم يقصد به المصنف ان يستدل منه على جهل عمر كما زعمه الناصب وانما قصد به تذكير الجاهل المغرور

بقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال المصنف رفع الله درجته وروى مسلم في صحيحه باسناده الى سلمان بن ربيعة قال قال عمر بن

الخطاب قسم رسول الله قسما فقلت والله يا رسول الله لغير هؤلاء كان احق به منهم فقال انهم خيروني بين ان يسألوني بالفحش او يبخلوني فلست

بباخل وهذه معارضة لرسول الله وهو العارف بمصالح العباد ومن يستحق العطاء والمنع انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد عرفت شأن

عمر عند رسول الله في الاحاديث التي مرت انه كان له منصب مقام يذكر امثال هذه الاشياء عند رسول الله وهذا شأن الوزراء في المشاورة

والمصالح الا ترى جواب رسول الله انه يصدق قول عمر حيث قال انهم خيروني بين ان يسألوني بالفحش او يبخلوني والمراد انه يعطيهم مداراة

لا لاستحقاقهم بل لتأليف قلوبهم وعرفهم احق بالعطاء ولكن له عذر وهذا وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول قد بينا سابقا ان شأن

عمر كان الشين والشغب واصدار ما جبل عليه من الغلظة وسوء الادب واما منصبا باحراز الخليفة المجرمة له في مثل ذلك على رسول الله فانما اثبته له

ابليس في نفسه فتبعه الناصب المهمل في اعمال التمويه والتلبيس واما توجيه ما صدر عن عمر من نسبته للنبي الى ارتكاب خلاف الاولى والاحق بما موه به

الناصب فان كان متوجها مسموعا فليقل مثله في ذو الخويصرة الخارجي عن استحقاق الذم والعقاب في خطابه للنبي عند قسمته اخرى بقوله اعدل فانك

لا تعدل ولكان غضب النبي عليه لذلك الخطاب خروجا عن الصواب عند العتاب قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين

ان عمر لم يدر ما يحد شارب الخمر ورووا انه عمر سنة بتثبيته انتهى وقال الناصب خفضه الله تعالى اقول ذكر العلماء ان حد الشارب للخمر لم يتعين في زمن

رسول الله وكانوا اذا اتوا بشارب الخمر يضربونه بالنعال والجريد واطراف الثوب ثم بعد وفات رسول الله جمع ابو بكر من حضر ضرب شارب الخمر

وقاسوه باربعين جلدة فصنوا المدة وهذا كان بالاجتهاد فلا عجب ان خفي على عمر فيه بالاجتهاد لانه محل الاجتهاد انتهى واقول ما ذكره من عدم

تعيين حد الشارب في زمن رسول الله مردود بما رواه ابن حزم عن البخاري باسناده الى عمر بن الخطاب انه قال ان رجلا على عهد رسول الله كان

اسمه عبد الله وكان يلقب حمارا وكان يضحك رسول الله قد جلده في الشرب فاتي به يوما فجلد فقال رجل من القوم اللهم العنه ما اكثر ما يؤتى به فقال

النبي وكذلك سنن الحديث فروى باسناده الى ابي هريرة عن رسول الله انه قال من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان شرب في الرابعة فذكر كلمة معناها فاقتلوه

الحديث وروى في معناه حديث آخر باسناده الى معوية وحكم بصحتها ايضا فعلى هذا يبقى بعد ذلك مجال ان يعتذر عن جانب عمر مع حضوره لحد النبي شارب

الخمر بالجلد روايته فلما بانهم يعين حد الشرب في زمن رسول الله فكان يريد عمر ان يعين ذلك باجتهاده ثم كيف يعقل ان يقول النبي في عدة من الاحاديث

اجلدوه فاجلدوه ثم اجلدوه ومع هذا الا يسأله احد من الصحابة عن كمية الجلد تعيين لحد فظهر ان هذا العذر وامثاله مما اخترعه الناصب واصحابه

صيانة لماء وجه عمر ودفعا للطعن عنه واصلاحا لما ترجحوا ولن يصلح العطار ما افسد الدهر قال المصنف رفع الله درجته وعنه انه سأل ابا

واقد ما كان يقرأ رسول الله في صلوة العيد فسأل ابو واقد الليثي ما كان يقرأ رسول الله في الاضحى والفطر وهذا من قلة معرفته بالظواهر

لا شيا الواجبة الصلوة الجهرية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر سأل هذا عن ابن ابي واقد ليرى انه يوافقه فيما قرأ رسول الله

ويمكن ان يكون ناسيا له فاراد ان يذكره ولا شك ان عمر حضر في الاعياد عند رسول الله في الصلوة والانسان قد يعرضه النسيان او يريد ان

التحقيق وامثال هذا لا يعد من المطاعن انتهى واقول ان مقة عمر ظهر موافقة ابن واقد في معرفة ذلك لا اقل من ان يدل على شكه وتردده فيه ولهذا

لم يقل انه يدل على جهله بل قال يدل على قلة معرفته فان من كان مزلزلا ولا يحاول معرفة الامور بعقله مثل هذا السؤال المذموم المحوج

اما ما اعتذر به من انه يمكن ان يكون ناسيا له ففيه ان غاية ما يجوز من الرجل الذي قام نفسه مقام الخلافة عن النبي نسيانه بعض آيات السور

الطويلة المقروة في مثل هاتين الصلوتين الواجبتين لا ان ينسى اسامي السور المقروة فيهما ثم يسمع ذلك من عبيد عز وجل ومر بشأنه ذلك

او على شاهق من الجبل قال المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين الصحيحين ان ابا موسى استأذن على عمر بن الخطاب ثلثا فلم يأذن له فانصرف فقال عمر

ما حملك على ما صنعت قال كنا نؤمر بهذا قال لتقيمن على هذا بينة او لافعلن بك فشهد له ابو سعيد الخدري بذلك عن النبي فقال عمر خفي

على هذا من امر رسول الله الهاني عنه الصفق في الاسواق وهذا امر ظاهر قد خفي عنه فكيف الخفي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان

سنة رسول الله ص تفرق علمها في الاصحاب فكان كل عالم من الصحابة يدري بعض سنته واحواله وكان ابو موسى يعلم هذه السنة وعمر كان لا يعلمه وكثير
من هذه الاحكام كان يعلمها بعض دون بعض وكانوا يذاكرونه ويعلمونه من لا يعلم حتى تم احكام الشرع فعدم علم عمر ببعض السنن لا يقدح في علمه بالكلية
انتهى **واقول** الكلام في ان الناصب واصحابه يقولون ان عمر كان وزير الرسول الله ص ملازما له لا يفارق مجلسه الا احيانا وانه ص كان يستمد بتدبيره
ويشاوره في قليله وكثيره فكيف يمكن مع ذلك ان يخفى عليه استحباب طلب الاذن للدخول على الناس والحال ان رسول الله ص كان احق واولى برعاية الصحابة
لهذا الادب بالنسبة اليه واستمرارهم على ذلك عند الدخول عليه وبالجملة السنن التي يجوز تفرق علمها في الاصحاب ما هي مما يشذ عنها آحاد المجتهدين دون
السنن والآداب المتكررة في الايام والشهور ولكن ليس ذلك بعجب من عمر فقد علم من قصته مع اويس القرني رض على ما نقل سابقا من كتاب تذكرة الاولياء
وغيره انه انكر على عمر دعوى رؤيته للنبي وقال له لعلك رايت جبة النبي ولئن رايته قل لي ان حاجباه كانا متصلين او مفصولين فعجز عمر عن
الجواب **قال** المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عمر بن الخطاب قال قال رسول الله ص اذا قال المؤذن الله اكبر فقال احدكم
الله اكبر ثم قال اشهد ان لا اله الا الله قال احدكم اشهد ان لا اله الا الله ثم قال اشهد ان محمدا رسول الله قال اشهد ان محمدا رسول الله ثم قال حي على
الصلوة قال حي على الصلوة لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال حي على الفلاح قال حي على الفلاح لا حول ولا قوة الا بالله ثم قال الله اكبر ثم قال لا اله الا الله قال
لا اله الا الله من قلبه دخل الجنة فهذه رواية وزادوا بعد موت النبي ص الصلوة خير من النوم وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في حديث ابي محذورة
سمرة بن معيرة لما علمه الاذان الله اكبر الله اكبر اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله اشهد ان محمدا رسول الله حي
على الصلوة مرتين حي على الفلاح مرتين الله اكبر لا اله الا الله وقال الشافعي في كتاب الام اكره في الاذان الصلوة خير من النوم لان ابا محذورة لم يذكره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول روى مسلم في صحيحه وكذا النسائي والترمذي في صحيحهما عن ابي محذورة في صحيحهما عن ابي محذورة قال قلت يا رسول الله
علمني سنة الاذان وقال بعد قوله حي على الفلاح فان كان صلوة الصبح قلت الصلوة خير من النوم الله اكبر الله اكبر وعن بلال قال قال رسول الله ص
لا تثوبن في شيء من الصلوات الا في صلوة الفجر هكذا في الصحاح وهو يقول ان التثويب من زيادة عمر ثم يفتري على الشافعي انه ذكر في الام ان ابا محذورة
لم يذكر التثويب والحال ان مذهب الشافعي ان التثويب في صلوة الصبح سنة من رسول الله ص لا خلاف فيه لاحد من اصحابه وهو اعلم من اصحاب الشافعي بمذهبه
وهذا جهل من جهالاته انتهى **واقول** الظاهر انه لا يبقى عند الناصب وغيره من اصحاب الشافعي وثوق على رواية طعن فيها الشافعي فلا يفيد اظهار
كون تلك الرواية مذكورة في الصحاح مع ما علم من حال تلك الصحاح واما انكاره على المصنف في نقله عن الشافعي في الام كراهة التثويب فمردود بما في كتاب الروضة
من الدلالة على صحة ذلك النقل حيث قال الرابعة التثويب يقول في اذان الصبح بعد الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين وهو سنة على المذهب الذي
قطع به الاكثرون وقيل قولان القديم الذي يفتى به انه سنة والجديد ليس بسنة انتهى كلامه ولو وجد كتاب الام لحسن ظننا بالمصنف قدس سره انه وجد فيه ما
نقل مطابقا بلا زيادة ونقصان وبهذا ظهر ان المصنف لم يفتر على الشافعي وان الناصب كاذب في نفي الخلاف بين الشافعية في ذلك وانه جاهل بمذهب اصحابه
ايضا **قال** المصنف رفع الله درجته روى الحميدي في مسند ابي موسى الاشعري قال قال لي عبد الله بن عمر هل تدري ما قال ابي لابيك قال قلت لا قال ان ابي
قال لابيك يا ابا موسى هل يسرك ان اسلامنا مع رسول الله ص وهجرتنا معه وجهادنا معه وعملنا كله معه برد لنا وكل عمل عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس
فقال ابوك لابي لا والله لقد جاهدنا بعد رسول الله ص وصلينا وصمنا وعملنا خيرا كثيرا وانا لنرجو ذلك قال ابي لكني والذي نفس عمر بيده لوددت
ان ذلك برد لنا وكل شيء عملناه بعده نجونا منه كفافا راسا براس ومن كتاب الجمع بين الصحيحين من مسند عبد الله بن عباس انه لما طعن عمر بن الخطاب كان
يتالم فقال ابن عباس ولا كل ذلك فقال بعد كلام اما ترى من جزعي وهو من اجلك واجل اصحابك والله لو ان لي طلاع الارض ذهبا لافتديت به من عذاب
الله قبل ان اراه وهذا اعتراف منه حال الاحتضار بانه وقع منه ما يستوجب المؤاخذة في حق بني هاشم وانه يتمنى ان يفتدي ما على الارض ذهبا من عذاب
الله لاجل ما جرى منه في حقهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا يخفى على كل من يفهم الكلام ان هذا من اعمال الصديقين حال الموت انهم
لا يرون اعمالهم في ذلك الوقت شيئا ويتواضعون عند الله تعالى ويعترفون بذنوبهم فان القدوم على الله تعالى امر صعب ولا يجزم المؤمن بقبول اعماله سيما من تقلد
الخلافة والزعامة الكبرى فانه امر صعب مخوف وليس هذا من باب الاعتراف بالذنب عند الناس بل هو من باب التواضع عند الله تعالى ولا يعرف
هذا الا الصديقون الخائفون انتهى **واقول** ان مكالمته مع ابي موسى لم يكن عند الموت واظهار جزعه عند ابن عباس وان كان عند الموت
لكن لم يكن جزعا عن خوف المؤاخذة على الاطلاق كما هو عادة الصديقين بل كان جزعا عما فعله من الجور والظلم والغصب بالنسبة الى بني هاشم خصوصا علي
وفاطمة عليهما السلام فدل على انه اعتراف بذنب منجز مستحيل صدوره منه بالنسبة الى اهل بيت رسول الله ص مكرم مبجل **قال** المصنف رفع الله درجته وفي الجمع بين
الصحيحين عن ابن عمر في رواية سالم عنه قال دخلت على حفصة ونوساتها تنطف فقالت اعلمت ان اباك غير مستخلف قلت ما كان ليفعل قالت انه فاعل قال
فحلفت ان اكلمه في ذلك فسكت حتى غدوت ولم اكلمه فكنت كانما احمل بيميني جبلا حتى رجعت فدخلت عليه فسالني عن حال الناس وانا اخبره قال
ثم قلت سمعت الناس يقولون مقالة فآليت ان اقولها لك زعموا انك غير مستخلف وانه لو كان راعي غنم او راعي ابل ثم جاءك وتركها لرايت انه قد ضيع فرعاية
الناس اشد قال فوافقه قولي فوضع راسه ساعة ثم رفعه الي فقال ان الله يحفظ دينه واني ان لا استخلف فان رسول الله ص لم يستخلف وان استخلف
فان ابا بكر قد استخلف فقال فوالله ما هو الا ان ذكر رسول الله ص وابا بكر فعلمت انه لم يكن ليعدل برسول الله احدا وانه غير مستخلف وهذا يدل على اعتراف عبد الله

عمر بما يشهد به العقول من ان المتولي لامور الناس اذا تركهم بغير وصية يكون قد ضيع امورهم وقد شهدوا على رسول الله انه قبض ولم يستخلف فضيع الناس
وان عمر ولدوا بينه ثم عدلوا عنه **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذه الاخبار تدل على ان ابن عمر كان يزعم ان ترك الاستخلاف تضييع هذا من اجتهاده
ويفهم من ان هذا في الاسلام ليس بالتضييع لان الله تعالى تكفل بحفظ دين الاسلام الى يوم الدين كما قال الملك العلام انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والتوصية بالخلافة الا ترى ان رسول الله
لم يستخلف فهل ضاع امر امته وهل ظهر خلل او فساد في اصول الشرايع فالاستخلاف وعدم الاستخلاف بالنسبة الى اهل الاسلام مساو ولانه ان استخلف
الخليفة السابق فذلك حسن لانه ادعى لاهل الاسلام بالتكفل من الخليفة اللاحق وان لم يستخلف فان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف وهذا معنى
قول عمر فان لم استخلف فان رسول الله لم يستخلف وان استخلف فابو بكر استخلف المراد ان الاستخلاف وعدم الاستخلاف مساو بالنسبة الى حفظ اهل
الاسلام فانه يقول انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون انتهى **واقول** كفى للامامية موافقة ابن عمر معهم زعما لا ينبغي ان ترك الاستخلاف تضييع لامر
الامة وما ذكره الناصب لا صلاح له ذلك تمحلات لا يلتفت اليها الا كوادن اهل السنة اما ما ذكره من ان الله تعالى تكفل حفظ دينه فمسلم لكن تكفله على وجه يقتضيه
عالم الاسباب في دار التكليف بشرايط واسباب منها تعيين النبي والامام المنصوص عنه باعلام الله تعالى لمن يصلح للنيابة في الرياسة بعده لانهم علم
بحال من يصلح لذلك واما اختيار النبي لشيء بموجب حسن الظن من غير اقتران الوحي والاعلام به من الله تعالى فقد يقع منه ما لا يقع فضلا عن اختيار الامة
الذين لا اطلاع لهم على بواطن الامور ويؤيد هذا ما في تاريخ اليافعي عن نوادر ابي العيناء اللغوي انه شكى الى الوزير عبيد الله بن سليمان من الحال
الذي كتبنا الى فلان في امرك قال كتبت الى رجل قد قصر من همته طول الفقر وذل الاسر ومعاناة الدهر فاخفق بغيتي وخاب طلبتي فقال عبيد الله انت
اخترته فقال وما علي ايها الوزير في ذلك وقد اختار موسى قومه سبعين رجلا فما كان فيهم رشيد واختار النبي عبد الله بن ابي سرح كاتبا فرجع
الى المشركين مرتدا واختار علي بن ابي طالب ابا موسى الاشعري حاكما له فحكم عليه انتهى وامثال ذلك كثير واما ما ذكره من امر عبد الملك لحجاج الى حفظ
الحوزة فمردود بان امر الامة والخلافة ليست باستيفاء امور الدين فقط كما يشعر به كلامه بل هو رياسة في امور الدين والدنيا نيابة عن النبي كما
صرح به الشارح الجديد للتجريد وغيره وايضا ما ذكره مناف لما في المواقف وشرحه من الاحتياج الى الامام في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة واما ما
ذكره من ان النبي لم يستخلف فما ضاع امر امته ولا ظهر خلل وفساد في اصول الشرايع ففيه بعد تسليم ان النبي لم يستخلف ان اول ما وقع فيه الخلل و
الفساد هو امر الامامة وذلك من وجوه منها انهم احتالوا البعض الاغراض في اخراجه من الاصول فتارة جاهروا بالباطل وصرحوا بانه من الفروع
وتارة استحيوا بعض الحياء وجمجموا بانه اشبه بالفروع من الاصول وكيف لا يكون رياسة الدين والدنيا خلافة عن الرسول من الاصول مع ما صح
عن النبي من انه قال من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ومن البين ان الجاهل بشيء من الفروع اذا مات لا يكون موته على الكفر
والجاهلية وقد انطق الله تعالى القاضي البيضاوي بالحق فقال في بحث الاخبار من كتاب المنهاج بان مسئلة الامامة من اعظم مسائل اصول الدين
بل يدل عليه ايضا ما قاله الاستروشي من الحنفية في الكتاب المشهور بينهم بالفصول من تكفير من لا يقول بامامة ابي بكر وبالجملة لو كان هذه المسئلة من الفروع
لكفى فيها ظن المجتهد وتقليد الغير فلا يكون سبيل الى تخطئة المجتهد الذي ظن بطلان خلافة ابي بكر فضلا عن تكفيره وقتله والحال انهم لم يقولوا به بل
فعلهم بخلاف ذلك كما عرفت ومنها تجويزهم تفضيل المفضول وفيه مع ما سبق من مخالفته للعقل والنقل ومنها انهم فوضوا الى اختيار الامة بل الى اختيار
الواحد والاثنين منهم وقد عرفت ما فيه على ان الخلل المحترز عنه في الدين لا ينحصر في الاصول بل الخلل في الفروع المهمة ونظام امور الامة ايضا من جملة الخلل
المحترز عنه في الدين وقد وقع بسبب الاختلال في اصل الامامة الاختلال في ذلك كله اما في الاصول فظاهر واما في الفروع فلما عرفت من جهل الخلفاء
الثلثة وخبطهم في الاحكام ولما استعرفه في مباحث الفقه من ضلال الفقهاء الاربعة السالكين لسبيلهم وقد روي عن ابي ذر رضه في جملة حديث طويل
انه خاطب الامة وقال لهم ايتها الامة المتحيرة بعد نبيها لو قدمتم من قدمه الله ورسوله واخرتم من اخره الله ورسوله لما عال ولي الله ولا
سهم في سبيل الله ولا اختلفت الامة بعد نبيها الا كان تاويلها عند اهل بيته فذوقوا بما كسبتم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون انتهى
اما ما ذكره من ان اجماع المسلمين يقوم مقام الاستخلاف ففيه انه لا دليل من القرآن والسنة على ان الاجماع يقوم مقام ذلك مع ان الاجماع لم ينعقد
قط على احد من الخلفاء الثلثة كما مر بل ولا على علي لاجل تخلف معوية ومن تابعه عن علي عليه السلام فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ونقل ابن عبد
ربه في كتاب العقد ان معوية قال لابن الحصين اخبرني ما الذي شتت امر المسلمين وجماعتهم وفرق ملاءهم وخالف بينهم فقال قتل عثمان قال
ما صنعت شيئا قال فسير علي اليك قال ما صنعت شيئا قال ما عندي غير هذا يا امير المؤمنين فقال فانا اخبرك انه لم يشتت بين المسلمين ولا فرق
اهواءهم الا الشورى التي جعلها عمر في ستة ثم فسر معوية ذلك في اخر الحديث فقال لم يكن من الستة رجل الا رجاها لنفسه ورجاها له قومه وتطلعت الى
ذلك انفسهم ولو ان عمر استخلف كما استخلف ابو بكر ما كان في ذلك الاختلاف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد كان عمر يقول لا احمل
امر الخلافة حيا وميتا وكان هذا من اتقاء الله تعالى وكان يخاف ان يستخلف غير الاهل فيكون وزر فعله في رقبته وايضا جعل عمر الشورى لم يكن منه
الفتنة لان الامر تقرر على عثمان وهؤلاء الذين ادعى معوية انهم كانوا يريدون الامر لانفسهم لم يخرجوا على عثمان حتى يكون وقوع الفتنة من قبلهم
بل يقول انما شتت امر المسلمين خروج الفئة الباغية بالاجتهاد والخطأ على علي وهو كان صاحب الحق فخرجوا وتشتت الامر انتهى **واقول**
لو كان عمر صادقا في هذا التصرف البارد ولما بالغ اولا في تقرير الخلافة على ابي بكر حتى قال صاحب المواقف ان خلافة ابي بكر كان باختيار عمر مع ان

الشورى اينما كان بمحل للخلافة خصوصاً لما اعتبر في ذلك من القيود اللازم منها عدم تجاوز الخلافة عن عثمان كما مر في كلام المصنف سابقاً على ان جعله شورى مشتركة
بحسب الظاهر بين الستة لم يصرح بتعيين عثمان رعاية لبعض الحياء عن جماعة كانوا يستقبحون اختيار عثمان على علي في الخلافة او اطفاء الفتنة كان يتوقعها
بدون ذلك من بني هاشم وايضا قد صرح بذلك بعض اهل الشورى على بعض الوجوه فاين التقوى والحقد واين النصوص واين الصفو واما ما اسنده الى علي من نفي
صيرورة الشورى موجباً للفتنة بان الامر تقرر على عثمان فمدفوع بان هذا لا يدفع احتمال كون الخروج على عثمان بعد ذلك لاجل قضية الشورى وايضا انما
الى طلحة والزبير بان يبحثوا انفسهم ويسعوا في نيل الخلافة والامارة على حسب المرتبة لنفسه للامارة واما قوله وهو لا يلائم خروجهما على عثمان فان كانا بادرا
بالخروج عليه وحرضوا الناس في قتله ومنعوا الماء منه كما ذكره ابن قتيبة في كتاب السياسة والامامة حيث قال وكان طلحة يحرض الفريقين جميعاً على
عثمان يعني اهل مصر واهل الكوفة وقال عثمان الى علي يخبره انه منع الماء ويستغيثه فبعث اليه بثلث قرب من الماء فما كاد ان يصل اليه فقال له طلحة ما
انت وذا وكان بينهما في ذلك كلام شديد وقال لما قال طلحة لعائشة قد بويع علي فقال ما اعلي ليتولى على رقابنا لا ادخل المدينة ولعلي بها سلطان
ورجعت في نفقة عمرو بن العاص الى سعد بن ابي وقاص يسأل عن قتل عثمان ومن قتله ومن تولى كبره فكتب سعد انك سألتني عن قتل عثمان ومن قتله
ومن تولى كبره والى الخبر ان عثمان قتل بسيف سلته عائشة وصقله طلحة وسمه ابن ابي طالب انتهى فظهر ان الشورى كانت فتنة ايقظها عمر واورث قتل
عثمان وما بعده من البغي والعدوان فيكون وزرها في رقبة عمر ومن عاونه فيها قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في
مسند عمر بن الخطاب ان ابا بكر قال ذلك اليوم يعني يوم السقيفة ولن تعرف العرب هذا الامر الا لهذا الحي من قريش ثم قال عمر يوم الشورى بعد ان ذم كل واحد
منهم بما يكرههم لو كان سالم مولى ابي حذيفة حياً لما تخالجني فيه الشكوك وبالاجماع ان سالماً لم يكن قرشياً وقد ذكر الجاحظ في كتاب الفتيا هذه القصة
انتهى وقال الناصب خفضه الله قول الصحيح من الخبر ان عمر قال لو كان ابو عبيدة الجراح حياً لما اجعل الشورى لان رسول الله سماه امين هذه الامة مع
من الرواية فان صح انه ذكر سالماً فربما كان مذهبه ان القرشية ليست بشرط في الخلافة كما ذهب اليه كثير من العلماء وايضا كلام عمر لا يدل على توليته
الخلافة لانه قال لم يخالجني فيه شك لاستحقاقه لكن لا يمكن التولية لعدم قرشيته فلا تناقض انتهى واقول قوله الصحيح سقيم لانه مروي على الحميدي
بين الصحيحين الظاهر مما حصر فيه الصحيح ههنا مع عدم نسبته الى شيء من صحاحهم انه لا اصل له اصلاً بل هو من جملة موضوعاته المشتورة في كتابه
واما ما احتمله من كون اجتهاد عمر عدم اشتراط القرشية في الخلافة فمنافٍ لما وصفه الناصب سابقاً من تقوى عمر واتقائه من الله تعالى لان الانصار قد
بحجوا في ذلك اليوم انفسهم في صلاحية الامارة او تعارضوا او تساقطوا كما دل عليه قولهم منا امير ومنكم امير وانما غلب عليهم ابو بكر بدليل اشتراط القرشية
في الخلافة فلو لم يكن ذلك شرطاً عند عمر لما جاز تفضيل ابي بكر عليهم بمجرد ذلك واختيار بيعته قبل الجميع بل كان عليه ان ينبه الانصار بان ما ذكره
من قوله الائمة من قريش مغلطة اوردها ابو بكر عليهم ولا اصل له في كتاب ولا سنة اللهم الا ان يقال تغير اجتهاده يوم الشورى عند تذكر سالم وفيه ما فيه واما
ما ذكره بقوله وايضا كلام عمر لا يدل على توليته الخلافة آه فمنشأه سوء الفهم وكثرة مزاحمة الوهم فان قول عمر يوم الشورى مخاطباً للذين اختارهم للخلافة
وبعد اظهار عيب في كل منهم ان سالماً لو كان حياً لما خالجني فيه الشكوك والعيوب هل يحتمل سوى انه كان مستحقاً لتفويض الخلافة بلا شورى ومن
اللطائف ان الناصب جاء في بدل تلك الرواية من حيث لا يشعر بما يدل على ان المراد في كل منهما تولية الواحد بلا شورى حيث قال لو كان ابو عبيدة
الجراح حياً لما اجعل الشورى آه فافهم قال المصنف رفع الله درجته وقد ذكر ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي من علماء الجمهور ان من جملة البغايا
وذوي الرايات صعبة بنت الحضرمي كانت لها راية بمكة واستصفت بابي سفيان فوقع عليها ابو سفيان وتزوجها عبيد الله بن عثمان بن عمرو بن
كعب بن سعد بن تيم فجاءت بطلحة بن عبيد الله لستة اشهر فاختصم ابو سفيان وعبيد الله في طلحة فجعلا امرهما الى صعبة فالحقته بعبيد الله فقيل
لها كيف تركت ابا سفيان فقالت يد عبيد الله طلقة ويد ابي سفيان بكرة وقال ايضاً وممن كان يلعب به ويتخنث عبيد الله ابو طلحة فهل يحل لعاقل المخاصمة
مع هؤلاء لعلي عليه السلام وقال ايضاً من كان يلعب به ويتخنث عفان ابو عثمان فكان يضرب بالدف انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قال ابن الجوزي في كتاب
الموضوعات وكان من كبار الكذابين وهب بن وهب القاضي ومحمد بن السائب الكلبي ومحمد بن سعيد المصلوب وابي داود النخعي واسحق بن نجيح الملطي وغياث
بن ابراهيم النخعي والمغيرة بن سعيد الكوفي والغرض ان محمد بن السائب الكلبي من الكذابين الوضاعين وهو لا يعرف باسمه حتى ان اسمه هشام بن محمد هذا
باطل لا يخفى على اهل الاخبار ثم ما ذكره ليس الا نشر الفاحشة ولا اعتماد على نقل صاحب المثالب فان من صنف كتاباً في شيء فلا بد ان يأتي بكل غث وسمين
يذكر فيه معايب الناس وليس فيه دليل ولا حجة وكل ما في الادلة العقلية والشرعية وهو ينقل الكلام من كتاب المضاحك والمثالب وهو متضمن نسبة
الفاحشة الى انساب اكابر الصحابة وجماعة الخلفاء والذين شهد لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة وقد صح هذا بحيث لا ريب فيه وقد صح ان ولد الزنا لا يدخل الجنة
فيجب الحكم ببطلان ما رواه من كتاب المثالب وايضاً ان صح هذا الخبر فليس فيه قدح لان هذا الذي ذكره من انكحة الجاهلية معتبرة ولا ينتفي بها النسب عند الحنبلية
انتهى واقول قد صرح محققوا اهل السنة بان ابن الجوزي قد تجاوز في طعن اكابر الرجال عن حد الاقتصاد الحق قال بعض من صنف في هذا الباب من الحنفية
لعمري انه افرط في الحكم بالوضع حتى تعقبه الفضلاء الكاملون فهو غير عظيم على القاصرين وقال جلال الدين السيوطي قد اكثر ابن الجوزي في الموضوعات
من اخراج الضعيف بل ومن الحسان ومن الصحاح كما نبه عليه الحفاظ ومنهم ابن الصلاح انتهى وايضاً من طريقة اهل السنة انهم اذا راوا واحداً من علماء الشيعة
قد اظهر ولو سهواً ان بعض اهل السنة ما يوجب خلاف اصولهم ولا يمكنهم التفصي عنه بادروا الى الحكم باخراجه من اهل السنة ان كان خاملاً في الجملة ولا

الكذابين

فقد صح ان انكحة الجاهلية

اتهموه بالضعف او الوضع وان كان كتبهم ومؤلفاتهم مشحونة بالنقل عنه وهكذا حال الكلبي فان كتب القوم سيما تفاسيرهم مملوة من رواياته واذا راوا ان الله
الله تعالى انطق لسانه في بعض المواضع بحق يصير حجة لاهل الحق من الشيعة طعنوه بالكذب وان كان ذلك يضرهم في مواضع اخر وبالجملة ينبغي للامامية منهما
اعتماد اسلاف اهل السنة على روايات الكلبي والبناء عليها في التفاسير وطعن متاخريهم عليه محمول لعله على ما لم يبلغك مثل خبره وكم من ثقة منهم مامون
عندهم قد تركوه ونسبوه الى الوضع او الضعف لاستدلال الخصم برواياته وكم من كتاب انكروا نسبته اليهم او غسلوه واحرقوه اذا احتج الشيعة عليهم
بما فيه واما ما ذكره من ان الشيعة لا يعرفون اسم الكلبي وحسبت ان اسمه هشام آه مردود بان هذا الكلبي هو المفسر الذي له اسماء مختلفة ونعوت متعددة
وقد ذكر السخاوي في شرح الرسالة المنظومة للجزري في اصول الحديث حيث قال في باب من له اسماء مختلفة ونعوت متعددة ان من امثلته محمد بن
السايب الكلبي المفسر هو ابو النضر الذي روى عنه ابن اسحق وهو حماد بن السايب الذي روى عنه ابو اسامة وهو ابو سعيد الذي روى عنه عطية
العوفي موهما انه الخدري وهو ابو هشام الذي روى عنه القاسم بن الوليد انتهى فمع هذا الاختلاف الواقع عند اهل السنة جاز ان يكون عند الشيعة في
اسمه بعض ما ذكره ولقد علم من كلام السخاوي ان الكلبي مفسر ثقة عندهم حيث ذكر ان جمعا كثيرا من ائمة حديثهم رووا عنه واما ما ذكر ان ذلك
نشر للفاحشة فقد مر ان ليس مراد المص من ذلك نشر الفاحشة بل حشر الفساق والفواحش مع امثالهم وتحذير الناس عن اعمالهم وحيلهم في عالم
كما هو في شان علماء الرجال في ذكر كل من المقبولين والمجروحين على حيالهم واما ما ذكره من انه لا اعتماد على نقل صاحب المثالب ان اراد به ان المص ليس عدم
الاعتماد عليه من حيث نقله للمثالب فقد علمت ان هذا اصل لهذا الناصب من كتب الرجال وان اراد عدم الاعتماد اليه بنظر الى قدح ابن الجوزي فيه فقد
مر ان فيه ان اراد بما يدل عليه كلامه من اشتمال كل تصنيفه على الغث والسمين فهو فاسد من الكل واي دليل على تلك الكلية مع انتقاضها عنده بكتابي
الصحاح اللذين لا يوجد عنده فيهما مغمز سوى السمين ولو سلم فمن اين علم ان النقل المذكور بخصوصه غث ضعيف حتى لا يجوز ان يكون سمينا وغير
غث ها هنا واما ما ذكره من انه لا دليل ولا حجة في اخبار كتب المثالب فغير مسلم بل ما فيها من اخبار الاحاد ايضا حجة كحجية سائر احاد التواريخ والمغازي
والسير الا اذا علم خلافه بدليل اصح فلا يلتفت اليه واما ما ذكره من ان كلامنا في الدلايل العقلية والشرعية فمردود بان العلوم الشرعية قد يستمد
من اخبار الناس وعاداتهم ومتعارفاتهم فمن هذه الجهة يكون شرعيا ولا نعني من الشرعي الا المنسوب الى الشرع ويكفي في حصول هذه النسبة اعتبار
الشرع اياه ولعلك تقول لا نسلم انه ليس دليلا عقليا ولا شرعيا يثبت به الزنا شرعا لانه خبر واحد واثبات الزنا يحتاج الى شهود اربعة كما تقرر فنقول
ان المص قدس سره لم يورد هذا ليثبت به الزنا حتى يكلف احضار الشهود الاربعة على الوجه المرعي عند القاضي بل قصد به مجرد الطعن والطعن والقدح
يحصل بخبر الاحاد كما في مواقع الجرح والتعديل واما ما ذكره من قبح نسبة الفاحشة الى انساب واحد واثنين من الصحابة فهذا انما هو بحسب حسن ظنه
بهم والا فهم ليسوا كما يزعم الناصب ويرى لما بينا من انهم نكثوا عهد سيد الورى ورجعوا على اعقابهم القهقرى فهم بخبث المولد اولى واحرى واما ما ذكره
من شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله لهم بالجنة فاشهر الروايات عندهم في ذلك اصحها حديث بشارة العشرة الى الجنة وهو مردود من وجوه اما اولا فلانه قد رواه
الترمذي عن عبد الرحمن بن عوف ورواه ابن ماجه عن سعيد بن زيد كما صرح به في المشكوة وكل منهما يزعم نفسه احدا من العشرة فلا بد لدفع التهمة عنهما
من دليل واما ثانيا فلان عثمان في زعمهم ايضا من العشرة ولو صح هذا الحديث لما اشترك في دمه طلحة والزبير واكثر المهاجرين والانصار كما مر وما جاز
بعد منهم ان يستحلوا قتل اهل الجنة ويرضوا بقتلهم واما ثالثا فلانه لو صح لاحتج به عثمان على الصحابة وغيرهم يوم الدار ولقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قال لي من اهل الجنة واهل الجنة لا يفعلون شيئا من الظلم فيكون خروجكم علي وازعاجكم لي لخلع نفسي عن الخلافة ظلما وخلافه واما رابعا فلانه
يلزم ان يكون كلا من علي والخارجين عليه من اهل الجنة وفي الجنة مع ما علم من قصد كل من الطرفين قهر خصمه وقتله واما خامسا فلان امير المؤمنين
كذب زبير في هذا الخبر وانه لما اظهر زبير يوم الجمل انه من العشرة المبشرة بالجنة قال له امير المؤمنين من هولاء العشرة فعد زبير تسعة وهم ابو بكر وعمر
وعثمان وطلحة والزبير وسعد بن وقاص وسعيد بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة الجراح فقال له علي عليه السلام هذه تسعة فعد مرة ثانية ولم
يجاوز التسعة ثم اعاد علي عليه السلام انك ما عددت الا التسعة فعد مرة ثالثة العشرة بكمالها وعد فيهم عليا فقال له عليه السلام انك سمعت عن رسول الله صلى الله عليه وآله
اني من اهل الجنة قال الزبير بلى فقال له علي عليه السلام انا اشهد اني سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله انك من اهل النار واما سادسا فلما مر في صحاح الاخبار من
تردد عمر وسواله عن حذيفة بقوله هل ذكرني رسول الله صلى الله عليه وآله في المنافقين فانه لو كان هذا الحديث صحيحا لاطمئن به قلب عمر ولما احتاج الى تفضيح نفسه
بذلك السوال واما سابعا فلان ابا بكر ندم حال النزع على احراق فجاءة السلمي ولا وجه لندامة اهل الجنة عما فعلوه في الدنيا او نقول ان كان احراقه
اياه كان على الحق فلا وجه لندامة اهل الجنة عن فعل الحق وان كان على الباطل لزم ان لا يكون من اهل الجنة ولا اهلا للخلافة واما ثامنا فلندامته
ايضا على كشف بيت فاطمة عليها السلام كما مر والتفريق ايضا مر واما تاسعا فلما روى من اظهار عمر ايضا الندامة عن الخلافة وتقدمه لزوم مسالة الفدية فهذه
وجوه متحققة صاحكة لبشارة الحقناها الى وجوه لبعض من العشرة المبشرة فليقسموها بينهم على تفاوت درجاتهم في الجنة ويتمنوا ان يكونوا
قد نشاوا في بطون امهاتهم اجنة وليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا واما ما ذكره اخرا من ان ولد الزنا لا يدخل الجنة فلا يقدح في دخول من يريد
الناصب دخوله في الجنة لانه قد صح انكحة الجاهلية كلها ونفي وجود الزنا عن الدنيا فلا يدل ما ذكره المص الا على ما قررنا من القبائح انكحة اهل الاسلام
انه فاحشة وزنا ولا ضير فيه على هولاء الصحابة في نفس الامر فليجمع الناصب لهم مع ما توجه اليهم فانه في حق سائر خلفائه مما لا مزيد عليه قال

اقول

للمصنف رفع الله درجته وروى البلاذري قال لما قتل الحسين عليه السلام كتب عبد الله بن عمر الى يزيد بن معاوية اما بعد فقد عظمت الرزية وجلت المصيبة
وحدث في الاسلام حدث عظيم ولا يوم كيوم الحسين فكتب اليه يزيد اما بعد يا احمق فاننا جئنا الى بيوت مجددة وفرش ممهدة ووسائد منضدة
فقاتلنا عنها فان يكن الحق لنا فعن حقنا قاتلنا وان كان الحق لغيرنا فابوك اول من سن هذا واستأثر بالحق على اهله انتهى قال الناصب
خفضه الله اقول تعصب هذا الرجل بلغ حدا استدل بكلام يزيد حين اعترض عليه في قتل الحسين واسترضى كلامه واستطابه لانه تكلم بما يوافق
مذهبه لو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين واي دليل في كلام ذلك المنحوس المنكوس المردود وكان في هذا المقام ينبغي على
ابن عمر حيث شافهه سلطان ظالم بكلمة الحق واقول كلام يزيد عليه من اللعنة ما يربو ويزيد حجة على عمر وشهادة عليه بسوء هذه الامر لانه من اتباعه
واوليائه وممن حمله على اكتاف العهد عليهم السلام ولو حققت الاخبار والآثار المروية في هذا الباب لرايتها لا تنقص ولا تزيد عما ذكره يزيد
فهل الدليل الا من ذلك وهل من مزيد اما قوله ولو انه شتم ابا بكر وعمر لكان ابن المطهر يحل عليه دم الحسين ففيه ان الناصب قد غفل عن ان
يزيد قد شتم بذلك القول ابا بكر وعمر وعثمان جميعا بل جعلهم مثله وفضيحة بين خلق الله ثم واما امر الحسين عليه السلام فلا يوازي بمرتبة ابن المطهر
قتل افاضل الناس جميعا فضلا عن قتل ثلثة من اجلاف العرب لعادهم فضلا عما ظنك بشتمهم وايلامهم في الخروج عن عهدة انتقامهم و
انما خرج عن عهدة بعض هذه الرزية واقعة مختار وابو مسلم والثار وعهدة الباقي على النار في دار القرار واما ابن عمر فانما ترك الشتم الثاني
ذلك عليه لعلمه بانه انما اتى بذلك خوفا على نفسه لا حبه وتوجعا على الحسين عليه السلام فان يزيد كان بصدد قتل كل من الحسين وابن عمر فاراد ابن عمر
ان يخوفه في ذلك عن الناس حتى لا يجترئ بعد ذلك على مثله فاجابه بما ذكره وقد علم المصنف ان عمر ما اظهره واشتهر من عداوته لامير
المؤمنين عليه السلام وتخلفه عن بيعته الى غير ذلك فعلى ان يكون معتمدا عند الناصب فخطابه قال المصنف رفع الله درجته وروى الواقدي وغيره
من نقلة الاخبار عندهم وذكروه في اخبارهم الصحيحة ان النبي صلى الله عليه وآله لما افتتح خيبر اصطفى قرى من قرى اليهود فنزل جبرئيل بهذه الاية وآت ذا القربى
حقه فقال محمد ومن ذو القربى وما حقه قال فاطمة فدفع اليها فدك والعوالي فاستغلتها حتى توفي ابوها عليه الصلوة والسلام فلما بويع ابو بكر
منعها وكلمته في ردها عليها وقالت انها لي فان ابي دفعها الي فقال ابو بكر فلا امنعك ما دفع اليك ابوك فاراد ان يكتب لها كتابا فاستوقفه
عمر بن الخطاب وقال انه امرأة فطالبها بالبينة على ما ادعت فامرها ابو بكر فجاءت بام ايمن واسماء بنت عميس مع علي عليه السلام فشهدوا بذلك
فكتب لها ابو بكر فبلغ ذلك عمر فاخذ الصحيفة فمحاها فحلفت ان لا تكلمهما وماتت وهي ساخطة عليهما وجمع المأمون الف نفس من الفقهاء وتناظروا
وادى بحثهم الى رد فدك على العلويين من ولدها فردها عليهم وذكر ابو هلال العسكري في كتاب اخبار الاوائل ان اول من رد فدك على
ورثة فاطمة عليها السلام عمر بن عبد العزيز وكان معاوية اقطعها لمروان بن الحكم وعمرو بن عثمان ويزيد ابنه اثلاثا ثم غصبت فردها عليهم السفاح ثم
غصبت فردها عليهم المهدي ثم غصبت فردها عليهم المأمون ثم قال عن ابي هلال ثم غصبت فردها عليهم الواثق ثم غصبت فردها عليهم
المستنصر المعتمد ثم غصبت فردها المعتضد ثم غصبت فردها الراضي مع ان ابا بكر اعطى جابر بن عبد الله عطية ادعاها على رسول الله صلى الله عليه وآله
من غير بينة وحضر جابر بن عبد الله وذكر ان النبي صلى الله عليه وآله وعده ان يحثو له ثلث حثيات من مال البحرين فاعطاه ذلك ثم لم يطالبه البينة مع
ان العدة لا يجب الوفاء بها والصبر للولد مع التصرف توجب التمليك فاقل المراتب انه كان يجري فاطمة مجراه وقد روى مسند الحفاظ ابن مردويه
باسناده الى ابي سعيد قال لما نزلت وآت ذا القربى حقه دعا رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة فاعطاها فدك وقد روى صدر الائمة اخطب خوارزم موفق
بن احمد المكي قال ومما سمعت في المعادية باسنادي عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله يا علي ان الله زوجك فاطمة وجعل صداقها الارض
فمن مشى عليها مبغضا لها مشى حراما انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول قد تقدم منا في تحقيق خبر فدك ما هو الصحيح وان ابا بكر عمل فيه
ما عمل رسول الله صلى الله عليه وآله وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يطعم اهله منها ثم ينفق ما يفضل في السلاح والكراع فاستن ابو بكر بسنة رسول الله صلى الله عليه وآله في فدك ثم
عمر عمل بفدك ما عمل به ابو بكر الا انه دفع سهم رسول الله صلى الله عليه وآله من بني النضير الى عباس وعلي وتخاصما فيه كما ذكرنا من صحيح البخاري ولو كان عمر مانعا من اعطاء
فدك لفاطمة كيف لم يرد علي الصدقات بالمدينة في زمان خلافته واما دعوى فاطمة فلم يصح في الصحاح ويذكرونها نقلة الاخبار من ارباب التواريخ ومجرد
نقلهم لا يصير سببا للقدح في الخلفاء وان صح فقد ذكرنا وجهه انتهى واقول قد بينا غير مرة ان صحيحهم سقيم وحصر الصحيح فيها ظنه غير مستقيم وان
ابا بكر وعمر ما فعلوا بفدك ما زعم انه فعل بها رسول الله صلى الله عليه وآله بل نقلنا عن تاريخ الخلفاء للجلال الدين السيوطي انهما جعلا محبوة وخالصة لانفسهما واما
قوله ولو كان عمر مانعا من اعطاء فدك لفاطمة كيف لم يردها علي في زمان خلافته فالجواب عنه ما قد مر من الاشارة اليه من انه عليه السلام لما راى اعتقاد الجمهور
بحسن سيرة الشيخين وانهما كانا على الحق لم يتمكن من الاقدام على ما يدل على فساد امامتهما في ذلك من الشهادة بالظلم والجور منهما وانهما كانا غير مستحقين لخلافتهما
وكيف يتمكن من نقض احكامهم وتغيير سننهم واظهار بطلانهم على الجماعة التي يظنون انهم كانوا مصيبين في جميع ما فعلوه وتركوه وان امامته مبنية على
امامتهم فان فيه من فساد امامته وقد روي انه نهاهم عن صلوة التراويح التي ابتدعها عمر فلم يمتنعوا ورفعوا اصواتهم قائلين واعمراه واعمراه حتى تركهم في
خوضهم يلعبون والحاصل ان امر الخلافة لما وصل اليه الا بايعه دون المعتبرين وقد كان تمسك زمامها معارضا متعصبا لطول ايام ولاية وكبعضهم في ولاية
الخلاف على النقد تبين عليه كل من تابعيه جمهورهم شيعة لمعاند من يرى انهم مضوا على احسن الامور وافضلها وان غاية امر بعضهم ان يتبع آثارهم ويقتفي

ان يلتفت م
انتهى

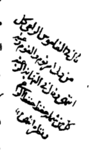
طرايقهم واطوارهم وههنا اجوبة اخرى لا نطول الكلام بذكرها واما دعوى فاطمة فدك فما اشتهر من ان يطلب صحتها في كتب الصحاح اذ قد عم خبرها العلما والجهال والسادة والاتباع والرؤس والاذناب وقد تمثل بمقبل ذلك بعض حكاء الشعراء بقوله شعر ملك بخشا بنده در حرمان ميمون خدمت جون خلافت بخلى بوده است بنزم فدك واما ما ذكره من ان مجرد نقل التواريخ لا يصير حجة وسببا للقدح في الخلفاء ففيه ان ما اشتمل عليه كتب التواريخ من جملة العلوم النقلية فيثبت بما اثبت به غيره من الامور النقلية وقد تقرر في الاصول ان خبر العدل الواحد حجة نقليا فيثبت به واذا بلغ الى حد الشهرة والتواتر المعنوي استغنى عن التعديل ثم انا لم نتمسك ههنا بمجرد رواية الواقدي بل صرح بغيره واشار الى كثرة الاخبار المحكوم عليها بالصحة عند الخصم ايضا بما روى من مناظرة الف نفس من الفقهاء ايام المامون في ذلك وحكمه بالحديثين المرويين عن سند حفاظ اهل السنة وصدق ائمتهم و لم يبق عليه الا تصحيح النقل ان انكر الناصب وجوده والا فليترك شغبه وجحوده قال المصنف رفع الله درجته وقال محمود الخوارزمي في الفايق قد ثبت ان فاطمة صادقة وانها من اهل الجنة فكيف يجوز الشك في دعواها فدك والعوالي وكيف يجوز ان تريد ان تظلم جميع الخلق واصرت على ذلك الى الوفات فالجواب ان كون فاطمة صادقة في دعواها وانها من اهل الجنة لا يوجب العمل بما ادعيه الا بينة قال واصحابنا يقولون لا يكون حالها اعلى من حال نبيهم محمد ولو ادعى محمد الا على مثلي حكم حاكما ما كان للحاكم ان يحكم له الا بالبينة وان كان نبيا ومن اهل الجنة وهذا من اغرب الاشياء بل انه ليس بمستبعد عندهم حيث جوزوا الكذب على نبيهم نعوذ بالله من امثال هذه الاقوال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في الشرع ان الحاكم لا بد له من مستند في حكمه وذلك المستند في الحكم اما البينة العادلة او اليمين او علم الحاكم ثم ان الحاكم ليس له ان يحكم بغير المستند في كل هذه الامور تقرر في الشرع ولا خلاف فيه فهذا الحاكم في حكمه مشروط عليه وجود المستند والحكم مشروط به فاذا فقد الشرط فقد المشروط لان الحاكم اذا تيقن صدق المدعي فله الحكم الا ترى ان في الحدود لا يجوز للحاكم ان يعمل بعلمه فاذا راى الحاكم ان فلانا زنا وهو شاهد فعل الزنا بشرايطه المعتبرة في الشهادة على الزنا لا يجوز له الحكم مع وجود العلم اليقيني بالزنا فالعلم اليقيني بصدق الحكم اذا فقد فقد مستند الحكم فلا يوجب الحكم بل لا يجوز والشيعتان وافقوا في هذا فليس لهم الاعتراض على ابي بكر في عدم حكمه لفاطمة وطلب البينة عنها وان خالفوا في هذا الحكم فالبحث بينهم وبين اهل السنة في ذلك الاصل الذي يتفرع عليه هذا الحكم انتهى واقول لا تنحصر المستند فيما ذكره بل العصمة وتعين الصدق ايضا من جملة المستندات واقوى لما يدل عليه القضية التي شهد فيها ذو الشهادتين للنبي مستندا بعصمته فاجاز النبي شهادته بشهادة رجلين وحكم بقوله فلولا ان العصمة دليل الصدق وتغني عن الشهادة لما حكم النبي بقول خزيمة بن ثابت وحده ولما صوبه في الشهادة على ما لم يره ولم يحضره باستناده الى علمه بدليل نبوته وصدقه عن الله عز وجل فيما اداه الى بريته نعم لما كانت عصمة المعصومين في زمانه مخصوصة بنبيه وفي علي وفاطمة والسبطين وقل من صدقهم من اتباعهم لم يشتهر هذا المستند اشتهار غيره بما عم سائر الخلائق وبهذا ظهر كذب ما ذكره اصحاب صاحب الفايق من انه لو ادعى محمد على ذمي الخ وبالجملة اطلاق ادلة الشهادة وعمومها مما خصه فعل النبي وتقريره بمن هو من المعلومين عصمتهم وصدقهم واذا وجب قبول قول فاطمة بل كان صدقها واستغنت عن الشهود لما ثبت ان الذي منعها حقها واوجب عليها الشهود على صحة قولها قد جار في حكمه وظلم في فعله واذى الله ورسوله بايذاء فاطمة المتفق عليه قوله فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها و قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة واعد لهم عذابا مهينا ولو سلم فنقول قد اعترف الناصب بان علم الحاكم من جملة المستندات فعلى تقدير صدق المدعي يلزم العلم للحاكم بصدقه وغاية ما يعتبر لزوما وعلما ضروريين وعلى هذا فقد اضمحل جميع ما انتحله الناصب من المقدمات الواهية كما لا يخفى ولو سلم فقد ورد انها اتت بعلي وام ايمن شاهدا على ذلك معها عليها السلام كما هو الظاهر فان المروي ان القرية كانتا في تصرفها عليها السلام فاخرج عمالها منها فان قلت البينة غير كاملة ولعل ابا بكر لا يرى تكميل البينة باليمين قلت هذا مردود لانه هو شيء اخترعه بعض الخصوم لهدم هذه القاعدة فلا يصير حجة لا سيما واكثر الخصوم يقول بموافقتنا من تكميل البينة باليمين كما هو المشهور في كتبهم قال ابن حزم واما اليمين مع الشاهد فروينا عن عمر بن الخطاب انه قضى باليمين والشاهد الواحد ومن طريق ابن وهب عن انس بن عياض عن ابي عمرو ان جعفر بن محمد اخبرهم قال سمعت ابي يقول الحاكم بن عيينة قضى رسول الله باليمين مع الشاهد وقضى بها علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ومن طريق هشيم عن حصين عن عبد الرحمن ان عبد الله بن مسعود قضى بيمين لانسان اقام شاهدا واحدا واحلفه مع شاهده وصح عن عمر بن عبد العزيز وعبد الرحمن بن عبد الحميد عن شريح وروي عن جماعة منهم سليمان بن يسار وابو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف وربيعة ويحيى بن سعيد الانصاري واياس بن معوية ويحيى بن يعمر والفقهاء السبعة وغيرهم وهو قول مالك والشافعي الا انهما لا يقضيان بذلك الا في الاموال وجاء عن عمر بن عبد العزيز انه قضى بذلك في جراح العمد والخطا ويقضي به مالك ايضا في القصاص في النفس ولا يقضي به في العتق انتهى قال المصنف رفع الله درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان بني صهيب مولى بني جدعان ادعوا بيتين وحجرة ان رسول الله اعطى ذلك صهيبا فقال مروان من يشهد لكم على ذلك قالوا ابن عمر فشهد فقضى لهم مروان بشهادته وفي صحيح البخاري ان فاطمة ارسلت الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله مما افاء الله عليه بالمدينة من فدك وما بقي من خمس خيبر فقال ابو بكر ان رسول الله قال لا نورث ما تركناه صدقة وانما يأكل آل محمد من هذا المال واني والله لا اغير شيئا من صدقة رسول الله عن حالها التي كانت عليه وابى ان يدفع الى فاطمة منها شيئا فوجدت فاطمة على ابي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت وعاشت بعد النبي ستة اشهر فلما توفيت دفنها زوجها علي ليلا ولم يؤذن بها ابا بكر وصلى عليها ولدفنها ... وذكره ايضا في مواضع اخر بعينه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من حكم مروان لبني صهيب

كفا

شهادة عبد الله بن عمر رض جاء فيما يكون خطاء من مروان او لم يدع صهيب ادعى لمصالح فلطعام من مالها وليس في فعل مروان دليل فانه غير كثير من سنن رسول الله
في اعماله واحكامه اما حديث البخاري فهو صحيح وهو يدل على ان فاطمة طلبت ذلك على وجه الميراث وهذا يخالف رواية انها سألتها على وجه النحلة والهبة ويبطل
ما ذكر من دعوى فاطمة هبتها لان الحديث الصحيح يدل على انها سألتها ميراثا حيث قال ارسلت فاطمة الى ابي بكر تسأله ميراثها من رسول الله ولا يعارض هذا
الخبر الصحيح اخبار المؤرخين واما ما ذكر من موجدة فاطمة على ابي بكر فقد ذكرنا وجهه فرضي الله عنها ان فاطمة اذا قدمت على رسول الله استرضاها رسول الله
لابي بكر فاخبرها بان ابا بكر عمل بالسنة انتهى واقول حمل الخطاء في حكم مروان ليس باظهر من حمل الخطاء في حكم ابي بكر لاستوائهما في الجهل باحكام القرآن والسنة
وتعيين الخلافة اياهما بالخلافة في مروان ادوم وملكه وقد اعترف ابو بكر بان له شيطانا يعتريه ويوقعه في الخطاء ولم يسمع من مروان اعتراف بمثله على
ان استدلال المص في ذلك ليس بمجرد حكم مروان بل بشهادة ابن عمر وجماعة فيه وصلاه مبه من غير ان يقول ان شهادة منفرد ليس يعتبر شرعا فاحضروا
معه شاهدا آخر حتى يشهد على الوجه المعتبر واما ما ذكره من ان رأى بني صهيب هل المصالح ففيه ان المعنى بالمصالح في عرف الشرع ما يصلح للمجاهدين
من السلاح والمراكب ونحوهما ولم نسمع انهم يعدون الدور والعقار والحجرات من جملة المصالح واما ما ذكره من ان حديث البخاري يدل على ان فاطمة م
فدك على وجه الميراث انه يخالف رواية المص سابقا عن الواقدي وابن مردويه وغيرهما انها سألت ذلك على وجه النحلة والهبة آه ففيه انه ليس فيما رواه
المص هناك ما يدل على انها سألت ذلك على وجه النحلة والهبة وانما تضمن تلك الروايات ان النبي دفع ذلك الى فاطمة اعلاما من الله تعالى بحق كونها من ذوي
القربى مع انه لا منافاة بين دعواها النحلة وبين دعواها الميراث اذ لا منافاة بين الاستحقاقين كما توهمه الناصب فطلبها عليها السلام بالميراث لنص
تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية وطلبها بالنحلة لحصول البينة بالمعصوم امير المؤمنين وام ايمن زوجة زيد بن حارثة رض وتوضيح ذلك ان النبي قد
نحل فدكا والعوالي لفاطمة كما دلت عليه الروايات السابقة وغيرها وكانتا في تصرفها الى وفات النبي فلما انتقض ابو بكر الخلافة ارسل الى فدك واخذها
واخرج وكلاء فاطمة عنها وجعلها حبوة وخالصة لنفسه فنازعته فاطمة في ذلك وقالت له انهما مما نحلها رسول الله لي وان لم يثبت فهو ميراث لي
نرى في بعض الروايات سؤال النحلة وفي بعضها سؤال الميراث ولا منافاة كما عرفت وقد صرح بذلك امام الاشاعرة محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في
كتاب الملل والنحل فانه قال عند تعداد المخالفات الواقعة بعد النبي ودعوى فاطمة وراثة تارة وتمليكا اخرى حتى دفعت عن ذلك بالرواية عن النبي
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة انتهى وما رضاء رسول الله بابي بكر لفاطمة استرضاه فلعله من قبيل رجاء شفاعته
لقتله ابنه الحسين وقد انشد من عالم الغيب قبل زمان الاسلام فهل ترجوا امة قتلت حسينا شفاعة جده يوم الحساب **قال** المص رفع الله درجته وهذا
الحديث قد اشتمل على اشياء ردية منها مخالفة النبي امر الله تعالى في قوله وانذر عشيرتك الاقربين فكيف لم يبين لفاطمة وعليا والعباس والحسن والحسين
هذا الحكم ولا سمعه واحد من بني هاشم ولا من ازواجه ولا احد من خلق الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان فاطمة والعباس اتيا ابا بكر يلتمسان
ميراثهما من رسول الله وهما يطلبان ارضه من فدك وسهمه من خيبر وفيه ان ازواج النبي حين توفي رسول الله اردن ان يبعثن عثمان الى ابي بكر يسألن ميراثهن
انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول من اعجب العجائب هذا الكلام وهذا الاستدلال فان الانذار هو تبليغ اصول الشرايع فلو لم يبلغ رسول الله
كل فرع من فروع الشريعة الى كل واحد من الامة لا يلزم عدم الانذار وهذا من غرايب الكلام وكان هذا الرجل نزل من شاهق جبل لا يعرف الفرق بين البر والبحر وهو
جديد العهد بالاسلام واخذه تعصب خبيث اورده المورد الهلكة ان جميع الاحكام يجب ان يروى عن رسول الله جميع الانام والا لم يحصل الانذار ام يزعم ان جميع
احكام الشرع من جزئيات الفروع يجب ان يكون معلوما لجميع الصحابة ام يزعم ان ابا بكر ليس من اهل الرواية حتى يلقمه العلماء الحجر ويقلبوه بالخشب والمدر وكل
هذه امور باطلة فان هذا الحديث رواه ابو بكر فانه سمع من رسول الله ثم روى في تقرير الحكم وعمل به ثم بعده عمل الناس به انتهى **واقول** بل من اعجب العجائب
شدة جهله المركب الذي حمله على التعجب من ذلك ليس منه يتعجب اما اولا فلان تخصيص الانذار بتبليغ اصول الشرايع من جملة مخترعات جهله وقد صرح
بتعميمه المفسرون عوامهم وخواصهم منهم الفاضل النيشابوري تبعا لفخر الدين الرازي حيث قال في اوايل تفسير سورة البقرة ان الانذار التخويف من عقاب الله
بالزجر عن المعاصي انتهى ومثله في تفسير القاضي البيضاوي وغيره واما ثانيا فلان الكلام في الانذار الخاص المتعلق في الآية بذي القربى لا في الانذارات
المطلقة ومن البين ان النبي اذا لم يأت بما امر به من انذار ذوي القربى مع قربه منهم ومخالطته صباحا ومساء معهم وذكره لرجل اجنبي عنهم لكان في ذلك
اخلال لا منه بموجب ما امر به من الانذار وهذا لا يخفى على من نشأ في شاهق الجبال ومع هذا خفي على الناصب المحتال الذي ربط الفضل بنفسه بالمحال
ولعمري انه لو سمع الناصب الذي كفر بهذا الدفع الذي لا يليق عنه مفلها لصار ربيع لذاته صفر وبهت كانما التقم الحجر ولطم عند ما هجر ولو تأمل المنصف فيما نمقته
مقدماته الآخر من الهذيان والهذر لجعل سه هدرا والحق جبهته بكل حجر ومدر **قال** المص رفع الله درجته ومنها نسبة هؤلاء الى الجهل وقلة المعرفة بالاحكام مع ملازمتهم
رسول الله ونزول الوحي في مساكنهم ويعلمون سره وجهره وقد روى الحافظ بن مردويه باسناده الى عايشة وذكرت كلام فاطمة لابي بكر وقالت في آخره وانتم
تزعمون ان لا ارث لنا افحكم الجاهلية تبغون اي لا ارث ابي يا ابن ابي قحافة افي كتاب الله ان ترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئا فريا فدونكها مرحولة
مخطومة تلقاك يوم حشرك فنعم الحكم الله والغريم محمد والموعد القيمة وعند الساعة يخسر المبطلون انتهى **قال** خفضه الله اقول لا يلزم من عدم علمهما
بحكم من احكام الدين جهلهم وقلة معرفتهم فان اكثر الاحكام مما تقرر بعد رسول الله مع ان ابا بكر لما روى هذا الحديث سأل تصديقه من الصحابة فصدقوه
وربما لم يسمعوا قال الطايفة هذا الحديث يدعي ان كل الفروع والاحاديث يجب ان يعلم خواص رسول الله والاجماع ان ابا بكر كان من اكثر الناس ملازمة ومصاحبة

لرسول الله صلى الله عليه وآله ولا يمكن ان يدعي فيه بانه سمع من رسول الله صلى الله عليه وآله كل الاحكام بل كثير من الاحكام كان يسأل عن غيره واما ما ذكر من حديث ابن مردويه من كلام فاطمة
فلم يصح في الصحاح انتهى **واقول** ما ذكره ههنا كالذي ذكره قبل ذلك كلها تمحلات وتمويهات ظاهرة قد عدل فيها عن جانب المقصد الواضح الى ناحية اخرى فانفا
عن قبول الالزام وذلك لما ذكرنا ان الكلام في حكم ميراث النبي صلى الله عليه وآله وكان ذلك متعلقا بورثته وهم محتاجون الى معرفته واذا جهلوا الاحكام الضرورية المتعلقة بهم
المختصة بشأنهم مع علم اجنبي عنهم يلزم جهلهم بغيره من الاحكام بطريق اولى ولم يدع الامامية ان مجيب علم ورثته من اهل البيت عليهم السلام بكل احاديث النبي صلى الله عليه وآله واحكامه
حتى يتوجه ما ذكره الناصب مع ان الحق المطابق للواقع هو انهم عليهم السلام عالمون بجميع احكام الشريعة مطلعون على اللوح المحفوظ كما اعترف به ابن حجر العسقلاني في
شرح صحيح البخاري وقال السيد الشريف الجرجاني في شرح المواقف ان الجفر والجامعة كتابان لعلي عليه السلام قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث التي تحدث الى انقراض
العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى الرضا عليه السلام الى المأمون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم انتهى وروى ثقة الاسلام الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الصادق عليه السلام
انه قال علمنا غابر ومزبور ونكت في القلوب ونقر في الاسماع وان عندنا الجفر الاحمر والجفر الابيض ومصحف فاطمة وفيه ما يكون من حادثة وعندنا الجامعة
فيها جميع ما يحتاج الناس اليه فسئل عن تفسير هذا الكلام فقال عليه السلام اما الغابر فالعلم بما يكون واما المزبور فالعلم بما كان واما النكت في القلوب
فهو الالهام واما النقر في الاسماع فحديث الملائكة نسمع كلامهم ولا نرى اشخاصهم واما الجفر الاحمر فوعاء فيه سلاح الرسول صلى الله عليه وآله ولن يخرج حتى يقوم قائمنا اهل البيت
واما الجفر الابيض فوعاء فيه توراة موسى وانجيل عيسى وزبور داود وكتب الله الاولى واما مصحف فاطمة عليها السلام ففيه ما يكون من حادث واسماء من يملك الى ان يقوم
الساعة واما الجامعة فهو كتاب طوله سبعون ذراعا املاء رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي بن ابي طالب عليه السلام بيده فيه والله جميع ما يحتاج الناس اليه الى يوم القيامة حتى ان فيه ارش الخدش
ونصف الجلدة انتهى واما ما ذكره من ان حديث ابن مردويه لم يصح في الصحاح فمردود بما مر من ان الصحيح لا ينحصر فيما صح في كتب الصحاح المشهورة كيف وقد ذكرنا
سابقا ان ابن الصلاح قال في مقدمته لاصول الحديث ان جملة ما في كتاب الصحيح للبخاري باسقاط المكررة اربعة آلاف حديث مع انه روى عنه انه كان يقول
احفظ مائة الف حديث صحيح ومائتي الف حديث غير صحيح وكذا صحيح مسلم مع تداخل اكثر ما فيهما فكفى للمص سندا بابن مردويه فانه من اعاظم حفاظ اهل
السنة وممن اثنوا عليه واشاروا ببيان التعظيم اليه **قال** المص رفع الله درجته ومنها انه يلزم عدم شفقة النبي صلى الله عليه وآله على اهله واقاربه وخواصه فلا
يعلمهم انهم لا يستحقون ميراثه ويعرف ابا بكر وحده من الاباعد حتى يطلبوا ما لا يستحقون ويظلمون حقوق جميع المسلمين مع انه عظيم الشفقة على الاباعد
حتى قال الله في حقه فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا ولا تذهب نفسك عليهم حسرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول احكام الشرع يعلم
من كتاب الله وسنة نبيه واجماع المسلمين والقياس الجلي فهذه الاصول الاربعة يعطي الاحكام والسنة يعلم من روايات الصحابة ولا كل من الصحابة يروون
جميع الاحكام بل كل طائفة من الاحكام رواها بعض الاصحاب والشفقة والرحمة يقتضي تمهيد احكام الشرع كما مهده رسول الله صلى الله عليه وآله لامته ولا فرق في الشفقة
بتبليغ الاحكام بالنسبة الى رسول الله بين القريب والبعيد فلا يلزم من عدم ذكر حكم من الاحكام لاقاربه عدم شفقته عليهم سيما ما يتعلق بحال بعد موته
لانه ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فما ترك شيئا من الشفقة والرحمة انتهى **واقول** كلامه هذا ايضا يشتمل على نظير ما سبقه
من التمحل والتمويه والانحراف عن المقصد لان عدم الفرق في الشفقة انما يسلم في تبليغ الاحكام الشاملة لسائر الانام لا بالنسبة الى الحكم الخاص المختص بطائفة
مخصوصة منهم ضرورة انه لا شفقة في ان يقول النبي صلى الله عليه وآله حكم الجبيرة مثلا للصحيح الذي لا يحتاج الى معرفتها حين الخطاب ولا يقول ذلك لمن يحتاج اليه ويحضر مجلسه
الشريف وبه كسر في موضع الوضوء والغسل واما ما ذكره من انه صلى الله عليه وآله ذكره للخليفة بعده وهو كان يعلم ان الخليفة سيبلغه فمردود بانه كيف يكون النبي صلى الله عليه وآله معذورا
بذلك ولا يكون تاركا للشفقة على ورثته واهل بيته بل على ابي بكر وعمر مع ما وقع بينهم في ذلك من الفتنة العظيمة والفساد الكبير الذي يعجز عن بيانها
لسان التقرير منها رد شهادة علي عليه السلام مع جلالة قدره ومنها ايذاء فاطمة عليها السلام وغضبها على ابي بكر وعمر بحيث لم تتكلم معهما الى ان ماتت ساخطة عليهما واوصت الى
علي ان يدفنها ليلا حتى لا يحضر ابو بكر وعمر جنازتها عليها السلام الى غير ذلك من مفاسد المشيدة النفاق الممتدة الرواق فهل كان النبي صلى الله عليه وآله يعلم ان ابا بكر سيبلغ
ذلك الحكم الى ورثته ولم يعلم انهم لا يصدقونه ابا بكر في ذلك الخبر الواحد اللهم ويتأذون ويضطربون ويقع بينهم الشر والبغضاء حتى يدعوه الشفقة على
ان يشافههم ابتداء بالاعلام ذلك لهم وهل مثل ذلك على تقدير وقوعه عنه صلوات الله عليه الا تدليس وتعمية حاشاه عن ذلك كلا والله لو كان ذلك لبينه لهم
رسول الله صلى الله عليه وآله المأمور بالتبيان من ربه وما كان ربك نسيا وبالله التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته ومنها ان ابا بكر حلف ان لا يغير ما كان على
عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين وكان ابو بكر يقسم خمس النبي صلى الله عليه وآله غير انه لم يكن يعطي قرابة رسول الله صلى الله عليه وآله كما كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعطيهم وهذا
تغيير مع انه حلف ان لا يغير فلم لا غير مع فاطمة عليها السلام ويقضي فيها بعض حقوق نبينا صلى الله عليه وآله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كتب عبد الله بن عباس الى نجدة
بن عامر الحنفي في جواب كتابه كتبت تسألني عن الخمس لمن هو وانا نقول هو لنا وابى علينا قومنا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى
اقول لم يثبت في الصحاح ان ابا بكر غير الخمس بل عمل فيهما على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله كما رواه البخاري في صحيحه وان ذكر في الصحاح انه غير الخمس فيعارضه هذا الحديث فلا
يعتبر حكمه وهذا الحديث الذي حلف فيه ابو بكر راجح وهو مؤكد بالحلف وهو من قوله وذلك الحديث رواه عنه وهذا من اسباب الترجيح لان الحلف
بالفعل اذا كان فاعلا به راجح من رواية الفعل كما ذكر في الترجيح انتهى **واقول** الجمع بين الصحيحين ايضا من الصحاح بل جمع بين اثنين من الصحاح وقد سلم
الناصب صحة ما فيه من اول الكتاب الى ههنا فلا وجه للاشعار بانكار صحته ههنا واما ما ذكره من ترجيح حديث الذي فيه الحلف فان الحلف بالايمان المغلظة

ان القول بترجيح ذلك غير موجود في كتب الاصول المتداولة مع ان رواية الفعل لا ترجح على رواية القول الواحد والمثبت مقدم على النافي كما تقرر في الاصول
على ان ذكر المرجحات في كتب الاصول انما هو لان يرجح بها المجتهد العمل بمدلول احد الحديثين المتعارضين لان الترجيح ينفي صحة مدلول احد الحديثين
كما يشعر به كلام الناصب مع انه لا تعارض بينهما ههنا اذ يمكن الجمع بان حلف ابو بكر لا للمصلحة دفع فاطمة عن ميراثها ثم حنث واعطى كفارته وخلص عن عهدة
الاثم غاية الامر انه لم يعلم ان مخالفة فاطمة موجبة للكفر ومخالفة الحلف موجبة للكفارة ولكن هذا من جملة الاثار الطويلة الاذناب المشئومة في بدء
هذا الكتاب قال المصنف رفع الله درجته وروى ان ابا بكر اغضب فاطمة وانها هجرته وصاحبه ستة اشهر حتى ماتت واوصت ان لا يصليا عليها وقد روى
مسلم في صحيحه قال قال رسول الله ص ان فاطمة بضعة مني يؤذيني ما اذاها في موضعين وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني فمن
اغضبها فقد اغضبني وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين هذين الحديثين وروى صاحب الجمع بين الصحاح الستة ان رسول الله ص قال فاطمة بضعة مني
من اغضبها فقد اغضبني وانه قال فاطمة سيدة نساء العالمين وفيه ان رسول الله ص سار فاطمة فقال الا ترضين ان تكوني سيدة نساء المؤمنين او سيدة نساء
هذه الامة فقالت واين مريم بنت عمران واسية امرأة فرعون فقال مريم سيدة نساء عالمها وفي صحيح البخاري عن عائشة ان محمدا ص قال يا فاطمة الا ترضين
ان تكوني سيدة نساء المؤمنين هذه الامة وروى الثعلبي ان رسول الله ص قال من اذى فاطمة واغضبها فقد اذاني واغضبني هذه الاخبار الصحاح
تدل على ان من اذاها واغضبها فقد اغضب الله ورسوله وقد قال الله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة ثم يشهدون ويجوزون
ان ابا بكر اغضبها واذاها وهجرته الى ان ماتت فاما ان يكون هذه الاحاديث عندهم باطلة فيلزم كذبهم في شهادتهم بصحتها او يطعنوا في القرآن العزيز
وهو كفر او ينسبوا ابا بكر الى ما لا يحل ولا يجوز انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا سابقا ان الغضب قد يكون في حقوق الله تعالى وهذا
الغضب يتبعه غضب الله تعالى وقد يكون في الحقوق المتعلقة بالشخص فهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون المغضب مبطلا ظالما في حق الغاضب و
غضب فاطمة على ابي بكر في بحث شرعي حكم فيه ابو بكر بمقتضى علمه في الحكم الشرعي فغضب عليه فاطمة فهذا لا يوجب غضب الله تعالى الا ان يكون ابو بكر في حكمه
ظالما مبطلا ولم يثبت هذا فان قيل هذا عام في حق الامة فان كل من غضب له فالله يغضب لغضبه فما فائدة تخصيصه بفاطمة واي منقبة يكون لفاطمة
على هذا التقدير قلنا فيه منقبة عظيمة لفاطمة وهو انها لم تغضب لنفسها بل انما تغضب لحقوق الله تعالى فالله انما يغضب لغضبها وكذا رسول الله ص
يغضب لغضبها ولكن الغضب غضبان غضب يحصل من المخالفة لله وهو يتجر الى المعاداة وغضب يحصل من عدم مراقبة المغضوب عليه حق الغاضب و
عدم رعاية خاطره وهذا في الحقيقة ليس بغضب بل هو تغير الخاطر وتأثر القلب لهذا يتبعه الهجرة وكثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على صحابه مثل هذا الغضب
ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب حتى يدخل في وعيد قوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة و
نحكم بان غضب فاطمة على ابي بكر كان تألم الخاطر وهذا لا يستدعي ان يتأذى منه حاشاها عن ان تغضب على ربيبة صاحب الغار والله تعالى يجمع بينهم ويرضى
كلهم بفضله ورحمته والاولى الاعراض عن هذه الحكايات الموحشة التي يتألم بها المؤمن ويفرح بها المنافق انتهى **اقول** وبالله التوفيق لا يخفى ان التقسيم
الذي ذكره الناصب سقيم وللغضب الله على صاحبه مقيم وحيث يرجع خلاصة كلامه السقيم الى ما ذكره في الجواب عن السؤال المورد على نفسه فلنتكلم عليه
ونقول كيف استنبط من كلام رسول الله ص في شأن فاطمة ع مدحها بانها لم تغضب لنفسها قطعا مع ان الناصب قد اثبت قبيل ذلك غضبها لنفسها
وكيف يصدق ما ذكره من ان الله تعالى دائما يغضب لغضبها مع انه قال ان غضب فاطمة في قضية فدك وامثالها مما لا يوجب غضب الله تعالى ثم كيف يجمع
احتمال كونها ع كانت غاضبة لاجل حق نفسها مع استنباطه من الحديث الدال على انها ع انما تغضب لحقوق الله تعالى لا لحقوق نفسها وهل هذا الا
تناقض وتخليط صريح الجاء اليه ضيق الخناق وتواتر الصواعق واسخف من ذلك تفرقته ههنا بين غضبها ع على ابي بكر وتألم قلبها منه ولو سلم نظرا الى انه
ربما يفهم في العرف الطاري من الغضب نحو استيلاء من صاحبه لم يكن للفاطمة المعصومة المظلومة بعد وفاة النبي ص استيلاء على ابي بكر وعمر فقد وقع
فيما مر من حديث البخاري ان ايذاءها ايذاء للنبي ص ولا ريب ان التأذي وتألم القلب متساويان ههنا كما لا يخفى فيوجه غضب الله تعالى وسخطه وعقابه
الى ابي بكر من هذه الجهة ويصير الفرق المذكور لغوا محضا غير دافع لغضب الله تعالى عنه واما ما ذكره من انه كثيرا ما كان يغضب رسول الله ص على صحابه مثل هذا
الغضب ثم يرضى عنهم وهذا الغضب لا يستدعي ايذاء الغاضب فمردود بان الاستدعاء والاقتضاء في تلك الصور ايضا كان ثابتا لكن المانع وهو
عروض الرضاء بعد ذلك حال عن وجوده ضرورة ان وجود المعلول كما يتوقف على العلة المقتضية يتوقف على رفع الموانع وتحقق الشرايط ولو فرض
بقاء غضبه صلوات الله عليه وآله على بعض صحابه من غير ان يعقبه رضاه لكان ذلك الصحابي داخلا في الوعيد ايضا وقد علم بهذا فقد المماثلة بين غضب
فاطمة على ابي بكر وبين ما مثل به الناصب من غضب النبي ص على احد من اصحابه مقرونا برضاه عنه لما عرفت من انه لم يحصل رضاء فاطمة عن ابي بكر
في مدة حيوتها وماتت ساخطة عليه وحسبك في ذلك ما روي عن مولانا الرضا ع ان رجلا من ولد البرامكة عرض عليه ع فقال له ما تقول
في ابي بكر وعمر قال سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر فالح السائل عليه في كشف الجواب فقال ع كانت لنا ام صالحة ماتت وهي عليهما ساخطة
ولم يأتنا بعد موتها انها رضيت عنهما انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وجاء الى ابي بكر علي والعباس ذلك روى البخاري ومسلم في صحيحيهما قال
عمر للعباس وعلي لما توفي رسول الله ص قال ابو بكر انا ولي رسول الله ص فجئتما انت تطلب ميراثك من ابن اخيك ويطلب هذا ميراث امرأته من
ابيها فقال ابو بكر قال رسول الله ص لا نورث ما تركناه صدقة فرأيتماه كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم انه لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفي

ابو بكر فقلت انا ولي رسول الله صلعم وولي ابي بكر فرايتماني كاذبا اثما غادرا خائنا والله يعلم اني لصادق بار راشد تابع للحق فوليتها ثم جئتني انت وهذا وانتما
جميع وامركما واحد فقلتما ادفعها الينا فلينظر العاقل الى هذا الحديث الذي في كتبهم الصحيحة كيف يجوز لابي بكر ان يقول انا ولي رسول الله صلعم وكذا لعمر مع ان
رسول الله صلعم مات وقد جعلهم الله من جملة رعايا اسامة بن زيد وكيف استجاز عمر ان يعبر عن النبي صلعم بقوله للعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك مع ان
الله تعالى كان يخاطبه بصفاته مثل يا ايها الرسول يا ايها النبي يا ايها المدثر يا ايها المزمل ونادى غيره من الانبياء باسمائهم ولم يذكره باسمه الا في اربعة
مواطن شهد له فيها بالرسالة لضرورة تخصيصه وتعيينه بالاسم كقوله وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل وما كان محمد ابا احد من رجالكم و
لكن رسول الله وخاتم النبيين ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد محمد رسول الله والذين معه ثم ان الله تعالى قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم
بعضا ثم عبر عن ابنته صلعم مع عظم شانها وشرف منزلتها بقوله لامراة من المومنين صلعم ويطلب هذا ميراث امراته ثم انه ان كان وصف اعتقاد علي والعباس في
حقه وحق ابي بكر بانهما كاذبان اثمان غادران خائنان فان كان اعتقادهما فيهما حقا وكان قولهما صدقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وانهما لا يصلحان
للخلافة وان لم يكن كذلك لزم ان يكون قد قال عنهما بهتانا وزورا ان كان اعتقاده مخطئا وان كان مصيبا لزم تطرق الذم الى علي والعباس حيث اعتقدا
في ابي بكر وعمر ما ليس فيهما فكيف استصلحوه للامامة مع ان الله قد نزههم عن الكذب وقول الزور ومع ان البخاري ومسلما ذكرا في صحيحيهما ان قول عمر هذا
لعلي والعباس كان بمحضر مالك بن اوس وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير وسعد فلم ينكر امير المومنين والعباس عن هذا الاعتقاد الذي ذكره
عمر ولا احد من الحاضرين اعتقد لابي بكر وعمر انتهى **فاقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول اما قول عمر فقال ابو بكر انا ولي رسول الله صلعم فكل من تولى الخلافة
فهو ولي رسول الله صلعم والمراد بالولي ههنا المتصرف في اموره بعده وهذا وصف الخليفة ولا يلزم ان يجعله رسول الله صلعم وليا كما قدمنا في معنى الخلافة
وكذا قول عمر واما جعل رسول الله اياهما من عسكر اسامة فلا يقتضي ان يجعلهما رعيته فمن امره ان يذهب الى عسكر في تحت راية لا يصير رعية لذلك الامير
الذي هو صاحب الراية وكان اصحاب رسول الله صلعم يذهبون تحت الرايات في زمانه وبعده وذلك بامره وكانوا رعية رسول الله صلعم لا لصاحب الراية فان صاحب
الراية من الرعايا وهذا طعن في غاية السماجة واما قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك فهذا على طريق محاورات العرب وهو متضمن لذكر علة طلب
الميراث فان علة الارث كونه ابن اخيه وليس فيه اساءة ادب قطعا الا ترى ان عمر في صدر الحديث قال فلما توفي رسول الله صلعم فذكره بلقبه الشريف ثم
ذكره في ضمن هذا الكلام بما يفيد علة طلب الميراث وليس فيه اصلا سوء ادب كما نقله ارباب المحاورات وعمر ما ذكره باسمه فلم يقل ثم جئت تطلب ميراث
محمد حتى يرد ما يقول ويستدل به من الايات وكذا قوله لعلي وجاء هذا يطلب ميراث امراته فهو ذكر علة الارث والاولى ترك ذكر النساء باسمائهن في محضر
الرجال فاستعمل الادب في ترك ذكر فاطمة لا انه اساء الادب ثم ما ذكره من ان اعتقاد علي وعباس فيهما ان كان حقا لزم تطرق الذم الى ابي بكر وعمر وان كان
باطلا لزم تطرق الذم الى علي والعباس فنقول هذا كلام انما هو هذا الكاذب في الحديث الصحيح من رواية البخاري فان الصحيح من الرواية ما ذكره البخاري في صحيحه
ان عمر بن الخطاب قال ثم توفي النبي صلعم فقال ابو بكر فانا ولي رسول الله صلعم وانتما حينئذ فاقبل على علي والعباس تزعمان ان ابا بكر فيها كما تقولان والله يعلم انه فيها
لصادق بار راشد تابع للحق ثم توفى الله ابا بكر فقلت انا ولي رسول الله صلعم وابي بكر فقبضتها سنتين من امارتي اعمل فيها بما عمل رسول الله صلعم وابو بكر والله
يعلم اني فيها صادق بار راشد تابع للحق ثم جئتماني كلاكما الحديث هذا لفظ الحديث على ما نقله البخاري وليس فيه مما قال من انهما كاذبان غادران خائنان حتى
يحتاج الى الاعتذار ولو سلم انه روى فهذا كلام يفرضه الحاكم ويقوله على حسب الفرض والتقدير والوهم وامثال هذه كثيرة في المحاورات ان الحاكم اذا
حكم بما لا يرضى به الخصم يقول له تحسبني ظالما ولست كذلك والمراد ان حكمي يقتضي ان يكون زعمك هذا لان الحكم لم يكن برضاك فهذا هو الظاهر المناسب
بحال المتكلم من حقيقة هذه النسبة ولهذا لم يعتقد علي ولا العباس ولا احد من الحاضرين وامثال هذه يعرفها ارباب المحاورات ولا يحملون هذا الكلام
الا على ارادة اثبات هذا الاعتقاد لهم ومن توغل في البغضاء والتعصب يحصل من كل ذرة جبلا انتهى **واقول** قد مر ناطقا ما قرره الناصب في
معنى الخليفة سابقا وبينا ان استعمال الخليفة بالمعنى الذي ذكره خلف باطل وانما يستعمل لغة وعرفا فيمن جعله غيره نائبا في اموره كما يرشد اليه قوله تعالى
اني جاعل في الارض خليفة اني جاعلك للناس اماما هرون اخلفني في قومي واشتقاق الخليفة من مجيء احد خلف اخر لا ينافي اعتبار الخصوصية الملحوظة
في تمام معناها وهذا كالكتاب فانه ماخوذ من الكتب بمعنى الجمع لكن معناه لغة وعرفا ما يجمع نقوشا مخصوصة دالة على معنى مخصوص على ان كلام الناصب قد
سرى الى البحث في ان من لم يجعله الله ورسوله خليفة ليس بخليفة فان هذا الكلام من الناصب ههنا عن الخصم مما شاء معتبرا بما كلا تحرمان من كان بحال جعله النبي
مرة وتر تبين رعية وتبعا لعبد من عبيده كيف حصل له لياقة الخلافة وكيف جاز للقوم اختياره بالخلافة فلولا ان غرضهم المكابرة والمعاندة مع اهل

البيت عليهم السلام واما ما ذكره من ان جعل رسول الله صلعم ابا بكر من عسكر اسامة لا يقتضي جعله رعية له ففيه ان الرعية من يجري عليه حكم غيره ممن فوقه و
حكم صاحب العسكر جار على الجنود ولا ينافي هذا ان يكون صاحب العسكر تابعا لمن فوقه الا ترى ان السلطان اذا جعل بعض البلاد اقطاعا لبعض امرائه يقال
لاهاليها انهم رعاياه وان صح ان يقال انهم رعايا السلطان بالواسطة او بواسطة انه يمكنه التصرف فيهم بلا واسطة والعرف حاكم على ذلك وهو الفيصل
ههنا فان ابى فليرجع اليه ليعرف سماجة انكاره ويويد ذلك الحديث المشهور الذي استدل به الحنفية على انه لا قطع في سرقة احد الزوجين عن الاخر
وهو قوله صلعم الا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ثم قالوا فالامير الذي على الناس راع وهو مسئول عن رعيته والرجل راع على اهل بيته وهو مسئول عنهم
والمراة راعية على بيت بعلها وولدها وهي مسئولة عنهم انتهى واما قوله ان قول عمر لعباس تطلب ميراثك من ابن اخيك على طريق محاورات العرب الخ

في جامع الاصول نقل رواية البخاري مثل هذا على عباس ... ان ابا بكر فيها ...

بما عمل فيه

فاقول

فالصواب حينئذ أن يقول إنه خاطبهم كما هو عادات أهل الجاهلية وأهل الجفوة ومن أسلم من العرب سيما أكابر الصحابة الكرام الذين تأدبوا بحضرته
بآداب الله وحسن الخطاب كيف يكونوا جاهلين هذا الجهل حتى وصلت الأقوال التي كان يخاطبهم ويصبحهم بها إلى درجة مقتضى الحال ويعظم شأنه
بتحرفه في المقال كما ذكره عليه دأب النبي صلى الله عليه وآله على الذي خطب عنده واهل بتعظيم الأمر هو يذكر أصحابه في نحو من الكلام حيث قال من أطاع الله ورسوله فقد رشد
ومن عصاهما فقد غوى فقال له صلى الله عليه وآله بئس خطيب القوم أنت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى كما أن مقتضى الأدب [illegible] مع ذكر النبي [illegible]
والإتيان بأسلوب يحافظ إجلال [illegible] كما لا يذكر [illegible] رسول الله [illegible] وكونه ابن [illegible] [illegible]
استنباط حتى احتاج إلى إفادة ذلك الكلام الموثق للإيلام وعلى تقدير تسليم الاحتياج إليه ما كان يضره لو كان لو قرنه بالصلوة والسلام كما أنا
[illegible] مكابرة الناصب في إصلاح كلام عمر الذي قد مر نقله [illegible] في كتاب [illegible] من كتاب [illegible] عن عبد الرزاق
[illegible] أحمد بن حنبل [illegible] حدثنا علي بن عبد الله [illegible] كما عند عبد الرزاق
[illegible] عن [illegible] الطويل [illegible]
من أبيها قال لا يقول لا نورث لرسول الله [illegible] ولا يخفى أن معنى لا نورث الأخوة [illegible] ذكره من أن [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] من ذلك عدم تعظيم
عند أسامة [illegible] أن محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] عند خطاب علي وعباس وفاطمة واستخفافه لهم [illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
للاستخفاف بهم والتعظيم السابق لا يوجب إصلاح الاستخفاف اللاحق كما عرفت في أوائل [illegible] من الخطب [illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible] الصلوة والسلام
النبي [illegible] الكلام لو لا عدم مبالاته بتعظيمه صلى الله عليه وآله مع وجوب [illegible] عند [illegible] وعدم الغفلة [illegible] عند [illegible] أبي بكر وجماعة [illegible]
عمر ما ذكره باسمه [illegible] يقول [illegible] [illegible] الله [illegible]
[illegible] ذكره بالظاهر [illegible] ذكره [illegible] هذا [illegible] [illegible]
[illegible] في أكثر الخطابات باسمه بل ذكره [illegible] القرآن الكريم [illegible] من محاسن الأدب
[illegible] التعظيم إنما يحصل [illegible] الاسم [illegible] بصيغة الجمع [illegible] [illegible]
[illegible] المؤمنين [illegible] الخطاب [illegible] الواحد منهم بصيغة الجمع [illegible] جميع هذه الآداب
[illegible] بقوله [illegible] [illegible] الإشعار بتعظيمه [illegible]
[illegible] النبي صلى الله عليه وآله [illegible] عن علي [illegible] الاستخفاف والاستهانة [illegible]
[illegible] حديث البخاري بقوله [illegible] رواه البخاري ومسلم
[illegible] حديث البخاري [illegible] حديث مسلم بقوله [illegible]
[illegible] الاختصار [illegible]
[illegible] الناصب [illegible]
[illegible] البخاري ومسلم [illegible]
[illegible] صحيح مسلم وجامع الأصول [illegible] الحاكم [illegible]
[illegible] البخاري [illegible] الحاكم [illegible] من جملة الخصوم [illegible]
[illegible] الشبهة [illegible]
[illegible] الكلام [illegible]
هذه [illegible] كان لكل
[illegible] كيف [illegible] أبا بكر [illegible]
[illegible] علي [illegible] فاطمة [illegible] أبا بكر [illegible]
[illegible] الحديث [illegible] في الجمع بين الصحيحين [illegible]
[illegible] البخاري [illegible] من العلوم [illegible]
[illegible] الناصب [illegible]
[illegible] رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible]
[illegible] رسول الله [illegible] أبي بكر [illegible]
[illegible] فاطمة [illegible] البخاري [illegible]
[illegible] كتاب أعلام الحديث في شرح البخاري لأبي سليمان الخطابي [illegible] سفيان بن عيينة [illegible]
[illegible] لعن [illegible] في حكم النبي [illegible]

واقول يكون كل حجرة جعل ملكا للواحدة من النساء دعوى يحتاج الى دليل عليه بسند ولا خبر صحيح عن الصحابة الكرام ويدل على خلافه وان الحجرة لم تكن ملكا لهن
بل كان ميراثا قول ابن عباس لعايشة في شعره المشهور حين توجهت لتمنع عن دفن ابي محمد الحسن عليه السلام عند جده ص ومنعت من ان يدفن بجنبه ص وجاءت راكبة
على بغلة لذلك شعر تجملت تبغلت ولو عشت تفيلت لك التسع من الثمن وبالكل تطمعت فلو كان البيت ملكا لعايشة لوقع قول ابن عباس لك التسع
من الثمن لغوا واما ما ادعاه فاطمة النحلة فدك فقد بينا صحته وانه لولا انها فاتتها دعوى النحلة لاسقطها عن دعوى الميراث بعد دعوى النحلة لاسقطها رأى الحكم وتكذيب الخصم
المعاند فنذكروا ما ما انكره من ان دعوى النحلة ليس بمذكور في الصحاح فقد مر ان الصحيح ليس بمنحصر في المذكور فيما قصده من الصحاح بل الصحاح يزيد على ما في تلك
الصحاح بعد حذف المكرر والصحاح حتى نقل ابن كثير الشامي في تاريخه ان الحافظ الكبير ابن عقدة كان يروي مائة الف حديث في مناقب اهل البيت عليهم السلام
غير ما كان يرويه في الابواب الاخر من اضعاف ذلك وكل من البخاري ومسلم كان يروي مائتي الف حديث صحيح مما يقرب منه مع ان ما في كتابيهما بعد حذف
المكررات والمتداخلات لا يبلغ سبعة آلاف حديث ثم اما ما نقله عن شرح البخاري من ان ازواج النبي في معنى المعتدات فيحمله منكر فانها ما اعتدت بعده
وخرجت عن عدة النبي بما فعلته من النشوز والعصيان كما عرفته على ان بقاء المعتدات في بيوت الازواج انما يجب في عدة الطلاق الرجعي دون غيره فان
المعتدة الغير الرجعية لا يحرم عندنا وعند فقهاء اهل السنة سكناها ولا نفقتها ايضا ولا نسلم ان في حكم الشيء حكمه حكم ذلك الشيء بل الحكم بذلك تحكم **قال**
المصنف رفع الله درجته وخرجت عايشة الى قتال امير المؤمنين ع ومعلوم انها عاصية بذلك اما اولا فلان الله تعالى قد نهاها عن الخروج وامرها بالاستقرار
في منزلها فهتكت حجاب الله ورسوله وتبرجت وسافرت في محفل عظيم وجم غفير يزيد على ستة عشر الفا واما ثانيا فلانها ليست ولي الدم حتى تطالب
به ولا لها حكم الخلافة فباي حجة خرجت للطلب واما ثالثا فلانها طلبته من غير من عليه الحق لان امير المؤمنين لم يحضر قتله ولا امر به ولا واطأ عليه وقد
كررت ذلك كثيرا واما رابعا فلانها كانت تحرض على قتل عثمان وتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فلما بلغها قتله فرحت بذلك فلما قام امير المؤمنين
بالخلافة اسندت القتل اليه وطالبته به لبغضها له وعداوتها معه ثم مع ذلك تبعها خلق عظيم وساعدها عليه جماعة كثيرة الوفا مضاعفة و
فاطمة لما جاءت تطالب بحق ارثها الذي جعله الله لها في كتابه العزيز وهي محقة فيه لم يتبعها مخلوق ولم يساعدها بشر انتهى **وقال الناصب خفضه الله**
اقول قد سبق ان من خرج على علي ايام خلافته فهو باغ والباغي عند الشافعي من يخرج على الامام بشبهة وهولاء خرجوا على علي فهو الامام بشبهة ان
في عسكره قتلة عثمان لانهم كانوا يطلبون دم عثمان من علي وفي هذا الرجل في ما مر من الكلام اثبت اعتراف علي بقتل عثمان وقد ابطلناه وما ذكره هيهنا من ترتيبه
على دم عثمان مردود لما ذكره هناك وما ذكر ان عايشة كانت عاصية فعند اصحاب الشافعي انه ليس عليهم الاثم ولا هو من العصيان بشيء لانه خروج
بالشبهة وصاحب الشبهة مجتهد مخطئ والمجتهد المخطئ ليس بعاص واما ما ذكر ان الله نهاها عن الخروج فذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج لا كل خروج و
الخروج بالتبرج كان من دأب نساء الجاهلية انهن يتبرجن بالحلي فيخرجن لاراءة الحلي والحلل للناس فيطمع الناس فيهن فهذا تبرج الجاهلية ولو كان الله تعالى
امرهن بترك الخروج مطلقا لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة وهذا باطل اجماعا فالنهي مخصوص بالخروج بالتبرج واما ما ذكر انها ليست ولي الدم
حتى تطالب به ولا لها حكم الخلافة فجوابه انها خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فرغبت في الاحتساب والخطاء في
هذا الخروج مع الاجتهاد فيكون الحق مع علي وهي لم تكن عاصية واما ما ذكر قولها اقتلوا نعثلا فهذا شيء لم يصح في الصحاح فان صح فلعلها لم يكن من
اتباع عثمان وربما ارادت شخصا آخر وما ذكر انها كانت عدوة لامير المؤمنين فهذا كذب بين وبهتان باطل بل ذكر ارباب الاخبار ان بعد الفراغ عن وقعة
جمل قال علي لعايشة فقالت عايشة والله ما كان بيني وبينك الا ما يكون بين المرأة واحمائها فقال امير المؤمنين والله ما كان الا هذا وهذا
يدل على نفي العداوة بل هذا من مقاولات الحوال يكون بين المرأة والاحماء ولا يتهم الناس بالعداوة واما ما ذكر ان عايشة ساعدها الناس الكثير
فالجواب انهم كانوا يطلبون بدم عثمان فتابعوه لان قتلة عثمان كانوا في عسكر علي واما قوله لم يساعد احد فاطمة فنقول لان دعوى الارث لا
الرفع الى الحاكم لا يحتاج الى المساعدة والمساعدة فان هذا دعوى وبينة وجواب من الحاكم مع انا قد اثبتنا ان دعوى فاطمة النحلة واقامة البينة
غير صحيح انتهى **واقول** من المشهور المسطور في كتب الجمهور ان عائشة وطلحة والزبير خرجوا من مكة الى بصرة ونهبوا بيت مال المسلمين وقتلوا جمعا
من عمال علي واخرجوا عامله عثمان بن حنيف الصحابي الانصاري على الحالة الشنيعة المذكورة في تلك الكتب وكل ذلك مما يكذب قول الناصب
انهم كانوا طالبين لقتلة عثمان لظهور انهم لو كان غرضهم ذلك دون اخذ الخلافة لوجب عليهم التوجه الى المدينة وطلب القتلة من علي هناك
وايضا كيف يتصور الاجتهاد مع وجود الامام المنصوب من النبي وكيف يتصور الاجتهاد في مطالبة الدم لاحد يحتاج الى ارتكاب قتل جمع من المسلمين
من اصحاب علي ونهب بيت المال في البصرة ولم لم ترفع الامر في ذلك الى حكم علي لو كانت منهم وايضا قد ناقض الناصب نفسه فيما قاله سابقا عند ما ذكر
المصنف الحديث السابع عشر المنقول عن مسند احمد بن حنبل حيث قال ان البغاة كانوا يأولون القرآن ويدعون الخلافة لانفسهم وقاتلهم امير المؤمنين
انتهى ثم كيف يكون محاربوا علي مخطئين غير عاصين مع ورود الحديث المشهور بين الجمهور من قوله ص يا علي حربك حربي وسلمك سلمي وغيرهما ونحوهما
وايضا ما الفرق بين بني حنيفة الذين منعوا الزكوة عن ابي بكر بشبهة ان الزكوة مما لا يجب دفعه بعد النبي الى احد ليقسمه على الفقراء وانما علينا ان نقسمه
على فقراء قومنا او لشبهة عدم استحقاق ابي بكر الخلافة على زعم المخالفين القائلين وبين اصحاب الجمل الذين خرجوا على علي باحدى الشبهتين الاخريين حتى
يسمى الاول مرتدا عاصيا دون الثاني مع ان مالك بن نويرة رئيس بني حنيفة كان مخاطبا اليهم وقد ظهر ان خالدا قد قتله ووقع بزوجته حتى بالغ

على ابي بكر في الاقتصاص عن خالد لدى قعوده على نفيه وقومه وما ساره في ايام خلافته وهل فارق بين الطائفتين سوى ان بني حنيفة كانوا من احياء علي وقوم علي ما
روى واصحاب الجمل من اعدائه واما قوله ان ذلك النهي مخصوص بالخروج مع التبرج فمردود بان الله تعالى امرهم اولا بالسكون في بيوتهن بقوله وقرن في بيوتكن ثم عطف
على ذلك النهي عن التبرج بقوله ولا تبرجن والتبرج هو اظهار الزينة لا الخروج مع اظهار الزينة فاين في كلامه تعالى لفظ الخروج حتى يخص بما يكون مع اظهار الزينة
ولا يلزم الخروج بجواز اظهارها على الاجنبي الداخل في البيت من سطح البيت على المارة كما لا يخفى واما ما ذكره من انه تعالى لو كان امرهن بترك الخروج مطلقا
لكان يحرم عليهن الخروج للحج والجماعة فمدفوع بان ما وجب عليهن من الحج فقد قضين مع النبي وكانوا معه في السفر فحكم قرارهن في بيوتهن دائما
بعده فلم يلتزم حرمة خروجهن للحج المستحب واما حضورهن الجماعة في المسجد فلم يرو احد انهن خرجن ايام حيوته او بعد وفاته للصلوة جماعة بل الا
انهن كن يصلين في بيوتهن بصلوة النبي في المسجد اما ما ذكره من ان عائشة خرجت محتسبة لان قتلة عثمان قتلوا الامام وهتكوا حرمة الاسلام فقد
مر منا ما يرشدك الى حرمة هذا الاحتساب لانها كانت احوج باحتساب نفسها في خروجها من بيتها الذي امرها الله بالقرار فيه وهتكها حرمة
النبي بل سائر اهل الاسلام بركوبها على الجمل في حله من مرحلة الى مرحلة ومن منهل الى منهل كما شنع به عليها ام سلمة رض ومن تتمة ما شنعت به عليها
قولها لو اتيت الذي اتيت ثم قيل لي ادخلي الجنة لاستحييت من رسول الله وقد اخرج البخاري في صحيحه ما سيذكره المصنف من قول النبي الفتنة تخرج
من هيهنا فلثا من حيث يطلع قرن الشيطان واشار الى مسكن عائشة واخرج ابو نعيم في كتاب الفتن وابن مسكويه في كتاب تجارب الامم وابن قتيبة في كتاب
السياسة والامامة انه لما اتى عسكر عائشة الى ماء الحوأب في بعض الطريق نبحها كلاب الحوأب فقالت لمحمد بن طلحة اي ماء هذا قال هذا ماء الحوأب
فقالت فارا ني الا راجعة قال ولم قالت سمعت رسول الله يقول لنسائه كاني باحداكن قد نبحها كلاب الحوأب فاياك ان تكوني انت يا حميرا انتهى ومع
ظهور خطئها وعصيانها من هذه القضية قد عاقها عن الرجوع شدة معاداتها لعلي والتماس من كان معها من رؤساء الجمل سيما ابن اختها عبد الله
بن الزبير اللعين المجبول على عداوة اهل البيت الطاهرين حتى روي عنه انه ترك ايام خلافته الناقصة الصلوة على النبي فلما انكروا عليه ذلك اجاب بان
له اهيل سوء اذا ذكروا باسمه شمخوا بانوفهم وبالجملة بعد ظهور خطائها واجتهادها عليها من قضية كلاب الحوأب كيف يصح لها الاصرار على ذلك و
كيف جاز الاعتذار عن قبلها بانها اخطأت في الاجتهاد وهو غير عاصية فيه واما ما ذكره من ان قولها اقتلوا نعثلا شيء لم يصح في الصحاح ففيه
مر مرارا من ان الصحيح غير منحصر فيما تضمنه كتب الصحاح المذكورة ولو وهذا مما روي في جميع ما رأينا من التواريخ والسير المعتبرة قال ابن قتيبة وذكروا ان عائشة
لما اخبرت ببيعة علي وكانت خارجة عن المدينة فقيل لها قتل عثمان وبايع الناس عليا فقالت ما كنت ابالي ان يقع السماء على الارض قتل والله مظلوما
وانا طالب بدمه فقال لها عبيد ان اول من طعن عليه واطمع الناس فيه لانت ولقد قلت اقتلوا نعثلا فقد فجر فقالت عائشة قد والله قلت وقال
الناس فقال عبيد شعر منك البداة ومنك الغير ومنك الرياح ومنك المطر وانت امرت بقتل الامام وقلت لنا انه قد فجر
فهبنا اطعناك في قتله وقاتله عندنا من امر قال ولما اتى عائشة خبر اهل الشام انهم ردوا بيعة علي وابوا ان يبايعوه امرت فعمل لها هودج
من حديد وجعل فيها موضع عينيها ثم خرجت ومعها طلحة والزبير وعبد الله بن الزبير ومحمد بن طلحة انتهى واما قوله ان نعثلا لم يكن من اسماء عثمان
فلا ينافي تعبيرها عن عثمان بذلك ازدراء له لما روي ان نعثلا كان اسم يهودي ذي شيبة يشبه عثمان في اللحية وبعض آخر من شمائله فكانت تسميته
بذلك ازدراء واهانة له وقد صرح بذلك الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزآبادي في كتاب القاموس حيث قال النعثل كجعفر الشيخ الاحمق و
يهودي كان بالمدينة ورجل لحياني كان يشبه به عثمان اذا نيل منه انتهى واما انكار الناصب لعداوة عائشة بالنسبة الى امير المؤمنين ع فمن قبيل
انكاره بنفسه لعداوته ع مع ظهورها على صفحات البغض وفلتات لسان قلمه وكيف ينكر ذلك كما قد ورد مما تعاضد قولها انى اكره دخول مكة
ولعلي فيها سلطان وقولها عند تكلمها مع ابن عباس ع بعد انقضاء حرب الجمل ما قيل يكون لعلي امير المؤمنين ان امير المؤمنين كان عمر وتنفرها عن
التصريح باسم علي في بعض الاخبار بالذي وما البخاري ومسلم والتعبير عنه برجل لك عن ذلك قد ظهر بذلك انما نقله من عائشة من استعذارها
عن علي ع بعد حرب الجمل انما صدر عنها على وجه النفاق ويحتمل ان يكون عائشة صادقة فيما ذكره من انه لم يكن بينها وبين علي ع من العداوة الا ما
يكون بين المرأة واحمائها وهذا لا ينفي العداوة المحرمة فان من الامثال السائرة ان العداوة بين العشيرة كالنار في الفتيلة فكيف بين المرأة
واحمائها فانها ينبغي ان يكون كالحديدة المحماة واما ما ذكره من ان الناس لما لم يساعدوا فاطمة لان دعوى الارث لم ترفع الى الحاكم لا يحتاج الى
العساكر فينبغي ان اخذ فدك عن فاطمة كان ظلما صريحا وغصبا فضيحا لما تقرر من ان فدكا كانت في تصرفها ع من زمان النبي فمنعوا وكيلها
عنها وطلبوا البينة على ذلك بخلاف ما امر الله تعالى من ان البينة على المدعي واليمين على من انكر وانما تكلف ع اقامة البينة على ذلك في حضور ابي بكر
لظنها انه تعالى يستحي صدها عن الاصرار فيما قصده من الظلم والغصب والا فقد كانت القضية من قبيل ما قيل شعر فيك الخصام وانت الخصم والحكم
وكانت لا تقدر ع بتجهيز عسكر لجلبها او يحدث ع على ذلك اعوانا وانصارا كما ان العائشة العازبة للخطبة جرت على حاكم زمانه وهو علي ع عسكرا نظيرا
انما حلف عسكر ع بثمانين مع عدم كونها ولية الدم فانهم قال المصنف رفع الله درجته ثم انها جعلت بيت رسول الله ع مقبرة لابيها وصاحبه اجنبيان
عن النبي فان كان هذا البيت ميراثا فكان من الواجب استيذان جميع الورثة وان كان صدقة للمسلمين فكان يجب استيذانهم وان كان ملكا لها فشر
كذبهم ما تقدم من انها لم يكن لها بيت ولا مسكن ولا دار بالمدينة وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ع قال ما بين بيتي ومنبري

روضة من رياض الجنة وروى الطبرسي ان النبي قال اذا غسلتموني وكفنتموني فضعوني على سريري في بيتي هذا على شفير قبري ثم اخرجوا عني قال الناصب
خفضه الله ثم قد سبق ان البيت كانت لعائشة بتمليك رسول الله صلعم اياها واما نسبة رسول الله صلعم البيت الى نفسه الشريف فلان البيت له وهو مسكنه
ومضجعه وعايشة زوجته ومن يعرف نسبة بين المرء والزوجة لكل منهما نسبة البيت الى نفسها وليس بين المرء والزوجة في البيت المسكن افتراق واستقلال
ولكل احد منهما ان يقول بيتي واما قولهم ان عائشة لم يكن لها بيت لانه بالمدينة فالمراد غير هذه الدار التي ملكها رسول الله صلعم ثم نقول لو لم يكن البيت
لها لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته سيما بعد ما قاتلها وغلب عليها والا لكان مقصرا في حق اولاده ان كان ميراثا ولكان ينبغي
ان ينبش ابابكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة ثم ان ازواج النبي صلعم تصرفوا في بيوتهن وحجراتهن تصرف الملاك ثم بعدهن تصرف الورثة فيها
تصرف الملك حتى اشتراها عمر بن عبد العزيز في ايام الوليد بن عبد الملك وجعلها من المسجد ولو كان البيت لرسول الله صلعم لكان عمر بن عبد العزيز يردها
الى اولاد فاطمة ويشتري منهم كما زعموا انه رد عليهم فدك مثل هذا وامثال هذه الاعتراضات من باب الهذيانات انتهى **واقول** قد ذكرنا ان دعوى تمليك
النبي صلعم البيت لعائشة دعوى مجردة تفرد بها الناصب ولا يخرج عنها احد ولم يرد عليه فرع او خبر مع انها مردودة بما ذكرناه ثمة من الشعر المشهور عن
ابن عباس رض واما ما ذكره من ان نسبة رسول الله صلعم البيت الى نفسه الشريف فلان البيت له هو مسكنه ومضجعه ففيه ان ذلك ارتكاب للتجوز
وهو خلاف الاصل لما تقرر من ان الاصل في الاطلاق الحقيقة حتى يقوم القرينة الدالة على ارادة خلافه وقد عرفت ان دعوى التمليك مجردة عن الدليل فلا
يصير مجردها ثابتا بلا قرينة ولا دليل فيبقى ان يكون ميراثا كما ادعاه اهل البيت ع او صدقة كما ادعاه ابو بكر فعلى الاول كان الواجب استيذان الورثة
في دفن ابي بكر وعمر كما ذكره المصنف وعلى الثاني يلزم ان لا يصلح تلك البيت مدفنا لرسول الله صلعم وكان حراما عليهما الدفن فيها فلا بد من ان ذهبوا بالنبي صلعم
الى السماء او الى بقعة مقدسة اخرى كما يكون قولهم انهما ضجيعا رسول الله صلعم مدحا لهما مع ان مجرد المضاجعة والمقاربة بدون المناسبة المعنوية لا يوجب
نفعا ولا فخرا كما ان ابا جهل كان اماما ملعونا لنور النبوة وهامان في حجرها وجبرئيل صعد حليمة السعدية وكانوا مثل ذلك ثم كافرين بزعم الخصم وكذا اسية
بنت مزاحم كانت ضجيع فرعون مع ظهور كفر فرعون وكان مثل ان يكون ذلك من باب قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب
واما ما ذكره من انه لو لم يكن البيت لعائشة لكان ينبغي ان ينتزع عنها امير المؤمنين في ايام خلافته ولكان ينبغي ان ينبش ابابكر وعمر لانهما دفنا في الارض المغصوبة
فالجواب عنه ما اجبنا به سابقا عن ايراد الناصب بعدم تصرفه ع في فدك في ايام خلافته وكذا الكلام في عدم نبشه ابابكر وعمر فقد ذكر علي ابنه ع تبعا لام في تركها
في الارض المغصوبة تضعيف عذابهما لما روى البخاري عن سالم بن عبد الله عن ابيه قال قال رسول الله صلعم من اخذ من الارض شبرا بغير حقه خسف به يوم القيمة
الى سبع ارضين وفي صحيح مسلم انه قال من غصب من الارض شبرا بغير حق طوقه الى سبع ارضين وقال محمد بن حبيب الصيبي رحمه الله في قصيدة له يمدح مولانا
الرضا ع واشير الى ما في جوار قبره الشريف من قبر هرون العباسي الكثيف **شعر** قبران في طوس الهدى في واحد والغي في لحد تراه ضرام قبران مقترنان
هذا ترعة مسونة فيها بروح دائم وكذلك ذلك من جهنم حفرة فيها يجدد للغوي هيام قرب الغوي من الزكي مضاعف لعذابه ولا نفوذ الارغام
ان يدن منه فانه لمباعد وعليه من خلع العذاب ركام وكذا النبي يضرك الاجر الذي يدنيه منك بجنادل وزخام لا بل يرك عليه اعظم حسرة اذ
انت كرم للعين بسام سوء العذاب مضاعف يجري به الساعات والايام والاعوام واما ما ذكره من اشتراء عمر بن عبد العزيز بعض تلك البيوت
عن ورثة بعض الازواج فعلى تقدير صحته لا يصير حجة علينا لانه من الشجرة الملعونة المغاصبة للخلافة مع انه يجوز على تقدير كونها صدقة كما يدعيه الخصم ان
يكون من تقدم عمر بن عبد العزيز من غاصبي الخلافة قد اعطى بعض تلك البيوت لبعض الازواج ولبعض ورثتهن من باب المصالح كما ذكره الناصب سابقا
في باب فدك مع انه يجوز ان يكون اعطاهم مروان مقابل حجرة من بيوت النبي صلعم من باب المصالح ثم اشتراه عمر بن عبد العزيز لانتصاره ملك من اخذه
من باب المصالح فلا ينافي كون ذلك ملكا للنبي صلعم في ايام حيوته كما لا يخفى وقد ظهر بما قررناه وحررناه بطلان هفوات الناصب ونسبته الهذيان الى الهذيان من
قبل نسبة خليفته الثاني كلام النبي صلعم الى الهذيان والله المستعان **قال المصنف** رفع الله درجته وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت
ما غرت على احد من نساء النبي صلعم مثل ما غرت على خديجة وما رأيتها قط ولكن كان يكثر ذكرها وربما ذبح الشاة ثم يقطعها اعضاء ثم يبعثها في صدائق
خديجة فربما قلت له كانه لم تكن في الدنيا امرأة الا خديجة فيقول انها كانت وكانت وكان لي منها ولد قالت عائشة وامره ربه وجبرئيل ان يبشرها ان خديجة
لها بيت في الجنة من قصب واجمع المسلمون على ان خديجة من اهل الجنة وعائشة قاتلت امير المؤمنين ع بعد الاجماع على امامته وقتل بسببها نحو من ستة
عشر الفا صحابيا وغيرهم من المسلمين وافشت سر رسول الله صلعم كما حكاه الله تعالى وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان عمر خليفة ابيها شد عليها وبكتها في نقل القران
سوء صحبتها لرسول الله صلعم فقال انها ابا ابو بكر دخل يوما على النبي صلعم وقد وقع منها في حق النبي صلعم امر مكروه فكلفه النبي ان يحكم بينهما فمد اليها يده يلطمها فقال
لها رسول الله صلعم تتكلمين او اتكلم فقالت بل تكلم ولا تقل الا حقا فلينظر العاقل الى هذا الجواب فهل كان عنده الا الحق ولينظر في الفرق بين خديجة وعائشة
وقد انكر الجاحظ من اهل السنة في كتاب الانصاف غاية الانكار على من يساوي عائشة بخديجة ويفضلها عليها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى
اما فضائل خديجة فهي كثيرة لا تحصى ووصفها رسول الله صلعم وقال ان لخديجة بيتا من القصب لا نصب فيها ولا صخب ولا نصب ساعيها في خدمة رسول الله صلعم كثيرة وكذا
لكل واحدة من ازواج النبي صلعم فضيلة وليس لنا ولا لامثالنا ان ندخل في الفرق بين ازواج النبي صلعم وما كان لنا ان نتكلم في شانهن بما يشبه طعنا او قدحا فان
كل هذا يرجع الى عرض رسول الله صلعم والتعرض لحرمة هتك ستره ومن بعد السنين المتطاولة ولذا وكل هذا فيه خطر الكفر نعوذ بالله من هذا وما ذكر من افشاء سر رسول

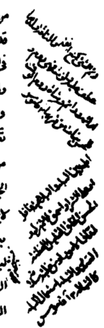
فهذا منسوب الى حفصة بلا خلاف بين المفسرين والمحدثين فان الاجماع منهم على ان رسول الله ص دخل في بيت حفصة مارية القبطية فغارت حفصة فحرمها
على نفسه مراعاة لخاطر حفصة واستكتمها سرها فافشت عنه عائشة واما ما ذكر من الغزالي ان عائشة قالت لرسول الله ص تكلم ولا تقل الا حقا فان عائشة كانت
اعلم الناس بان رسول الله ص لم يقل الا حقا ولكن هذا كلام يعرض للنساء عند مجادلة الرجل فتقوله من الغيرة ولم يذكر تتمة الحديث انها لما قالت هذا الكلام
ضربها ابو بكر وقال اتقولين لرسول الله ص هذا وهل يقول هو غير الحق فقال رسول الله ص لابي بكر دعها فعلم ان رسول الله ص كان يعلم ان هذا الكلام مما يصدر
من بين يدي رسول الله منها من فرط الغيرة ومن كلام مباحثات النساء مع الرجال لا انها ذكرها معتقدة ان رسول الله ص قد يقول غير الحق واما التفضيل بين عائشة
وخديجة فليس يتعلق بشيء من امور الدين والاعلام بحقيقته انتهى **واقول** الكل مدخول معلوم اما ما ذكره من انه ليس لنا ولا شاننا ان ندخل في الفرق
بين ازواج الرسول ص فمصنوف ما اورده مناقض لتوغلهم في اثبات تفضيل ابي بكر من آل النبي ص وسائر صحابه مع كونه ملحقا بالآل والاثبات ثم افضلية الانبيا
عن الملائكة او العكس مع عدم تعلق له بالدين فليكن هذا ايضا من هذا القبيل واما ما ذكره من ان افشاء سر رسول الله ص منسوب الى حفصة بلا خلاف
بين المفسرين والمحدثين فلا ينافي مشاركة عائشة معها كما صرحوا به وانما خص بحفصة الكلام هنا لان المقام مقصود لذكر احوالها دون حفصة
والا فافشاء السر قد وقع منها كما نطق به الآية والرواية فقد روي ان رسول الله ص خلا بمارية القبطية في يوم عائشة وعلمت بذلك حفصة فقال
لها اكتمي علي وقد حرمت مارية على نفسي واخبرها ان يملك من بعدي ابو بكر وعمر فارضاها بذلك واستكتمها فلم تكتم واعلمت عائشة الخبر وحدثت كل منهما
اباها بذلك فاطلع الله تعالى نبيه فطلقها واعتزل نسائه ومكث تسعا وعشرين ليلة في بيت مارية ولاشتراك حفصة وعائشة في ذلك قال الله
توبيخا لهما ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما اي فقد وجد منكما ما يوجب التوبة وهو ميل قلوبكما عن اخلاص رسول الله ص من حب ما يحبه وبغض ما يكرهه
هذا وربما يتوهم الناظر فيما رويناه من اخبار النبي ص لحفصة بان ابا بكر وعمر يملكان بعده ان ذلك ناظر الى الخلافة فقد ثبت النص على خلافتهما وتم الدست
لاهل السنة فنقول لا كل سوداء تمرة ولا كل حمراء جمرة فان النظر نظران نظر بادٍ ونظر بتحقيق وسداد والنظر البادي كثيرا ما يخطي في المبادي والله الهادي
فليتامل الفطن اولا ان الملك مقابل الخلافة والامامة في لسان الشرع كما ورد في الحديث من ان الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك و
هذا الحديث ذكره ابن حجر المتاخر في صواعقه وقال انه اخرجه احمد عن سفينة واخرجه اصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره انتهى وايضا لو كان المراد
به الخلافة الثابتة من الله تعالى ورسوله لاظهرها النبي ص قبل ذلك لابي بكر وعمر وغيرهما بعد الهام انه لم يتحقق شيء من ذلك اتفاقا وايضا لو كان المراد بها الخلافة
لاحتج به ابو بكر يوم السقيفة او احد من متاخري اهل السنة الذين تكلموا لاثبات النص له بالادلة الواهية سيما هذا الناصب الغريق المتمسك بكل
حشيش ثم ان ذلك اخبار عما قضى الله تعالى به من الحكم الكوني دون التكليفي التشريعي فلا يلزم تعلق ارادة الله بنيلهما الملك بعد النبي ص ليكونا مطيعين مثابين
في ذلك بل يكون ذلك نظير الملك والسلطنة الحاصلة لفرعون ونمرود وشداد وسائر المتغلبين المستولين على البلاد والعباد ويدل على ذلك ما ذكره
في مناقب العشرة من كتاب المشكوة رواية عن احمد انه قال النبي ص في جملة حديث سئلوا انه ص من يجعل اميرا بعده وان تؤمروا عليا ولا اراكم فاعلين تجدوه
هاديا مهديا يأخذ بكم الطريق المستقيم انتهى ووجه الدلالة انه ص اخبر عن ان عليا ع يستحق الخلافة وانه راض بذلك مريد له لكن القوم لا يفعلون ذلك ولا
يرضون به عنادا ولددا واما ما ذكره من ان عائشة كانت من اعلم الناس بان رسول الله ص ما يقول الا حقا فيلزم منه كونها اعلم وافضل من عمر لان عمر لم
يعلم النبي كذلك ونسب بعض اقواله ص الى الهجر والهذيان كما مر في ابقية المرءة التي تكون من اعلم الناس بجلالة قدر رسول الله ص لا ينبغي منها ان تجادله كما تجادل
عوام النساء ازواجهن وكان ينبغي لها ان تعلم حرمة مجادلتها مع النبي ص وان اثمها ضعف اثم غيرها كما نطق به القران وان لم تعلم ذلك فيظهر منها ما دل على مساواتها
في الجهل مع النساء العوام الذي يعترف على ان عذر الناصب مما لا يبيض وجهها ولا يرجحها وبهذا ظهر ان ما صدر عن عائشة من الكلام انما صدر عن فرط التحمل
والحماقة ولعل الناصب تعلل لها عن حماقتها بالغيرة والا لم يكن للغيرة في تلك القصة التي رواها الغزالي مدخل وانما كان موجب الغيرة في قصة مارية
فظهر ان اعراض النبي ص عنها اخر كان امتثالا لقوله تعالى فاعرض عن الجاهلين لا لما توهمه الناصب الجاهل اللعين واما ما ذكره من ان التفضيل بين عائشة
وخديجة لا يتعلق بشيء من امور الدين فقد مر جوابه ولا وقد اشار الناصب بكلامه الى تفضيل عائشة على خديجة بالتقديم الذكري وليس ذلك الا لان
خديجة كانت مخلصة للنبي ص وام فاطمة وعائشة كانت عدوة لها ولعلي **قال** الله رفع الله درجته وروى في الجمع بين الصحيحين ان ابن الزبير دخل على
عائشة في مرضها فقالت له اني قاتلت فلانا وسمت المقاتل برجل قاتلته عليه وقالت لوددت اني كنت نسيا منسيا وفيه عن عائشة ان النبي ص
كان يمكث عند زينب بنت جحش ويشرب عندها عسلا فاتيت انا وحفصة ايتنا ما دخل علينا رسول الله ص فلتقل له اني اجد منك ريح مغافير اكلت مغافير
فدخل على احديهما فقالت له ذلك فقال بل شربت عسلا عند زينب بنت جحش ولن اعود له فنزل لم تحرم ما احل الله لك ان تتوبا الى الله لعائشة
وحفصة فقد صغت قلوبكما واذ اسر النبي الى بعض ازواجه حديثا لقوله بل شربت عسلا قال البخاري في صحيحه وقال ابرهيم بن موسى عن هشام ولن
اعود له وقد حلفت فلا تخبري بذلك احدا وهذا يدل على بغضها في الغاية وفيه ان عائشة حدثت ان عبد الله بن الزبير قال في بيع وعطاء اعطته عائشة
والله لتنتهين عائشة او لاحجرن عليها ولم ينكر عليه احد فهو يدل على ارتكابها ما ليس بسايغ وفيه عن ابن عباس قال لو كنت اقربها يعني عائشة او ادخل
عليها لما اتيتها حتى تشافهني وهذا يدل على سخطها الهجران وفيه عن نافع عن ابن عمر قال قام النبي ص خطيبا فاشار الى نحو مسكن عائشة وقال ههنا
الفتنة ثلثا من حيث يطلع قرن الشيطان وفيه قال خرج النبي ص من بيت عائشة فقال راس الكفر من ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان انتهى **وقال**

الناصب خفضه الله تعالى اقول ما روى من عايشة انها قالت فلانا فهذا اعتراف منها وندامة على الخروج فان كان الخروج ذنبا فقد صحت توبتها عنه
والا فلا عليها شيء من الخروج لانها عملت بالاجتهاد واما ما ذكره من حديث العسل فكان هذا من باب غيرة النسا بعضهن على بعض وهل يؤاخذن بها واما
حمل السر الذي افشاها النسا على شرب العسل فبعيد لم يذكره المفسرون ثم ذكروا تلك الحديث في هذا المبحث بل حملوه على وقوع رسول الله صلعم على مارية
في بيت حفصة كما ذكرنا واما قوله فهذا يدل على بغضها في الغاية فهذا مخالف لما علم بالضرورة من الدين وهو ان رسول الله صلعم يحب عايشة حبا شديدا
ولا يحب احدا من النسا مثل حبها وهذا معلوم من ضروريات الاخبار الدينية فكيف يثبت امرأة يبغضها واما قول ابن الزبير لاحجرن عليها فهذا
يدل على غاية كرمها وعطائها حتى ان ابن الزبير فقد حجرها لكثرة عطائها وبسط يدها في العطية وقد انكرت عايشة على قوله حتى هجرته واما قوله ان
رسول الله صلعم اشار الى حجرة عايشة وقال ههنا الفتنة فما اجهله بمعاني الاحاديث وما ارده فهمه في تلقي معاني الاخبار كانت حجرة عايشة في جانب
الشرق من المنبر واشار رسول الله صلعم الى الشرق كما يفسره باقي الاحاديث فهو ان رسول الله صلعم اشار الى الشرق وقد فسره رسول الله صلعم بقوله حيث
يطلع قرن الشيطان والمراد منه الشرق لانه جاء في حديث اخر ان الشمس حين تطلع بين قرني الشيطان فهذا فسر رسول الله صلعم اشارته وانه
يريد جانب المشرق ولو كان المراد حجرة رسول الله صلعم التي كانت لعايشة فكيف يتأتى ان قرن الشيطان تطلع من حجرته المقدسة والحال ان رسول الله
يطلع من الحجرة وهذا غاية الجرأة الموجبة لصحة تكفير ابن المطهر النجس فانى لابن المطهر اساءة الادب مع حرم رسول الله صلعم والتكلم فيهم فهل هذا الا جرأة
على الله ورسوله وقد قال رسول الله صلعم يوم الافك من يعذرني فيمن اذاني في اهل بيتي وهذا الرجل يؤذي رسول الله صلعم وقد قال رسول الله
في شان عايشة ذلك اليوم على المنبر وما علمت على اهلي الا خيرا ثم ان ابن المطهر جاء في اخر الزمان واثبت في اهل بيت رسول الله صلعم الشر والفساد
وسمى بيت رسول الله صلعم محل قبره المكرم مطلع قرن الشيطان وجزاء هذا ان احدا من ملوك الاسلام يعمد الى قبر ابن المطهر فيخرجه من حفرته ويحرقه
فهنالك مطلع قرن الشيطان ومغرب لعنة الرحمن انتهى **واقول** طعن المصنف على عايشة ههنا انما هو لتعبيرها عن علي عم بفلان دون ان يذكر لقبه بقولها
الشريف واسمه السامي مقرونا بالتعظيم ويظهر من سوادها في هذا التعبير قولها لوددت اني كنت نسيا منسيا لم يكن ندامة منها على الخروج في حرب
الجمل كما توهمه الناصب بل كان تاسفا على عدم ظفرها فيه مشيرا الى تقصير عبد الله وابيه الزبير في الحرب ويؤيد ذلك ما روى عن بهلول رض انه رأى
جماعة يذاكرون الحديث يروون عن عايشة انها قالت لو ادركت ليلة القدر لما سالت ربي الا العفو والعافية فقال بهلول الظفر على علي بن
ابيطالب ع كان من اهم مسؤلات عايشة فكان ينبغي ان يتمم ههنا على قصد سؤاله من العفو والعافية ويدل عليه ايضا ما مر من تعبيرها اياه
عن علي عم برجل ثالث فذكروا ما كون خروجها ذنبا وعصيانا او اثما كبيرا فقد مر ما يتعلق به دليلا وتقريرا واما ما ظن من صحة توبة عايشة
ففيه جدا لان توبتها لا يحصل بمجرد الندم عن الخروج من البيت والحرب بل يتوقف على التفصي عما اراقتها من دماء المهاجرين والانصار وما
نهبت من بيت مال المسلمين الى غير ذلك من المفاسد المظالم ولم يتحقق منها شيء من ذلك واني لها ذلك وايضا قد نقل ابن حجر المتاخر فيما صححه
عن الطبراني والبيهقي ان الله احتجر التوبة على صاحب كل بدعة وعن البيهقي لا يقبل الله لصاحب بدعة صلوة ولا صوما ولا حجا يخرج من الاسلام
كما يخرج الشعر من العجين انتهى فكيف يكون حال من ابتدع الخروج على امام زمانه وههنا زيادة تحقيق وتفصيل ذكرناها في كتابنا الموسوم بمصائب
النواصب فليرجع اليه من اراد واما اجتهادها واجتهاد ابيها واجتهاد عمر وعثمان ومعوية واضرابهم في مخالفة امام اهل البيت ع فانما يتم بالمعنى
اللغوي وهو بذل المجهود للطاعة في معاداتهم وغصب حقوقهم والا فهم كانوا قاصرين جدا عن مرتبة الاجتهاد الذي هو استنباط الفروع من الاصول
فان اهم العلوم الاجتهادية العلم بمعاني القران الكريم والسنن النبوية لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت من اول الكتاب الى ههنا انهم
كانوا اجهل خلق الله بذلك انما كان شانهم في حكومتهم وقضاياهم شان العوام الذين في زماننا يتناجرون القضاء من السلاطين الرومية
العثمانية ثم يسئلون المسائل عن الناس ويحكمون بما افتى به ابو حنيفة والظاهر ان هذا الفتوى منه ماخوذة من سيرة خلفائهم الثلثة والمعللة بها
وانما خالفه الشافعي في هذا الفتوى تحاشيا عن التعليل بما يوجب نسبة الخلفاء الى الجهل والله اعلم واما قوله ان ما ذكر من حديث العسل كان
من باب غيرة النساء وهل يؤاخذن بها فجوابه نعم يؤاخذن بها بعد ما سمعن مضمون قوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن الاية
ولولا اتقائهن عن مثل ذلك لما وجب امتيازهن عن النساء المحصنات الاخر فان امرأة لوط عم ايضا كانت صاحبة له ولم ينفعها ذلك بدون الاتقاء
عن مخالفته في امر الله تعالى واما ما ذكره من ان المفسرين لم يحملوا السر الذي افشاها النساء على شرب العسل ففيه ان القسطلاني شارح البخاري فسره
باحد الامرين من قصة العسل وقصة مارية مع انه لو تم الايراد المذكور فانما يرد على الحميدي ولا صحة احاديثهم وانما يستدل باحاديثهم الزاما للخصم المعتقد
لتعيينه وصحتها واما قوله ان بغض النبي صلعم لعايشة في ذلك مدفوع بكون محبته اياها صار من ضروريات الدين فمردود بانه انما هو من ضروريات
النواصب الذين وضعوا الاحاديث في مناقبها خاملة في عصر الخلفاء الثلثة وانما وضع النواصب تلك الاحاديث في شانها لانهم بالغوا في اظهار فضلها
بعد ظهور عداوتها لامير المؤمنين عم ولهذا ترى ان محمد بن ابي بكر رض مع كونه اخاها نسبا فاضلا لها لم يبالوا بها ولا مع معاوية الباغي في التعبير
عنه بخال المؤمنين لانه كان من خلص شيعة امير المؤمنين عم مع انه يعارض روايات الحب ما نقله المصنف عن الحميدي ههنا من روايات البغض وهي
ان النبي صلعم كان يمكث عند زينب بنت جحش حتى غارت عايشة وحفصة من ذلك كما نقل قبل ذلك من انه صلى الله عليه وآله وسلم خلا بمارية

القبطية

القبطية في يوم عائشة واستكتمها وما روي من انه صلى الله عليه وآله كان يكثر ذكر خديجة رضي الله عنها حتى غارت عائشة عن ذلك ايضا الى غير ذلك مما انطق الله تعالى به لسان
محدثي القوم واما ما ذكره من ان ارادة ابن الزبير للحجر على عائشة يدل على كثرة عطائها وبسط يدها في العطية فمن عجب الامور لانه يحتمل ان يكون لاسرافها وتبذيرها
عن عائشة بحيث حجرها ابن اختها عبد الله بن الزبير ووافقه فيه الناس ببسط اليد المستحب المحمود ويحكم على غسل الرجل الذي يدل نص القرآن على وجوب مسحه في الوضوء
بكونه اسرافا مذموما مع كون الرجل اكثر تعلقا بالوسخ من الاعضاء الاخر واشد احتياجا الى التنظيف بالماء كما لا يخفى واما قوله ان النبي صلى الله عليه وآله اشار في حديث نحو
الفتنة بقوله ههنا الى ناحية الشرق وقد اتفقوا ان حجرة عائشة على سمت تلك الناحية فالتعسف فيه ظاهر اما اولا فلان الراوي روى انه صلى الله عليه وآله اشار الى نحو
مسكن عائشة ومن البين انه لو كان مراده صلى الله عليه وآله نحو المشرق لقال الراوي واشار الى نحو المشرق واما ثانيا فلانه لم يكن حجرة عائشة مستوعبة لجهة مشرق بيوت
النبي كلها وبهذا يتضح ان اشارته صلى الله عليه وآله الى تلك الحجرة اشارة مخصوصة بها كما فهم الراوي والا لما خص الاشارة بذلك واما ثالثا فلان لفظ ههنا
للاشارة الى المكان القريب كما قال الفراهي في نصاب الصبيان ثم انجا هنها اينجا فلو كان مراده صلى الله عليه وآله ناحية الشرق الذي وقع منها وقعة الجمل ووقعة صفين
وظهور حجاج بن يوسف في ارض نجد والعراق وما وراءها من المشرق كما ذكره الفضل لما كان استعمال لفظ ههنا فيه خلاف مقتضى استعمال اهل اللسان
وليشعر اشعارا لطيفا بان المراد حجرة عائشة الواقعة في ناحية المشرق قول الفضل انه بعد ذلك كان اصل ذلك كله وسببه قتل عثمان بن عفان ورد
الاشعار ما عرفت عن قريب من ان عائشة كانت سبب قتل عثمان وكانت تحرض الناس على قتله فتقول اقتلوا نعثلا قتل الله نعثلا فانه قد كفر وانها ركبت من اهل قطا
ولو صح بعض ما روي في اظهار النبي صلى الله عليه وآله محبة عائشة فلعله من قبيل ما روى البخاري عن عائشة انه لما استاذن رجل على رسول الله صلى الله عليه وآله في الدخول عليه
فقال ائذنوا له بئس اخو العشيرة او بئس ابن العشيرة فلما دخل الان له الكلام قالت عائشة قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله قلت الذي قلت في الرجل ثم النت له
الكلام صلى الله عليه وآله قال ان شر الناس من تركه الناس اتقاء فحشه الحديث واما قوله كيف يقال ان قرن الشيطان يطلع من حجرة عائشة مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله
كان يخرج منها فهو كلام مموه على طريقة جواب من سال شافعيا قليل التحصيل بحضرة جمع ممن اعتقد فضله عن المثلث الجاري من اشكال الهندسة
فلما عجز عن بيانه لجهله وانفعل عن الحضار اجاب مشنعا عليه بانك تسالني عن المثلث الذي حلله الحنفي فهو في مذهب الشافعي حرام لا ينبغي الكلام
فيه فقطع البحث معه بل اظهر الغلبة عليه على الحاضرين وبالجملة لو منع مثل ذلك عن القول بان الشيطان يخرج من بيت عائشة لمنع ايضا القول بان الشيطان
يخرج من جانب الشرق لان النبي كثيرا ما خرج في غزواته من الشرق الى الغرب وبالعكس وبطلانه مما لا يخفى واما ما نسبه الى الشيعة من جراءته على حرم رسول الله
فهو بري منه لكون ذلك الحديث المشتمل على سوء اخلاق عائشة وايراثها الفتنة بين الخلق مما رواه اصحاب الناصب من ثقات اهل السنة وتلقوه بالقبول
وذكروه في كتب الاصول فهم الذين اساؤا الادب بالنسبة الى حرم رسول الله صلى الله عليه وآله وانما نقل المصنف ذلك وامثاله تشنيعا عليهم بانهم يروون في حق حرم رسول الله
مثل ذلك فان كانوا صادقين فيلزم القدح فيها وان كانوا كاذبين يلزم القدح فيهم ويحرم الركون اليهم الى احاديثهم والى ما انفردوا به من المذاهب وقد
تقرر ان نقل الكفر ليس بكفر فلو كان فلا يليق تكفيره من الناصب بل هو بذلك اولى كما عرفت واما ما نقله من قولها يوم الافك فانما كان غرضها منه نفي ما اصان
الله تعالى ازواج الانبياء عليهم السلام عنه من الفاحشة دون البغي والخروج لاثارة الفتن المتعلقة بالبلاد والعباد والحرث والنسل والاولاد والحمد لله الذي جزى ابن المطهر
خير الجزاء بان جعله كما نعته فانه في جوار امير المؤمنين عليه السلام وسيحشره معه يوم الدين واخزى الناصب بعد الطرد والتشريد الى بلاد الشرق الموسوم ببلاد ما وراء النهر ولعله
فيه بعد قليل من الدهر يدفنه في جوار خوارج النهر المبغضين لعلي عليه السلام بالجهر فمن ذلك الشرق يطلع قرن الشيطان الناصب في اليوم الحاضر وينزع في الدرك الاسفل
من العذاب الواصب قال المصنف رفع الله درجته فلا ينظر العاقل بعين الانصاف ويجتنب التقليد واتباع الهوى والاستناد الى اتباع الدنيا في طلب
الخلاص من الله تعالى ويعلم انه يحاسب غدا على القليل والكثير والفتيل والنقير فكيف يترك اعتقاده ويتوهم انه تارك سدى ويعتقد بان الله تعالى قد قدر عليه هذه
للمعصية وقضاها فلا يمكن من دفعها عن نفسه فلا فعل لا مدخل له في ايقاع الفعل عن الانسان لامكان جاحد للحق او مريض العقل بحيث لا يقدر
على تحصيل شيء البتة ولو كان الامر كما توهموه لكان الله تعالى قد ارسل الرسل الى نفسه وانزل الكتب على نفسه فكل وعد ووعيد جاء به يكون متوجها الى نفسه
لانه اذا لم يكن فاعل سوى الله تعالى فالى من ارسل الانبياء وعلى من انزل الكتب ولمن تهدد ووعد وتوعد ولمن امر ونهى ومن اعجب الاشياء واغربها انهم يجوزون
عن ادراك استناد افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويعتمدون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل مرسل مع استناد الفساد
والضلال والتلبيس في تصديق الكذابين واظهار المعجزات على يد المبطلين الى الله تعالى وح لا يبقى عام ولا نثق بشيء من الاعتقادات البتة ويرتفع الجزم
بالشرائع والثواب والعقاب وهذا الكفر محض قال الخوارزمي حكى قاضي القضاة عن ابي علي الجبائي ان المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في
كفره فهو كافر وكيف لا يكون كذلك والحال عندهم ما تقدم وانه يجوز ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل وعباده الصالحين في اسفل درك الجحيم ليعذبهم دائما
ويخلد الكفار والمنافقين وابليس وجنوده في الجنة والنعيم ابد الابدين وقد كان لهم في ذم الله تعالى متسع وفيمن عداه ممنع وهلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار
في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان بل اعترفوا بصدور الذنب عنهم وقالوا ربنا ارجعنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل ربنا اخرجنا منها فان
عدنا فانا ظالمون حتى اذا جاء احدهم الموت قال رب ارجعون لعلي اعمل صالحا فيما تركت ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ربنا انا اطعنا سادتنا
وكبراءنا فاضلونا السبيلا ربنا آتهم ضعفين من العذاب والعنهم لعنا كبيرا ربنا ارنا الذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا
وما اضلنا الا المجرمون ثم ان الشيطان اعترف بانه استغواهم وشهد الله بذلك فحكى عن الشيطان ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم

وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقال الشيطان سول لهم واملى لهم فزين لهم وانساهم ذكر الله واعتراف الشيطان
وترغيبه ولو صدقوا الله في اللوم والذم انتهى **قال الناصب** خفضه الله تعالى اقول كرر في هذا الفصل اجمالا ما ذكره تفصيلا فهو كرر الكلام اجمالا
وتفصيلا وقد اجبنا عن كل ما ذكره فيما سبق من الكلام ولما كرر الكلام اجمالا الى المكرر في الجواب فنقول ما ذكر انه لا ينكر صدور الفعل عن الانسان
الا مكابر جاحد فالجواب ما نقول ان هذا فان انكار صدور الفعل عن الانسان مكابرة وليس هذا محل النزاع بل محل النزاع ان الخلق والتأثير غير
المباشرة والكسب هما شيء واحد وليس هذا من التصرف ثابت واما قوله ولو كان تكا لكان الله تعالى ارسل الرسل الى نفسه فالجواب عنه ان نسبة
خلق الافعال الى الله تعالى لا يوجب ان يكون مرسلا الى نفسه لان ارسال الرسل الى مباشر الاعمال السيئة والحسنة لا الى خالق الاعمال فان خلق الشيء
ليس بقبيح بالنسبة الى الخالق وان كان قبيحا بالنسبة الى المباشر المخلوق فلا يلزم ما ذكره واما قوله ومن اعجب الاشياء انهم يعجزون عن ادراك استناد
افعالهم اليهم مع انه معلوم للصبيان والمجانين والبهائم ويقدرون على تصديق الانبياء والعلم بصحة نبوة كل رسل الى اخر كلامه فحاصله ان
قول الاشاعرة ان الافعال مخلوقة لله تعالى يوجب اسناد الضلال الى الله تعالى والجواب عنه ما ذكرناه مرارا ان هذا الايجاب تم لان الفساد والضلال
مستند الى مباشر الفعل وكاسبه لانه محل الفساد والضلال لا الى خالق الفعل والفرق بينهما ظاهر قوله وحج لا يبقى علم ولا ظن بشيء من الاعتقادات
قلنا اذا اسند الفساد والضلال الى الله تعالى ينبغي انه حاشاه تعالى عن ذلك فاسد ضال لا يرتفع الجزم بالشرايع والثواب لان كل من خلق ما يعد فسادا
وضلالا بالنسبة الى المخلوق لا ما بالنسبة اليه فهو فاسد وهذا الفرق ظ فكيف يصح ان يقال ان قائل هذا كافر وهذا كفر محض وقد قال الله تعالى في مواضع
عديدة من كتابه يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واضل اعمالهم واضلهم الله على علم يضل الله من يشاء فصرايح الايات تدل على نسبة الاضلال
الى الله تعالى فكيف من قال بصرايح القران يكون قوله كفرا ولولا ان مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري عدم تكفير احد من اهل القبلة لكان يجب تكفيره
للطهر بهذا التكفير ولكن وجب لنفسها الى ان من جعل حجة الاسلام كفرا فهو كافر وهذا الرجل جعل حجة الاسلام وهو نسبة خلق الافعال الى الله تعالى
لدلالة صرايح النصوص عليه كفرا فهو مكفر بهذا التكفير ثم ما نقل من الجبائي ان المجبر كافر ان اراد بالمجبر اهل السنة والجماعة من الاشاعرة فيجب تكفير الجبائي
لانه ذهب كثير من اصحابنا الى ان من يكفر ناقض يكفره واما قوله ومن شك في كفره فهو كافر يدل على غاية تعصب هذا القائل وانه لو يكفر لاجل الخطا
في الاعتقاد بل يكفر لاجل التعصب المفرط لان الشك في كفر من لم يصرح الله تعالى بكفره بالخصوص ليس بكفر لاجل التعصب سيما من كان من اهل القبلة
ومن المصلين كيف يكون الشاك في كفره كافرا وهذا غاية الجهل والتعصب ولا يبعد من المعتزلة المنسوبة الى المجوس من كل عابد نار مجوس ان يكفروا
من شك في كفر اهل القبلة ولنعم ما قلت في قبلهم هذا **شعر** لعصابة تركوا الجماعة وادعوا في الاعتزال لهم نفوس بالهمة في خلق اعمال الورى
قد اشركوا مثل المجوس توهموا بالالهة واما قوله انه يجوز على مذهبهم ان يجمع الله تعالى الانبياء والرسل في الجحيم ويجمع الكفار والشياطين
في النعيم فالجواب انه لا يلزم من القول بعدم وجوب شيء على الله ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد ما الاعمال
ولم يجب عليه شيء وهذا لا يوجب ان يكون العاصي منعما والمطيع معذبا كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى الشبع عقيب الاكل فانه جرى عادة الله تعالى على خلافه
وهو لا يتطلف بمثل المذهب مذهبا يجعل بعض الاشياء واجبة لازمة على الله تعالى كما يجب الاشياء للعبيد وينصب الانسان يوم القيمة نفسه خصما لله
تعالى ويقول اني عملت كذا وكذا ويجب عليك ان تعطيني كذا وكذا والا كنت تعالى شانه حاشاه الا انك ما اديت حقي ولا تفضل لك علي بل كل ما انا له فهو حقي
من عملي وسعيي ولو ان جميع اعمال الانسان العابد الف سنة يقابل نعمة نور بصره لا توازيها ولا تقابلها فكيف يجوز رفع التفضل والقول بوجوب
الجزاء واما قوله هلا حكى الله تعالى اعتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان فنقول في جوابه هذا دليل على ان خلق الاعمال
لا يوجب العذر ولو كان عذرا لاعتذروا به فلم يذكر عذرهم فبهذا يعلم انه ليس يصح ان يكون عذرا فان الاخرة منزل انكشاف الاشياء ولو كان يصح بوجه
بدل الملامة والعذاب في الاخرة لمباشرة العمل ولهذا اعترفوا بذنوبهم كما ذكره في الايات انتهى **واقول** ما ذكره المصنف في هذا الفصل تذكرة
لبعض المقدمات والمباحث السابقة كما يدل عليه تصدير الفصل بقوله افلا ينظر العاقل آه ومن البين وجوب اشتمال النتيجة على مقدمات
القياس اجمالا فلا يوجب ذلك محالا ولا بالكلام اخلالا ومن جملة تلك المقدمات ابطال كسب الاشعري كما شيدنا اركانه وهدمنا على ما اجاب به
الناصب هناك وهدمنا بنيانه وقد ذكرنا فيما سبق من ان الكسب باي معنى اخذ من المحلية والمباشرة وغيرهما اما ان يكون فعلا صادرا عن
العبد ام لا فان كان فعلا بطل انكار كون العبد فاعلا وتم الدست للامامية والمعتزلة وان لم يكن فعلا لزم اثابة العبد ومؤاخذته بما لم يفعله
وهو بين البطلان وقد بلغ ظهور بطلان الكسب عند المحصلين الى غاية قد يضرب به المثل فيما لا يحصل له معنى من امثال السائرة قول بعض
الحكماء المتأخرين لا معنى لكسب الاشعري وحال البهشمي وبهذا الذي قررناه قد اندفع من اجوبة الناصب الثلث الاول المبنية على الكسب ابتناء
كما لا يخفى واما قوله ولا كل من خلق ما يعد فسادا بالنسبة الى المخلوق آه ففيه ان هذا كما بيناه سابقا انما يعقل في خلق الشرور من الجواهر التي
يظهر للعقل مدخليتها في نظام الكل كخلق الشياطين والسباع والحيات والعقارب المجاهدة مع الاول ومؤاخذة بعضهم في الدنيا احيانا
وان كان مخلا بالنسبة الى بعض الاجزاء وجزئيات العالم واما بالنسبة الى افعال العباد من السرقة والزنا واللواطة والكفر والارتداد ونحوها
مما يحكم بديهة العقل بعدم مدخليتها في ذلك بل يحكم باخلال بعضها بنظام الكل فلا واما قوله قال الله تعالى في مواضع عديدة من كتابه يضل الله





يضل الله من يشاء اه نفيته ان الاضلال يستعمل في معان قد فصلناها سابقاً ومنها الاهلاك بالعذاب والتدمير ومن قلنا سابقاً ايضاً ان قوله
تعالى يضل من يشاء مستعمل في هذا المعنى اي الله تعالى يهلك ويعذب بالكفر من يشاء من الذين ضلوا عن الثواب وطريق الجنة بسببه فهلكوا
وكل ما في القرآن من الاضلال المنسوب الى الله تعالى فهو بمعنى ما ذكرناه من الوجوه ولا يجوز ان يضاف الى الله تعالى الاضلال الذي اضافه الى الشيطان والى فرعون
والسامري بقوله ولقد اضل منكم جبلاً كثيرا وقوله واضل فرعون قومه وقوله واضلهم السامري فهو ان يكون بمعنى التغليط والتلبيس والتشكيك والايقاع في الفساد والضلال وغير ذلك
مما يؤدي الى الظلم والجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وبهذا ظهر انه لا دلالة لتصريح ما ذكره الناصب واما ما ذكره من ان قول الجبائي ومن شك في كفره
فهو كافر يدل على غاية تعصبه ولانه لم يكفر لاجل الخطاء في الاعتقاد آه فغير مسلم ولم لا يجوز ان يكون معتقد الجبائي هذا ذلك على وجه لا يعذر القائل بذلك ولا
السامع له الشاك فيه وهل هذا الاجتهاد ادنى مرتبة في الصحة من اجتهاد طلحة والزبير وعائشة ومعونتهم في بغيهم وخروجهم على امام الزمان بشبهة الاقتصاص
عن قتلة عثمان كما صححه الناصب سابقا وحكم بانه الخطاء الموجب للثواب بدون الاثم والعقاب فكيف يكفر الجبائي بذلك مع عدم تفسيقه هؤلاء بكفرهم الصريح
لقوله يا علي حربك حربي وسلمك سلمي الى غير ذلك من ادلة النقل والعقل واما ما انشده من البيتين فهما ندرة صاف في محاذاة بيتين ذكرهما الزمخشري في الكشاف
وقد احرقت بهما جماعة الاشاعرة وجماعتهم الفاجرة المتسمين باهل السنة والجماعة حيث قال شعر لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمري موكفة
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة وقد اجاب عنه جماعة من اهل السنة والجماعة على ما نقل في تفسير القاضي البيضاوي وحاشية
الكشاف للفاضل التفتازاني وقد تصدى لرد عليها قبل هذا بابيات لطيفة فلنذكرها مع ما سنح لي من الرد عليها ثم نذكر ما انشده الناصب ونعارضه بما
سنح لنا عند تحرير هذا المقام بداهة فالذي ذكره القاضي من اجوبة اصحابه هو ما قيل شعر عجبا لقوم ظالمين تلقبوا بالعدل ما فيهم لعمري معرفة قد جاءه
من حيث لا يدرونه تعطيل ذات الله مع نفي الصفة فقلت في معارضته ورده شعر عجبا لجمع مزبوا سنن النبي فتلقبوا بالسنة للمعرفة قد جاءهم
من حيث لا يدرونه كفر المجوس بقولهم قدم الصفة قد الزم التعطيل لم يفهموا نفي الصفات فما لهم من معرفة واجاب كمال الدين مظفر من اهل
السنة بقوله شعر لجماعة كفروا برؤية ربهم ولقائه حمر لعمري موكفة هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عنه الفعال فيا لها من منكفة هم الزعوا
الخلق حتى اشركوا بالله زمرة حاكة واساكفة هم علقوا بوليب حبتر الذي [illegible] لم قواعد العقائد ذلة ومذاهب
مجهولة مستنكفة فالله ناظر من يحاسب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه وقلت ايضا في معارضته ورده شعر لجماعة قالوا برؤية ربهم جهرا هم
حمر لعمري موكفة قد خبلوا بنفي الصفات معطلا عنه الفعال فما لهم من معرفة ويحتوا في الدين بل ضاروا واضل اذا اثبتوا قدماء ست في
الصفة هم وصفوه بافعال القبيحة قد ياباه زمرة حاكة واساكفة بالجبرية محوا باب المعاصي في لولاه كان الخلق عنها موكفة لهم مسائل في العقول
سخيفة ومذاهب مردودة مستقذفة يحشو كتاب الله من تاويلهم لطوحهم ترابا موجفة وكذا تبكي الاحاديث التي استوضعوها نصرة لسفسفة
فلسما طر من يحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه واجاب شمس ثمهم الكوردي بقوله اوليس يعلم ربنا بالبلكفة لابد من تسليمها في المعرفة
او لا فتكذيب النصوص محتم [illegible] ابواب الهداية موجفة وقلت ايضا في رده شعر اوليس تعلم ان علم الهنا ذا تابع المعلوم عند العرفة فالجبر الذي
ليس بلازم الا ناقص عقله ما كامل النصفة واجاب القاضي البيضاوي بقوله الجور والشرك عن الاعتزال فلا يبرزك نحو امهم عدلا وتوحيدا
قد اشركوا الخلاق الخلاق حيث قضوا للعبدان يجعل المعدوم موجودا وقلت في رد معارضته شعر الجور والشرك شان المجبرين فلا يبرزك نحو امهم الاسلام
والدين قد ابغوا الشرع ربنا بلهم فوا [illegible] جوز تعذيب [illegible] رب لنبينا وقلت ايضا في رده بوجه اخر اما مثل خال عن شعور وفطنة وان كان يدعى
شعر بالحجر لقد ظن توحيدا وعدلا مؤديا بشرك وجور من قصور لفطرة ولو كان الخلاق مطلقا مع الرب شركا فهو عال التلبية والاملا
اشراك لو قال قايل ما يجادهم بعض الامور بقدرة وقد انشدت في رد الناصب مخاطبا له شعر يا من هو بجاعة قد صدقوا في النصب نصا
ثلثا بالهة اثبت تسعا من قديم مضعفا ما للنصارى من ثلث الهة هذا وما اشار اليه في شعره المذكور من ان الامامية والمعتزلة اشركوا العباد
مع الله تعالى في قولهم بان افعال العباد مخلوقة لهم كلام ساقط مدفوع بما ذكره الفاضل التفتازاني في شرحه على العقائد حيث اورد على نفسه في بحث الكسب بقوله
فان قيل قد اثبتم ما اثبات كسب العبد لفعله ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشرك ثم اجاب عنه بقوله قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد
كل منهما بما هو له دون الاخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى
شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب
انتهى ويتوجه عليه ان الشركة بالمعنى الذي ذكره حاصل فيما نحن فيه ايضا على طريقتكم لانه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا
يرد ان الكسب امر اعتباري لان مسئلة خلق الاعمال شامل للامور الاعتبارية وبهذا جعلوا الكفر من افراد هذه المسئلة وايضا نقول لا يخ اما ان يراد من
الشركاء المنفردين بكل الوجوه حيث لا يحتاج احدهم الى الاخر بوجه من الوجوه حتى الدرهم الذي قد تقول كونه سبب تمليك حصته مثلا والاعم من ان
يحتاج بهذا الوجه ولا يحتاج فان كان الاول فالشركة غير منحصرة فيه لان زيدا لو تكدى من عمرو درهما واشترى به قرية بمشاركته فهو شريك له بلا
شبهة وان كان الثاني فلا نسلم عدم شركة العبد مع الله تعالى ان كان التصرف والكسب من العبد ولا ينافي الشركة لما عرفت وان لم يكن فالجبر المحض واقع لا محالة
واما ما ذكره من انه لا يلزم من عدم وجوب شيء على الله تعالى ان يفعل هذا فانه جرى عادة الله تعالى على اثابة المطيع وعقوبة العاصي بعد الامهال آه ففيه ما مر من

وجوه الكلام على قاعدة جريان العادة ونقول ههنا انه لا يخ اما ان يكون اجراء الاحكام على طريق العادة واجبا على الله تعالى اولا فان كان الاول فقد ذهب
الى الخصم اما ان لا يكون واجبا اذ خرق الله تعالى للعادة ما ثابت لا تنافى عقاب المطيع فلا يبقى مع هذا التجويز علم ولا ظن بشيء من الشرايع والثواب والعقاب كما
ذكره المص وكذا ايضا الثواب والعقاب ونحوهما من الشرايع امور لا يعلم جريانها على العادة الا في الاخرة فكيف يمكن ان يعلم المكلف في الدنيا جريانها في الاخرة حتى يحكم في الدنيا
بوقوعها في الاخرة ولعل الناصب قاس ذلك بما قيل من جريان العادة بعدم ظهور المعجزة في يد الكاذب وغفل عن ان هذا حيث يكون في الدنيا يمكن التتبع
احوال المدعين للنبوة ومعجزاتهم العلم به بخلاف الثواب والعقاب ونحوه من الشرايع فتامل فانه من سوانح الوقت واما قوله وبئس المذهب مذهبا يجعل
فيه شيئا واجبا لا نسلم ان الله تعالى كما يجب الاشيا للعبيد له فيه ما لا مرية من انا لا نقول بوجوب الاشياء على الله تعالى كوجوبه على العبيد فان الوجوب على
على العبيد من الله تعالى والوجوب على الله تعالى من نفسه بمقتضى حكمته وموجب عدله لا بايجاب غيره عليه كما فهمه الناصب بئس الفهم ومنعه تعصبه الذي هو
بئس المذهب عن التامل في قوله تعالى كتب الله على نفسه الرحمة وقوله تعالى وكان حقا علينا نصر المؤمنين الى غير ذلك واما ما ذكره من لزوم نصب الانسان
يوم القيمة بغضب خصمائه الله تعالى اه فهو من الهذيانات التي قصد به خداع العوام والصبيان فان الحكيم الكريم الغني الجواد الذي له ملك السموات والارض
وخزائنهما لا يحتاج من عامل معه الى المطالبة وتكلف الدعوى والشغب فلا يفتقر الى ان يخاطبه تعالى بمثل تلك الخطابات بل يقول له اعدل كما عدل عمر بن
الخطاب على ما هو ثابت في روى الاذان في هذا الباب واما ما اشار اليه من ان الامامية والمعتزلة ينفون التفضل عن الله تعالى فهو فرية بلا مرية
لما مر منا انهم يقولون ان اصول النعم تفضلية وفي ادعية اهل البيت عليهم السلام يا مبتديا بالنعم قبل استحقاقها وتفصيل الكلام فيه ان العطايا
الالهية التي تصل الى العبد على ثلاثة اقسام ثواب وعوض وتفضل والاول هو النفع المستحق الواجب على الله تعالى ايصاله الى العبد على الدوام مقارنا للاجلال
والاكرام والثاني هو النفع المستحق الواجب عليه ايصاله الى العبد على قدر ما عمل من غير نقصان والثالث هو النفع الذي يوصله الباري الى العبد
تبرعا والاولان واجبان على الله تعالى بمعنى انه لا يجوز تركه في حكمته كما مر والثالث غير واجب عليه هو تفضل اي تبرعي على ان فعل الافضال والانعام اذا كان
مع الداعي لا ينافي اللزوم كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في قول المص هل احكى اسا عتذار الكفار في الاخرة بانك خلقت فينا الكفر والعصيان دليل
ان خلق الاعمال لا يوجب لعذر ولا اعتذر وابراه ففيه دليل على انسلاخه عن العقل والحياء وعدم مبالاته بما يطلق به لسانه وكيف يعقل
ان الانسان الذي هو اكثر شيء جدلا يعتذر في مقام مؤاخذته بالعذر الضعيف الذي هو اضلال السادات والكبراء وشياطين الانس والجن
كما دل عليه الايات التي ذكرها المص ويترك العذر القوي الذي هو خلقه للاعمال فيهم واي عذر اقوى عند العقل من ان يخلق في العبد المعاصي قهرا
ولا يمكنه من القدرة على تركها ثم يعاقبه عليها وكيف يجمع الناصب بين نسبته بتجويزه هذا الامر العظيم من الله تعالى الى عبده وبين قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر واما قوله ولهذا اعترفوا بذنوبهم فيقال انهم اعتذروا بما تضمنه الايات المذكورة ولما تفطنوا بوهن تلك الاعذار اعترفوا بذنوبهم فلا يبعد
اعترافهم بذنوبهم لكونه تقليلا لعدم اعتذارهم بخلق الاعمال فيهم وانما كان يصلح تقليلا لو لم يقع منهم الاعتذار اصلا وليس فليس قال المص رفع الله
درجته وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال قدم على رسول الله صلعم سبي فاذا امرأة من السبي تسعى اذ وجدت صبيا في السبي اخذته فالزقته
ببطنها فارضعته فقال رسول الله صلعم اترون هذه المرأة طارحة ولدها في النار قلنا لا والله قال الله ارحم بعباده من هذه المرأة بولدها وفيه ان
النبي صلعم قال ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الانس والجن والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون وبها يعطف الوحش على ولدها
واخر الله تعالى تسعا وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيمة وفيه عن رسول الله صلعم قال ان الله يقول يوم القيمة يا ابن آدم مرضت فلم تعدني
قال يا رب كيف اعودك وانت رب العالمين قال اما علمت ان فلانا مرض فلم تعده اما علمت انك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن ادم استطعمتك فلم تطعمني
قال يا رب كيف اطعمك وانت رب العالمين قال اما علمت انه استطعمك عبدك فلان فلم تطعمه اما علمت انك لو اطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن
ادم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف اسقيك وانت رب العالمين قال استسقاك عبدك فلان فلم تسقه اما علمت انك لو اسقيته لوجدت ذلك
عندي وفيه عن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلعم يقول لله افرح بتوبة عبده المؤمن من رجل نزل في ارض دوية مهلكة معه راحلته فضلها حتى
اذا اشتد عليه الحر والعطش او ما شاء الله تعالى قال ارجع الى مكاني الذي كنت فيه فانام حتى اموت فوضع راسه على ساعده ليموت فاستيقظ و
اذا راحلته عنده عليها زاده وشرابه فالله اشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده وقد صرح الله تعالى في كتابه في عدة مواضع برحمته
واحسانه وتفضله وكيف يتحقق ذلك ممن يخلق الكفر في العبد ويعذبه عليه ويخلق الطاعة في العبد ويعاقبه عليها فهذه حال صورهم
الدنية الواجب تنزيه الله تعالى عنها فيجب على العاقل ان ينظر في نفسه هل يجوز المصير الى شيء منها وهل القول ببعضها انتهى قال الناصب
خفضه الله تعالى اقول حاصل ما ذكره في هذا الفصل ان الاحاديث دالة على فضل الله تعالى ورحمته وترحمه على عباده وهذا لا يجتمع مع خلق الكفر فيهم
والعقوبة عليه والجواب ان الله تعالى كما هو رحيم على العباد المؤمنين قهار منتقم من عباده الكافرين فالرحمة واللطف لمن خلقه مؤمنا في الازل والقهر
والانتقام لمن خلقه كافرا في الازل الذي خلق فيه الكفر جعله من اهل القهر والذي خلق فيه الايمان جعله من اهل اللطف وهذه اشياء جرت
في الازل الازال لا تبديل لكلمات الله الم تسمع ما ورد في الحديث ان الله تعالى خلق الجنة وخلق النار فخلق لهذه اهلا ولهذه اهلا خلقهم لها وهم
في اصلاب ابائهم فما ورد من اخبار الرحم والشفقة فهي للمؤمنين وليس للكافر الذي خلق للنار من هذا نصيب فاما خلق الكفر والعقوبة عليه

فقد تم جواب هذا وهو انه تعالى ليس بظالم في التصرف لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف يشاء يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم
يسألون هذا مذهب اهل الحق وما ذهب اليه هذا الرجل وامثاله المبتدعة باطلة ناشئة من اصول فاسدة كما علمت فسادها بحمد الله تعالى في هذا الكتاب
مفصلا انتهى **واقول** كونه تعالى منتقما انما يستدعي قدرته على الذين فعلوا الكفر والمعاصي باختيارهم لا ان يخلق جماعة في الازل كافرا فان بعد
خلقهم على هذا الوجه لا يليق بحكمته تعالى ان يقهرهم وينتقم منهم وايضا هذا قول بالجبر المحض لانه تعالى لو كان خلق بعضهم في الازل مؤمنا وبعضهم فيكافرا
لا يمكنهم التخلف عن مقتضى ما خلقوا فيكونون مجبورين في مباشرة الكفر والايمان والطاعة والعصيان فيبطل قولهم بان الكسب المباشرة ما اجتناب العبد
هربا عن الجبر المحض واما قوله ان خلق الله تعالى الكفر والعقوبة عليه ليس بظلم لانه ملكه وله ان يتصرف في ملكه كيف شاء فيقال انه مكابرة صريحة لان
العقل السليم حاكم بان السيد والحاكم على الاطلاق وان يتصرف في ملكه وعبيده ابدا كيفما شاء واما بعد امرهم بارتكاب مشقة التكليف واجتناب لذات
المعاصي وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل الشدائد طلبا لمرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والذي نبذ الفرائض و
اهان الرسل فقبيح بالضرورة ويورث كذب ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق والاعتماد عن الشريعة بالكلية وبالجملة تصرف
المالك في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالعدل مع الظلم والسفه و
نحوهما لانهما محال على الله تعالى وهذا واضح بين لارباب الفهم من مستحق الخطاب ولكن جعل الله على قلوبهم اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب
فمثلهم في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن لا حيوة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن انت تنفخ في رماد واما استدلاله
به على ان له تعالى التصرف كيف ما شاء من قوله تعالى يفعل الله ما يشاء من الافعال الحسنة واما قوله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فقولنا لا علينا
وذلك لانه تعالى لا يفعل فعلا يستوجب ان يقال له لم فعلت بل كل افعاله على قانون العدل والحكمة بخلاف احدنا ويؤيد ذلك قوله تعالى لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا وقوله وكان الانسان اكثر شيء جدلا وامثال
ذلك مما يدل على انه تعالى يجوز ان يسأل فيما لا يظهر حكمته فيه لا يلزم الناصب يقول في القران المجيد بالتناقض وهو منزه عن التناقض فقد بان لك
ان المعاصي نسبت من فعله تعالى فلا يليق ان ينسب خلافه بمذهب اهل الحق كما فعله الناصب الباطل مع ظهور انعكاس نظائرها المتواترة في جمع هذا الناس
هفواته وهفوات صحابه باطل ناشئة من عدم اخذهم لاحكام الدين من مشكوة النبوة والولاية بل من مخالفات اصول جماعة وقد دلت على خطاء اصلهم و
فروعهم الآية والرواية كما عرفت وستعرف انشاء الله تعالى فلا اعتبار لوعوعتهم ولا اعتداد بوسوستهم انما الاعتبار بدليل النظر الصائب الذي يعطي كل ذي حق
حقه والله يحق الحق ويبطل الباطل بلطفه وكرمه **قال المصنف** رفع الله درجته المسئلة السادسة في المعاد هذا اصل عظيم واثباته من اركان الدين وجاحده
كافر بالاجماع ومن لا يثبت المعاد البدني ولا الثواب والعقاب واحوال الاخرة فانه كافر اجماعا ولا خلاف بين اهل الملل في امكانه لانه تعالى قادر على كل مقدور
ولا شك في ان ايجاد الجسم بعد عدمه ممكن وقد نص الله تعالى عليه في قوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وقال الله تعالى
من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم والقران مملو من ذكر المعاد وانما اختلفوا في كيفية الاعادة والاعدام وتفاصيل
ذلك ذكرناها في كتبنا الكلامية لكن البحث ههنا عن شيء واحد وهو ان القول باثبات المعاد البدني الذي هو اصل الدين وركنه انما يتم على مذهب
الامامية اما على مذهب اهل السنة فلا لان الطريق الى اثباته ليس الا السمع فان العقل انما يدل على امكانه لا على وقوعه وقد بينا ان العلم بصحة السمع
وصدقه انما يتم على قواعد الامامية القائلين بامتناع وقوع القبيح من الله تعالى لانه اذا جاز ذلك جاز ان يخبرنا بالكذب ويخبرنا لا بما يريد ولا يقصده
وح يمتنع الاستدلال باخباره تعالى على اثبات المعاد البدني والشك في ذلك كفر فلا يمكنهم حينئذ الجزم بالاسلام البتة نعوذ بالله من هذه المقالات
التي توجب الشك في الاسلام انتهى **وقال الناصب** خفضه الله تعالى اقول قد سمعت فيما مر مرارا ان اجماع جميع الامة واقع على امتناع وقوع القبيح من الله
تعالى وامتناع الكذب عليه تعالى عند الكل لكن المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة وغيرهم اسندوا امتناع القبح والكذب عليه بالحسن والقبح العقليين والاشاعرة اسندوا
الى لزوم النقص في صفاته ولا نزاع في المدعى انما النزاع في طريق اثباتها فالاشاعرة يثبتون من طريق لزوم النقص وهو مح والمعتزلة والشيعة يثبتون من
طريق الحسن والقبح العقليين وقد عرفت ايضا فيما سبق ان كل الادلة التي اقام هذا الرجل على امتناع فعل القبيح من الله تعالى كلها من باب اقامة الدليل على
غير محل النزاع ثم يكرر في هذا المقام ويأتي بكلام المفتري ويرتب عليه المفاسد انتهى **واقول** نعم قد اجتمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب لكن الاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ولذلك اسندوا خلق جميع الافعال اليه تعالى سواء كانت حسنة او قبيحة والامامية والمعتزلة من
جهة انه يترك القبيح ويفعل الواجب وهذا الخلاف مبني على الخلاف في ان الحسن والقبح عقليان او شرعيان فظهر ان الناصب قد خبط في تقرير محل
النزاع والوفاق وان ادلة المصنف قد سبقت الى المساق وبالجملة تسمية القبيح الصادر عنه تعالى حسنا لا يسد باب جواز الكذب عليه على اصل الاشعري غايته
انه لا يكون الكذب منه قبيحا ومجرد جواز الكذب عليه يلزم امتناع الجزم بثبوت المعاد البدني الذي خبر به تعالى كما افاده المصنف قدس سره سواء كان ذلك
الكذب حسنا او قبيحا كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ومنعت الاشاعرة من استحقاق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وخالفوا في ذلك
نص القران وهو قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال الله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون
هل جزاء الاحسان الا الاحسان والقران مملو من ذلك وخالفوا ايضا المعقول وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض لانه تعالى غني عن ذلك و

لولا العقاب لزم الاغراء بالقبيح لان لنا ميلا اليه فلولا الزجر بالعقاب لزم الاغراء بالقبيح قبيح ولانه لطف اذ مع العلم به يرتدع المكلف من فعل المعصية

ثم ثبت وجوب اللطف فلينظر العاقل وينصف من نفسه ويعتبر هذه المقالات التي هي في اصول الدين وعليها يبتنى القواعد الاسلامية هل يجوز المصير

اليها والاعتماد عليها وهل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه ظالم خالق للشر مكلف بما لا يطاق قاهر للعبد مكذب لما ورد في القرآن من

قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لا يكلف الله نفسا الا ما آتيها وما ربك بظلام للعبيد الى غير ذلك من الآيات ثم اوجب اعتقاده غدا عند رسول الله

وغيره من الانبياء المتقدمين في اعتقادهم انهم غير معصومين وانه يجوز عليهم الخطاء والغلط والسهو والمعصية وان النبي صلعم وقع منه الكفر في صلوته

حيث قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى وانه بال قائما وانه قال ابرهيم ع كذب ثلث مرات فان ارتضى لنفسه ذلك كفاه خزيا وعارا انتهى وقال

الناصب خفضه الله تعالى قد سمعت فيما سبق تفاصيل اجوبة ما ذكر ههنا وكرر الكلام على دابه ونقول بحثه من زعمه التكرار لهذا قوله منعت الاشاعرة من استحقاق

الثواب والعقاب فالجواب بما ذكرنا سابقا ان القول بعدم الوجوب على الله تعالى لا يوجب القول بمنع استحقاق الثواب والعقاب فان قول الاشاعرة انه لا يجب عليه شيء

بل كل ما يعطى من الثواب فبفضله وما يعمل من العقاب فتصرف في ملكه بعدله في عباده لكن جرت عادته تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والعقاب

عقيب العمل السيء كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز ولا يجب عليه الاعطاء لكن عادته جرت بهذا ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله

تحويلا فعلى هذا كيف يخالف مذهبهم نصوص القرآن على ما ادعاه هذا الجاهل فان سائر النصوص المذكورة مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا

يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا تدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى

واما ما ذكر انه خالف المعقول لانه موجب قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض فكلام غير معقول لان العوض اذا كان مفقودا يلزم هذا القبح الا ان

العوض كان غير واجب والكلام في عدم الوجوب لا ان العوض كان غير واجب بل الكلام في عدم الوجوب ايضا لا يلزم الاغراء على من قال اكل الخبز يشبع مع ان وجود

الشبع عقيب اكل الخبز ليس بواجب واما وجوب اللطف فهو تم كما علمت انه لا يجب عليه شيء ثم ما ذكر من الطامات وجرى على ما في تمهيد ان المزخرفات فنقول

يجب له على طريقه فلينظر العاقل المتبصر هل يرضى العاقل لنفسه لقاء الله تعالى باعتقاد انه يجب عليه حقوق العباد وهو مديون لهم وله شركاء في الخلق مغلول

اليد ليس له التكليف الا بما يرضى به العبد كانه مع قوله وعمل دم ربه كانه مع قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل حسنا بعد سوء وما عند

عند الله نسبه الكذب بليته كلامه ان محمد صلعم جاء بالهدى ثم لم يهتد الا سبعة عشر رجلا وشرذمة قليلون في كل عهد ما صدر عن رسول الله صلعم اذ شتم

ازواجه وشتم اصحابه ويكفرهم ويقول بيت رسول الله صلعم انه مطلع قرن الشيطان ونحوه من المزخرفات والعقايد الباطلة التي ذهب اليها الروافض

المتسمية بالامامية والجهلة الذي فضحهم وامرد ماءهم شبان قلنا في آخر الزمان وابقى ذلهم وبطلان مذهبهم على صحايف الملوان وصلى الله على سيد

محمد وآله واصحابه وعترته اجمعين والحمد لله رب العالمين وقد تم الفراغ بحمد الله من ذب هذا الشيطان المبتدع من العقايد الاسلامية الاصولية المسماة

بعلم الكلام والان نشرع في ابداء اباطيله في علم اصول الفقه وليعلم ان ما ذكره في اصول الفقه مما هو محل خلاف الائمة ان وافق كلام احد من الائمة

فلا نتكلم عليه الا اذا اساء الادب ونسبهم الى مخالفة النصوص لان جميع المذاهب الاربعة في هذا الامر واحد لان كلها مذاهب اهل السنة فان وافق واحدا

منهم فلا علينا ان نعارضه فيه فان البينة قد قامت والبرهان عند معارضة خصم السنة ان نرجح بعض تأويل علمائها على بعض بل علينا قطع رقبة ابن

المطهر بالقضاب المشهور وهذا يحصل اذا وافق احدا من اهل السنة واما الترجيح في اقوالهم ومذاهبهم فليطلب من مصنفاتنا في اصول الفقه وان خالف

المذاهب الاربعة فنقطع رقبته ان شاء الله تعالى بالبرهان القاطع والبيان الساطع وربنا الله الموفق في كل حال وهو الموفق والمعين انتهى **واقول**

قد اسمعناك فيما سلف مجموع الرد على اجوبة الناصب لنا القول بعدم ايجاب شيء على الله تعالى وان لم يستلزم منع استحقاق الثواب والعقاب لكنه يستلزم

جواز المنع بل قد صرحت الاشاعرة بجواز انعكاس القضية فيلزم المفاسد التي ذكرها المص كما مر وكون سنته تعالى قاعدة جريان العادة فقد عرفت

في فواتح الكتاب ما فيه من النقض والابرام وسمعت قبيل ذلك انه لا معنى للاحتجاج بجريان العادة في احوال الآخرة وبهذا يعلم ان استدلاله على ذلك

بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا باطل لان كلا من الآيتين ورد في امر جرى في الدنيا اما الاولى ففي كل قوم اخرجوا رسولهم

من بينهم واما الثانية فهو في قتل الذين ينافقون الانبياء ايثما ثقفوا اي لا يمتنع هذان الحكمان مثل الحكم الذي يتبدل فان النسخ في الاحكام

لا في الافعال والاخبار واما ما ذكره من ان النصوص التي ذكرها المص مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره واليوم تجزى كل نفس بما كسبت

يدل على وجود الجزاء وتحققه في الآخرة وهذا عين مذهب اهل السنة ولا يدل النصوص على وجوب الجزاء على الله تعالى ففيه ان المص لم يذكر تلك النصوص

للاستدلال على وجوب الجزاء حتى يتوجه عليه ما ذكره وانما استدل بها على مسئلة اخرى ذهبوا اليه وهي ان الثواب والعقاب مستحقان على الطاعة

والمعصية فان الاعمال اسباب موصلة الى الثواب والعقاب مقتضيات لها كاقتضاء سائر الاسباب لمسبباتها فان الاشاعرة كما مر انكروا في هذه

المسئلة ولم يجعلوا للاعمال التاثير في استحقاق الجزاء اصلا ولا شك ان دلالة النصوص كلا له على ذلك كما قصده المص فما ذكره الناصب خلط للبحث فرارا

عن الالزام والاعتراف بالحق كما لا يخفى وبهذا سقط ايضا ما ذكره من ان العوض اذا كان مفقودا يلزم قبح التكليف لا اذا كان العوض غير واجب وذلك

لما عرفت من ان كلام المص صريح في ان الكلام في الاستحقاق ولا ريب في ان قول الاشعري بعدم الاستحقاق يستلزم قبح التكليف ووصول نفع الى المكلف

اتفاقا لا يدفع القبح فحسن ابن جهل المكلف لذلك الاتفاق حتى يرتفع قبح التكليف عن نظره في الدنيا وكذا الكلام في لزوم الاغراء بالقبيح على القول

بعدم استحقاق العقاب على المعصية وفيه ان الكلام ليس في الوجوب كما عرفه الناصب واما ما ذكره من ان وجوب اللطف تم فقد بينا سابقا معنى وجوب
وشيدنا اركان الدلايل التي ذكرها المصنف فيه على وجه ظهر ان الناصب محروم عن لطف الله تعالى يستحق وعذابه اشد تم واما ما ذكره من جعل اهل طريق المصنف بزعمه
فحاشا ان يكون على طريقه بل كل ما ذكره كذب وفرية قصد به اخفاء القبايح الثابتة في مذهبه الفاسد وتخييل ان في مذهب الامامية نحو هذه
المفاسد لقد نزه الله تعالى الامامية بجوده وفضله عليهم هدايتهم الى الاقتباس من مشكوة النبوة والولاية ومتابعتهم صريح العقل وصحيح الرواية
عما في مذاهب غيرهم من الضلالة والغواية فهيهات اين من اخذ العلم من مدينة العلم وبابها ممن يخرج عن بابها الحق لا يدفع بحكايات اهل البغي
والتطويل كما قال الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ثقلت عليهم احكام الثقلين فكرهوها واعيى عليهم حملها فالقوها على اكتافهم وضيعوها
تفلتت منهم السنن ان يحفظوها فاهملوها وصالت عليهم نصوص الكتاب والعترة فوضعوا لها قوانين ردوها بها ودفعوها فاسروا اسرار النفاق فاظهرها
الله تعالى على صفحات الوجوه منهم وفلتات اللسان ووسمهم لاجلها بسيماء لا يخفون بها على اهل البصائر والايمان وظنوا انهم اذا كتموا كفرهم واجروا
على النفاق والنار اذ البصير قد كشفها بنعمة الولاء ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان لن يخرج الله اضغانهم ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم و
لتعرفنهم في لحن القول والله يعلم اعمالكم فلينكشف عما موه به الناصب فيها من الزيوف وضرب بها نفسه على اسنة الطعن وحد السيوف فنقول
اما ما اشار اليه من ان الامامية يعتقدون وجوب حقوق العباد عليه وهو مديون لهم فقد عرفت ان الوجوب الذي ذهب اليه الامامية ليس بالمعنى
الذي شنع به الناصب بل معنى ايجاب الله تعالى تفضلا الرحمة على عباده وانجاز وعده في ميعاده واما ما ذكره من مشاركة الخلق فقد عرفت سابقا
عن قريب ان ذلك غير لازم له ولو لزم فلازم لقول القائل بالكسب كما مر بيانه واما مغلولية اليد فهو قول الناصب فيه سبحانه وتعالى لما نطرده من
ارادته الى ان ما وراء النهر من غير زاد ولا راحلة واما الامامية فحاشاهم عن القول بذلك كيف وفي ادعية ائمتهم عليهم السلام يا واسع المغفرة يا باسط
اليدين بالرحمة نعم يقولون بان الناصبة يسحبون يوم القيمة الى النار مغلولة ايديهم مسلسلة الاعناق فان قصد هذا فهو لا يوجب التشنيع كما لا
يخفى واما ما ذكره من انهم يقولون ليس لله تعالى ان يكلف الا بما يرضى به العبد ففيه ان هذا قول اصحاب الناصب حيث يجوزون التكليف بالقبيح الذي
يشتهي العبد اكثره ويرضى به دون الله تعالى كالزنا واللواطة وشرب الخمر ونحوها والامامية فانهم يقولون ان الله تعالى انما يكلف العباد بما يكون حسنا
عند العقل واكثره شاق عليهم كما يدل عليه لفظ التكليف المشتق من الكلفة بمعنى المشقة واما قوله ان الله تعالى كاذب عند الامامية في قوله
عصى آدم فكذب صريح بل يقولون ان العصيان فيه بمعنى خلاف الاولى فانه يسمى عصيانا ونسبة بالنسبة اليهم كما ورد في الحديث حسنات الابرار
سيئات المقربين واما قوله يقولون انه تعالى كاذب في قوله اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم ثم بدل من بعد سوء حسنا ففيه ان هذا كذب و
افتراء اخر من الناصب على مذهب الامامية عذره عليه عند الله تعالى لظهور ان من لا يجوز الكذب على الانبياء فبالاولى ان لا يجوزه على الله تعالى
مع ان ذلك غير لازم من الاية لجواز حمل كلمة الا فيها على معنى لكن اي لكن من ظلم من غير المرسلين آه او نقول يجوز ان يكون المراد بمن استثني من المرسلين
بعض الملائكة المرسلين كهاروت وماروت فلا يلزم عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وهذا من سوانح الوقت فاحسن التامل فيه ولو اغمضنا
عن ذلك فنقول الظلم وضع الشيء في غير موضعه وهو خلاف الاولى في حق الانبياء عليهم السلام ظلم ووضع للشيء في غير موضعه فلا يلزم منه نفي العصمة
وما يقول من لها بغاية ارتفاع عن درجة القول ان يتاول كلام الله تعالى لدليل قام على وجوب التاويل يصير المتاول مكذبا بالله تعالى ولا ادري ماذا يفعل
الناصب واصحابه في المتشابهات من ايجاب اليد القدم الذي قام الاجماع على وجوب تاويلها هل في ذلك تكذيب لله تعالى فالناصب واصحابه شركاؤنا
في تلك البلية اذا عمت طابت واما ما ذكره من ان الامامية يقولون بان النبي صلعم جاء للهداية ولم يهد الا سبعة عشر رجلا فهو ايضا فرية بلا مرية
بل هم يقولون كما جاء موسى للهداية وهدى خلقا كثيرا من بني اسرائيل وغيرهم فارتدوا في ايام حيوته ولم يبق فيهم احد على ايمانه سوى هرون ع كذلك جاء
محمد صلى الله عليه وآله وهدى خلقا كثيرا لكنهم بعده فارتدوا على اعقابهم كما دل عليه ما سبق من احاديث الحوض فلم يبق فيهم مؤمن سوى من هو من
النبي ص بمنزلة هرون من موسى وسبعة عشر رجلا اخرى ولا استبعاد في ذلك بعد تحقق ما هو ابعد من ارتداد قوم موسى ع من اولاد الانبياء في ايام
حيوته من غير ان يكون لهم توقع نفع وولاية من الشارع ولا عجلة بعد العلم بان الذين ارتدوا من اصحاب نبينا ص كانوا من اولاد الكفار وقد
ذهب شطر من عمرهم في الكفر والجاهلية ومع هذا فارتدوا بعده فان النبي ص كان لهم من العجل الذي استخلفوه وعبدوه توقع الرياسة و
الحكومة والولاية وبعد ذلك يرد ما نقل المصنف سابقا عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين من المتفق عليه من مسند ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لتبعتموهم الحديث واما ما ذكره من ان المصنف شتم ازواج النبي ص واصحابه
فكذب وافتراء وانما شتم علماء اهل السنة بايراد الاحاديث الدالة على مطاعن ازواج النبي ص واصحابه كما طعنهم في ايرادهم للاحاديث القادحة في
عصمة الانبياء وعلو رتبتهم عليهم السلام وايضا ما يدل عليه كلام الناصب من ان المصنف يشتم ازواج النبي باجمعهن ويشتم الاصحاب باجمعهم غير
واقع بل لو فهم الشتم والطعن مما ذكره المصنف فهو انما شتم وطعن في واحد او اثنين من الازواج وثلثة او خمسة او ستة او تسعة من الاصحاب للاحاديث
المروية من طريق اهل السنة ايضا في استحقاقهم للطعن والعقاب لا كل الاصحاب ولا اكثرهم ولا نصفهم ولا عشرهم بل ولا عدد ابلغ النصاب ولا استبعاد
بعد هو وبعد نص السنة والكتاب وقوع ازواج بعض الانبياء السابقة ومن هم من الاصحاب في ورطة الارتداد عن طريق الحق والصواب واستحقاقهم

بذلك لهم العذاب وفي ما حديث مطلع قرن الشيطان فانما ذكره المصنف سابقا ردا لما نقض اصحاب الناصب في تمايلهم على خروج فتنة اثارها عائشة

ما عنوا الشيطان من ذلك البيت ولا يلزم منه ان كل من خرج من ذلك البيت يكون شيطانا والا لزم من حمل ذلك على ناحية المشرق كما حمله الناصب ان يكون

كل نجوم وملك وغيرها خرج من المشرق الى المغرب شيطانا ايضا فما هو جوابه عن هذا فهو جوابنا عن ذلك على ان الناصب منع سابقا كون البيت الذي سكنها

عائشة بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يشنع علينا هنا بانه قال لبيت رسول الله انه مطلع قرن الشيطان ومن بدايع الاتفاقات التي لا ينبهان ما اشتهر بين

اهل اصفهان ان الدجال المشهور الموعود يخرج من بيت هذا الناصب فكان مبالغته في تاويل الحديث المذكور على الوجه المزبور بما هو لسد باب يشنع الانهماك

من كلام اهل اصفهان الى انه الدجال الموعود اللعين المردود ثم حمد الله تعالى بما توهم من تفضيحه للامامية وانه قد ارغم انفهم بسنان اقلامه وقطع رقبة المصنف

بمضاء كلامه شبه بحال خليفته يزيد اللعين واستبشار غيره من الملاعين بقتل الحسين عليه السلام غير متميز عن غاية الجهل والعصبية بين موضع حمد العظمة و

مقام التعوذ لنزول البلية مع ان ذلك بما غالط فيه الشيطان وشبه عليه من جانب الرحمن فان تفوق المصنف على اقرانه بين وجهده وجهاده في الدين المبين

مبين ولا نظن ان كلم قلم الملساء متين لامر كالحية الرقشاء السهالين والموت من لسعها متين بطشه شديد ومرماه بعيد قد شيد الله اعضاده فضلا لاغراق

القوس المعوي كما هكذا رواشق سهامه الى قلب كل ناصب غوي فكيف يصل اليه سنان قلم الناصب القاصر المرتدي في قلم المتناوش من مكان بعيد وكيف يتوقع

النفوذ والثبوت من شوك منحوت بيد مبهوت مسبوت قد ذهب عنه مقاصده ويفوت منه عليه مورد واهية كبيت العنكبوت وكيف يترقب قائمة

الحجة وايضاح المحجة من صحفه برسم صور او نقوش ابلا معنى نعم ربما يعزم القلم على اثارة الفتنة والقتال واراد ما عرفهان الجدال الكريه فادعى لا بطالة

ذي كف كل مدبر تولى الدبر في قتال الصبيان مما فعل سلافه في خيبر وحنين من فرارهم من سيفه ورائي العين ورجوعهم بخفي حنين فاحمد الله الذي فضح الناصب

واصحابه بسقوط عقد ملتهم ومباديهم واحرق مائهم بسنان اقلامهم وغرب بوتهم بايديهم حيث سند بح الناصب لتعصبهم والتمسك لاصلاح

كلامهم بما اداه به ظهور اختلال نظامهم واخلال تمامهم وازدياد بواعث طعنهم وملامهم واشكره على ان جعلني مظهر هذا الظهور واصابه بشوارق قوا

اقلامي غواسق اباطيل الجمهور وفقني لتسويد سطور اعترف بها الرمح للقلم وتاليف سطور تبادي انوار معانيها النار في راس العلم ناصبا فوادا لنا

عرضا للنضال شغفا عليهم صوائب لنهام والنبال مبينا ان ما ذكره الناصب من اهراق دماء الشيعة بسنان اقلامه وقطع رقبة المصنف بمقضاء

كلامه انما هو من اضغاث احلامه لكثرة توضعه في الخارج منامه ولقد ظهر للناظر من صولتنا الحيدرية المؤيدة بتاييد من صاحب ذي الفقار وجوبنا

الحسينية التي يداس بها ظهر الخصم الغدار بوميض ما في يخطف سنا برقه بالابصار وحج بيض بما في تسود وجوه النواصب الفجار الذين صار قلوبهم

من الاحجار قارات سيف الناصب الجبل الخشبي خشبي وسنان قلمه شوك عشبي يعجز عن خرق رق الماء بل يقصر عن النفوذ في ادق الهواء فكيف يسفك

به الدماء او يضرب به رقاب العلماء من بعد غاية ترجمه عن الاماء وقد وقع الفراغ بتوفيق الملك العلام في الكلام على تمام الكلام عن مجاهدة الدجال

الناصب السفياني الذي اخذ العلم من جهال المحدثين الجهال وجر علما ابسط من الجبال واتسع من الرمال بحيث لم يبق لمتلقه فيه مجال والان نشرع

في هلك سنان ما حمله في اصول الفقه وسيعلم الناظر على قياس ما علمه في قسم الكلام ان الامامية في كثير من كتابات اصول الفقه مخالفون للفقهاء الاربعة

وان مدار الناصب هنا ايضا على ارتكاب التمويه والكذب المكابرة والتزام اللوازم الباطلة الفاجرة كما هو دأب اصحابه من الاشاعرة عجزهم عن المناظرة

واما ما ذكره الناصب من ان جميع المذاهب لا ريب في هذا الامر واحد وان كان لا يتعلق غرضنا بنفيه او اثباته لكنه امر ظاهر نفسه يكاد يصح الا على

طريق ما ورد من ان الكفر ملة واحدة والا فاين الكشف من انكار بعضهم بعضا مما لا يخفى على المتتبع لاحوالهم فان الغزالي في المنحول وشيخه ابا المعالي في

رسالة مغيث الخلق قد ذكروا في شان ابي حنيفة واتباعه التحقيق ما لا يقصر عن نسبته الى الكفر والحنفية قد كفروا الاشعري كما ذكره امامهم الرازي في تفسير

قوله تعالى ولولا [illegible] مصيبة الا ترى ذكر اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما في تواريخهم ان الحنفية قد الزموا علماء الشافعية في ايام [illegible]

السلجوقي الحنفي ان يلعنوا شيخهم ابا الحسن الاشعري على منابر الري والشام ودعا اتباع بعض الحنفية يستنكف عن الاقتداء باهل السنة على [illegible]

قال اهل السنة كذا وقال الشافعي كذا فعلى هذا كيف يصح قول الناصب الامر بينهم واحد وكلها مذهب اهل السنة اللهم الا ان يكونوا [illegible]

في زمان الناصب لمعاداة الشيعة الامامية كما انه بلطف الله وكرمه ان يفرق كلمة اهل النفاق ولا يوفقهم للوصول الى ساحل الاتفاق ولو اتفقوا [illegible]

بالساق والى ربك المرجع والمساق قال المصنف رفع الله درجته المسئلة الثانية فيما يتعلق باصول الفقه وفيه فصول الاول في التكليف وفيه مباحث الاول في

الحكم مذهب الامامية ان الحكم هو الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم المستندات صفة يقع الفعل عليها يوجب حدها وقالت الاشاعرة حكم الله

تعالى خطابه المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلزمهم التناقض وقول المحال اما التناقض فلان الحكم حادث لتعلقه بالمكلف الحادث ولانه

يصدق حلت المراة والجارية بعد ان لم تكن وحرمت بعد ان لم تكن ولانه معلل بافعال المكلف كالطلاق والبيع وغيرهما ويتعلق بتجدد الاوقات فيقال اذا

زالت الشمس وغربت وجبت الصلوة وقبلها لم تكن واجبة والخطاب كلام الله تعالى وكلامه قديم فيكون الحكم قديما حادثا وهو تناقض واما المحال فلان

الحكم يرجع الى الفعل وصفاته فيقال هذا الفعل واجب وحرام ومباح الى غير ذلك وكلام الله صفة قائمة بذاته عندهم وعندنا انه عبارة عن حروف و

اصوات قائمة بالاجسام لا مدخل للافعال في حلولها فيها انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى تحقيق تعريف الحكم انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال

المكلفين بالاقتضاء او التخيير والوجوب اخواته لان الله تعالى حاكم فلا بد ان يكون الحكم صفة والا لم يكن حاكما والوجوب اخواته ليست صفة لله تعالى بخلاف

الحكم

الخطاب فانه صفة تعالى ثم الوجوب واخوانه مستفادة من الحكم هذا هو التحقيق واما ما ذكره انه يلزم المحال والتناقض فهذا الكلام بنفسه فاسد لانه يلزم منه
ان التناقض قسيم للمحال والحال ان التناقض من افراد المحال ثم ما ذكره من صور التناقض حوالة مشهورة يوردونها في كتب الاصول على تعريف الحكم والجواب عن الكل
ان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث فلا يلزم التناقض فان حلية المرءة والجارية بعد حرمتها وحرمتها كذلك مفهوم من خطاب الله القديم ويتعلق
ذلك الخطاب تارة بالحلية وتارة بالحرمة عند حصول الموجب وكذا تعليل الحكم بافعال المكلف وتعلقه بتجدد الاوقات فان هذه الامور يقتضي حدوث تعلق
الخطاب القديم بها فلا يكون تناقض واما ما ذكره من لزوم المحال بان الحكم يرجع الى الفعل وصفا له فنقول ان الحكم ليس صفة للفعل بل المستفاد من الحكم
يصير صفة للفعل فان الوجوب والحرام ليس نفس الحكم حتى يصير سببا للزوم كون القديم صفة للحادث انتهى **واقول** اولا لا نسلم ان الله تعالى اذا كان حاكما وجب
ان يكون الحكم صفة له لتخلف هذا في كثير من المشتقات كاللابن والتامر ولو سلم فنقول المراد بالوجوب والحرمة مثلا الايجاب والتحريم مسامحة
والقرينة عليه قول المصنف او التخيير دون ان يقول والحرمة وقال الشارح العضدي لاصول ابن الحاجب المراد بالحكم معنى قوله افعل وهو النسبة الحكمية فانما
يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل لتعلقه به يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار ولذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم
الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم اخرى فحاصل كلام المصنف ان الحكم اذا نسب الى الفعل فهو الوجوب ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الحكم صفة له تعالى
باعتبار اخر حتى يلزم ان لا يكون حاكما اصلا ثم ما اختاره الامامية هو الراجح المتعارف بين اهل الشرع واليه يسبق افهامهم عند الاطلاق بل لو
سال المميز من العوام ما حكم الشرع في الخمر لقال الحرمة ولم يقل خطاب الله والمخالفون قد نزلوا على هذا العرف من حيث لا يشعرون فانهم اتفقوا
على تحديد الفقه بانه علم بالاحكام الشرعية ومعلوم انهم ما ارادوا العلم بخطاب الله تعالى والا لزم فيمن حفظ القران ان يكون فقيها وهم لا يقولون به و
التحقيق الحقيق بالتصديق ان الحكم مع قطع النظر عن كون الخطاب المفسر به كلاما مرتبا وانه حادث عندنا ليس نفس الخطاب بل المستفاد منه فان الحكم
ليس قول الشارع اوجبت عليك بل نفس الوجوب المستفاد من الخطاب فيكون استعماله في الخطاب مجازا وذاتا الخطاب هو الوجوب والندب
عنها من الاحكام حقيقة وحينئذ نقول ان قول الشارح العضدي ان الخطاب اذا نسب الى الفعل يسمى وجوبا غير مسلم والتقسيم الى الايجاب والتحريم مرة والى
الوجوب والحرمة اخرى مسلم لكن بحسب ما ذكرنا من المعنيين اي الخطاب واثره لا باعتبار اطلاق الخطاب عليها حقيقة وبالجملة الوجوب غير الايجاب ذاتا
ولهذا يتوجه عليه ما توجه من تبيين ان الاثر غير المؤثر بالذات فدعوى الاتحاد بينهما لا يخلو عن تحكم فتامل وانصف وثانيا ان ما فهمه من كلام
المصنف ان التناقض قسيم للمحال وهم لا فهم وانما المفهوم منه انه جعل التناقض مقابلا للمحال الذي هو اعم منه ومقابلة الخاص للعام ليس اول قارورة
كسرت في الاسلام وبالجملة لما نظر المصنف العلامة الى ان احد اللازمين المحالين ههنا له اسم على حدة وهو التناقض خصه به واذ لم يكن للاخر اسم على حدة
عبر عنه بالمحال ولا محالة فيه وثالثا ان ما اجاب به عن الاسولة بان الخطاب قديم وتعلق الخطاب حادث مردود بانه لا خطاب قبل التعلق ولو
اغمضنا عن هذا نقول الظاهر ان مراد المصنف بالاشاعرة ههنا الفقهاء منهم فان تعلق الخطاب ايضا قديم عندهم كما صرح به الشارح العضدي في بحث النسخ
حيث قال انهم اي الفقهاء قد ولوا في تعريف النسخ من الرفع الى الانتهاء لكون الحكم قديما والتعلق قديما فلا يتصور رفع شيء منها انتهى ويدل عليه انهم
ان الامر يتعلق بالمعدوم بل صرحوا بان المعدوم مكلف واما ما تكلفه الشارح العضدي في توجيه هذه الدعوى الشنيعة الظاهرة المتوجهة عليه
من انه ليس التكليف في حال العدم بان يطلب منه الفعل حال العدم بان يكون فاهما والفعل في حال العدم بل المراد به التعلق العقلي وهو ان
الذي علم الله انه يوجد استجمع شرائط التكليف توجه عليه حكم في الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال فغير مجد لان وجود الحكم في الحال وكونه
يتعلق بالشخص الذي سيوجد في ثاني الحال عين السفه لامتناع تحقق التعلق بدون المتعلق ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف ثم
لو قالوا بالوجود العقلي واعترفوا بالوجود الذهني لتم هذا الكلام وليس فليس على انه ما اشتهر من شبهتهم الباعثة لهم على القول بقدم تعلق الحكم وهي
انه لو لم يدخل المعدوم تحت الخطاب لما كان النبي مرسلا اليه وخلافه معلوم بالضرورة من الدين ناش عن ايجاد التكليف المذكور هذا والجواب عن تلك
الشبهة انه يكفي في كون النبي مرسلا اليهم ان يتوجه شرعه اليهم يوم يوجدون بنقل من قبلهم اليهم فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثاني
في الواجب الموسع العقل والنقل قد تطابقا على جوازه اما النقل فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل واما العقل فلانه يمكن لعدم
استحالة ان يوجب الله تعالى فعلا في وقت يفضل عنه ويتخير العبد في ايقاعه في اي جزء شاء من ذلك الوقت ثم اذا لم يفعله الا في الوقت الاخير تضيق
عليه حينئذ ولا امتناع في ذلك بل يجب لتعذر ضبط وقت الصلوة فانه يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او
الى غيره فالقول باتساع الوقت ضروري في نظر الشرع وقال بعض الجمهور انه يجب الفعل في اول الوقت فان اخره الى اخر الوقت صار قضاء وقال
بعض الحنفية انه يجب في اخره فان قدمه كان نفلا والكل باطل لان قوله تعالى اوجب الصلوة في الزمان المحصور بين الدلوك والغسق فتخصيص
الوجوب باول الوقت او باخره ترجيح من غير مرجح وهو محال انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول القول بالواجب الموسع موافق لمذهب الشافعي
بالدلائل المذكورة في كتب اصولنا واما ما استدل عليه نقلا وعقلا فباطل اما النص فلا دلالة له على مدعاه لان اجماع المفسرين على ان الاية جمعت
فيها صلوات الاوقات الاربعة سوى صلوة الفجر فهذا التحديد ليس للتوسيع بل لبيان الاوقات الاربعة واما الدليل العقلي فامكان انسلاخ الوقت
مسلم ووجوبه على ما ذكره ممنوع وقوله يمتنع ان يفعل العبد الصلوة في وقت لا يفضل عنها اما بالنسبة اليه او الى غيره قلنا الامتناع ممنوع لانه يمكن ان يتأتى

[illegible]

[illegible]

الفعل في الوقت ثم فضل الفعل على الوقت المضيق ثم لا التساوي وما ذكران من قال بوجوب الفعل في اول الوقت مصيب وتركه قضائي في آخر الوقت ومن

قال من الحنفية بالعكس فقد خالف القرآن فقد علمت عدم دلالة النص على ما ذكره انتهى واقول اولا في توضيح المقام ان المحققين من الاصوليين اتفقوا

على انه لا يجوز ان يكون وقت الواجب انقص منه بحيث لا يسعه لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وهو قبيح ممتنع على الله تعالى فاما ان يكون مساويا له

ويقال له الواجب المضيق كصوم شهر رمضان ولا خلاف فيه واما ان يكون اوسع منه ويقال له الواجب الموسع كالصلوة اليومية والنذور المطلقة وغيرها

ففيه خلاف قال اهل الحق بجوازه عقلا ووقوعه شرعا واحتجوا عليه بالاية المذكورة وغيرها بناء على ان الاوقات المذكورة اوسع من الصلوة المامور

بها فيها قطعا ومعنى وجوب الفعل في الوقت الاوسع وجوبه في جزء منه على ان يكون المكلف مخيرا في ايقاعه في اي جزء منه ولا يجوز له الترك في جميعها و

حاصله ان تاركه فيه كلا الى بدله منه يستحق العقاب كما في الواجب المخير وبهذا يمتاز عن المندوب وان اشترك في جواز الترك في الجملة وقال كثير من المخالفين

بضيق مدركهم بالمنع عن الواجب الموسع لزعمهم ان الوجوب ينافي اوسعية الوقت فاختار بعضهم ان الصلوات اليومية واجبة في اول اوقاتها وايقاعها

بعده انما هو بطريق القضاء واختار بعضهم انها واجبة في آخر اوقاتها وانما يجوز ايقاعها قبله على وجه التقديم على الوقت تعجيلا كما في تقديم الزكوة

على وقت وجوبها ومنهم من قال بان وجوبها في اول الاوقات معلق على حال المكلف في آخرها فان بقي على صفة المكلفين كان الواقع في اول الوقت

واجبا والا كان نافلة وفساد هذه الاقوال مما لا يخفى بادنى تامل اذا تمهد هذا فلنرجع الى ما اورده الناصب على المصنف قدس سره فنقول اما ما ذكره

من ان الاية جمعت فيها صلوات الاوقات الاربعة الخ فمردود بان تمام الاية اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فيكون جامعة لصلوة

الاوقات الخمسة فصلوة دلوك الشمس الظهر والعصر وصلوة غسق الليل اي انتصافه المغرب والعشاء والمراد بقرآن الفجر صلوة الفجر من اضافة

الشيء الى وقته كصلوة الجمعة وصلوة العيد وصلوة الكسوف وما اشبه ذلك ويؤيد الاستدلال انه لما كان زمان الفجر قليلا لم يضرب له غاية في

الاية فافهم وانما ترك المصنف بعض الاية اختصارا واعتمادا على شهرة الاستدلال بهذه الاية على الحكم المذكور ومن العجب الذي ليس من الناصب

بعجيب ان الاستدلال بهذه الاية هو الدليل المرضي للشافعية على ما اشار اليه الشارح العضدي وصرح به صاحب العقود والردود في حواشيه فهذا

المعاند ينكر استدلالهم بها بل يغير بهذا الرد المردود بمجرد معاندة الشيعة واما ما ذكره في سند منع الامتناع بقوله لانه يمكن ان يساوي الفعل

والوقت الخ فباطل لا يصلح للسندية لانه ان اراد امكان ذلك في نفس الامر وان لم يكن للمصلي ايقاع فعل الصلوة مثلا في ذلك الزمان المساوي

فمسلم لكنه لا يفيده وهو ظاهر وان اراد امكانه مع امكان ايقاع المصلي صلوته دائما في ذلك الزمان المساوي فبطلانه ظاهر مما ذكره المصنف

من تعذر ضبط اوقات الصلوة فانه اذا تعذر ذلك كما شاهد من تردد المصلي في دخول الوقت وعدمه امكن ان يترك الصلوة كلا او بعضا في

الوقت المعين في الواقع المساوي لفعلها فلا يأتي بالمأمور به الا نادرا واتفاقا فقد علم بهذا البيان ان منشا ما اورده الناصب من الايراد شدة العناد والتغافل عما

ذكره المصنف من تعذر ضبط وقت الصلوة قال المصنف رفع الله درجته البحث الثالث في الواجب على الكفاية ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى ان الواجب على الكفاية واجب

على الجميع بمعنى انه اذا فعله البعض سقط عن الباقين لان الغرض للشارع تحصيله كالجهاد الذي قصد به الشارع حراسة المسلمين فاذا حصل بالبعض سقط الواجب عن الباقين

وان لم يفعله احد اثم الجميع وقال بعض السنة انه واجب على واحد غير معين وهذا باطل بالضرورة فان قضية الواجب حكمه انه اذا فعل استحق تاركه العقاب واثابه واحد

غير معين وعقاب واحد غير معين غير ممكن فلا يتحقق الوجوب وقد فرض ثبوته انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواجب على الكفاية

يستحق على الجميع واذا فعل البعض سقط عن الباقين بالدلائل المنقولة في كتب اصولنا وهو وفق الشافعي في هذا واستدل عليه بما هو صريح البطلان لان الذي يقول

انه واجب على واحد غير معين من الامة فحاصل قوله يرجع الى احد من الامة فاذا فعله ذلك الواحد حصل له الثواب والاثابة لا يكون الا بعد الفعل فكيف يكون هذا

اثابة لواحد غير معين لان الفعل عينه لانه استحق ثوابه فعلم ان استدلاله على مدعى الحق باطل انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قول الذي يقول انه واجب

على واحد غير معين من الامة يرجع حاصل قوله الى احد من الامة لا محصل له لانه ان اراد بقوله احد من الامة واحدا غير معين فصار كما كان فلا حاصل لبيان الحاصل

وتكلف الارجاع وان اراد به اعم من ان يكون معينا ام لا كما يقتضيه سياق كلامه فهو مخالف لتقييد القائل بقوله غير معين فكيف يكون حاصله ومرجعه الى ذلك

الاعم واما ثانيا فلان قول المصنف اثابة واحد غير معين رد على القائل بعدم التعيين وكون الفعل معينا للثواب لواحد لو صح لكان ردا عليه على القائل لا على المصنف على

انه يمكن ان يكون قوله اثابة واحد غير معين مذكورا استطرادا وتبعا لعقابه المذكور بالاصالة وهو عقاب احد غير معين ويكون مناط الحكم بامتناع المجموع

هو الثاني دون الاول وهذا المعاند تغافل عن التعرض لاثبات امكان الثاني الذي هو محط الحكم بالامتناع وتعرض لبيان امكان الجزء الاول الذي لم يذكره الا

ما تبع والحاصل انه اذا كان المامور به في الواجب على الكفاية واحدا غير معين وترك ذلك جميع المكلفين يلزم بمقتضى هذا المذهب عقاب بعض غير معين وهذا

غير معقول فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب الخارج كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الواجب المخير ذهبت الامامية الى امكانه والعقل دال

عليه والسمع دال على وقوعه فانه غير مستبعد في الحكمة ايجاب شيء من اشياء على معنى انه اذا فعل واحد منها خرج عن العهدة ولا يجوز له الاخلال بالجميع ولا يجب عليه فعل

الجميع والسمع دل عليه لقوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وجب احدها لا بعينه ويحرم ترك الجميع وقال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم

او تحرير رقبة لم يوجب الجميع بل اوجب واحدا منها لا بعينه ووافقهم على ذلك بعض الجمهور وقال بعضهم الجميع واجب وقال آخرون منهم الواجب ما يفعله المكلف

وقال الآخرون منهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالآخر والكل باطل اما الاول فللاجماع على خلافه اذ المقتضي للثواب بفعل احدها فلا يكون الباقي واجبا

لانه ينافي التخيير اذ ايجاب الجميع يستلزم عدم الخروج عن العهدة الا بفعله فكيف يتحقق التخيير حينئذ واما الثاني فلا يستلزم الا خلاف المكلفين فيه مع ان الاجماع واقع
على تأثيم جميع المكلفين فيه لانه ينافي التكليف ولان الوجوب سابق على الفعل فلا يتحقق بعده والا دار واما الثالث فلان الثلثة متساوية في اصالة
الوجوب فليس البعض بالتبعية والاخر بالاصالة اولى بالاجماع ولان المسقط للوجوب مساو للواجب فيكون واجبا انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول وافق الشافعي في اثبات الواجب المخير فانه مذهب الشافعي فيما ذكر ان العقل دال عليه فمن القول بالحسن العقلي وهو باطل فان هذا لا يوخذ الا من الشرع
كما بينا في علم اصول الدين من هذا الكتاب واما ما ذكره في رد مذهب من قال ان الجميع واجب ان المقتضي للثواب فعل احدها فلا يكون الباقي واجبا لانه ينافي التخيير
ففيه ان صاحب هذا المذهب يمنع التخيير ولم يقل به فكيف يصح الزامه بانه ينافي التخيير انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلانا قد شيدنا سابقا اركان القول بالحسن
والقبح العقليين ودمرنا على ما ذكره الناصب هناك فليتذكر ولو سلم فقد سبق عن هذا الناصب في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى التمسك بالحسن
والقبح العقلي بالمعنى الذي لا نزاع فيها بين القوم حيث ورد على تفسيره هناك بقوله لا يقال هذا الوجه الثاني هو عين القول بالحسن والقبح العقليين وليس
هذا مذهب الاشاعرة ومن تابعهم ثم اجاب بقوله لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح الذي وقع فيها المنازعة اصلا الخ فلم لا يجوز ان يكون مراد المصنف ههنا ايضا
بقوله العقل دال عليه استحسان العقل بالمعنى الذي لا نزاع فيه فاطلاق البطلان باطل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان القائل بوجوب الجميع يمنع التخيير ولا يقول به مدفوع
بان هذه المسئلة في جميع كتب الاصول معنونة بعنوان الواجب المخير قال ابن الحاجب في اصوله الامر بواحد مبهم من امور معينة كخصال الكفارة ويعرف بالواجب
المخير مستقيم وقال بعض المعتزلة الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد فلولا ان القائل بذلك قائل بالتخيير في الجملة لكان ذكر خلافه في هذه المسئلة لغوا
ولكان حكمه باسقاطه بفعل واحد باطلا محضا ولعله مما اوقع الشارح العضدي في عد كون الاعتزال في هذا المقام قول المعتزلة في نفي التخيير وجوه ولم يعلم ان
المراد من هذا النفي ما افاده قال السيد قدس سره في حاشيته ان معناه نفي التخيير على الوجه المذكور المختار عند الاشاعرة لا نفيه مطلقا كيف والادلة التي ذكرها من جانب
الاشاعرة ردا على المعتزلة والادلة المذكورة من جانب المعتزلة مشتملة على اثباتهم للتخيير مع انه لو ورد على الاول انه لا يقوم حجة على المعتزلة لنفيهم التخيير وكذا على الثاني
ان المحافظة على التخيير في دليلكم ينافي ما ذهبتم اليه من نفي التخيير قال المصنف رفع الله درجته البحث الخامس في وجوب ما لا يتم الواجب الا به ذهبت الامامية وبعض الجمهور
اليه والا لزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا لان المقدمة لو لم تكن واجبة جاز تركها وعلى تقدير الترك ان كان التكليف بالفعل باقيا
لزم تكليف ما لا يطاق لامتناع وقوع الفعل حال عدم شرطه وان لم يجب سقط الوجوب فخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا وذهب جماعة من الجمهور الى
انه غير واجب فلزمهم ما قدمناه وانه لا يجب التوصل الى الواجب مع الاجماع على وجوب التوصل الى الواجب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
وافق الشافعي في هذه المسئلة فذهب الشافعي الى ان مقدمة الواجب التي لا يتم الواجب ولا يحصل الا بها فهي واجبة واستدل المخالف بالمال في الزكوة والاستطاعة
في الحج فان الواجب هو الحج والزكوة لا يتمان الا بها وتحصيل المال والاستطاعة ليس بواجب والجواب ان الزكوة قبل المال والحج قبل الاستطاعة ليسا بواجبين
ويتحقق الوجوب بعد حصولها انتهى واقول مرحبا بالوفاق وترك الشقاق لكن ذكر دليل المخالف والجواب عنه تطويل مخالف للمساق قال المصنف
رفع الله درجته البحث السادس في امتناع اجتماع الوجوب والحرمة ذهبت الامامية ومن تابعهم من الجمهور الى امتناع ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما
من جهة واحدة والا لزم التكليف بالنقيضين وهو محال وخالف فيه ذلك ابو هاشم حيث حرم القعود على من دخل دار غيره غصبا وحرم الخروج ايضا فلزمه
الجمع بين الضدين وهو محال بالضرورة وخالف الكعبي من الجمهور ايضا فجوز ان يكون الشيء واجبا وحراما معا كالزنا واللواطة وغيرهما وهو ضروري البطلان
ايضا وكذلك يمتنع ان يكون الشيء الواحد واجبا من جهة وحراما من جهة اخرى مع تلازم الجهتين نعم يذهب الامامية الى صحة الصلوة في الدار المغصوبة وخالف
فيه الجمهور لا من شيء وجعلوها واجبة حراما ولزمهم ما قدمناه من التكليف باجتماع النقيضين انتهى قال الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي
جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء اذا كانا من جهتين مختلفتين كالصلوة في الدار المغصوبة فانه يجب فعل الصلوة من حيث انها مكتوبة مفروضة ويحرم
عدم المكث فيها من جهة الاستيلاء والفعل في الدار من جهة انها مغصوبة فالوجوب من جهة والحرمة من جهة اخرى كما بينا فيما تقدم وليس فيه تناقض لان التناقض
يشترط فيه اتحاد الجهة كما هو معلوم من المنطق والعجب انه ذكر ان امتناع كون الشيء الواحد واجبا وحراما من جهة واحدة وهو مذهبه للزوم التناقض
وهذا ظاهر ثم يذكر ان مع اختلاف الجهة ايضا يلزم التناقض وهو لا يتأمل شرائط التناقض وان من جملتها اتحاد الجهة واما ما ذكر من مذهب الكعبي انه يجوز
ان يكون الشيء الواحد واجبا حراما ثم التمثيل بالزنا واللواطة اذا اكره عليهما بالقتل ولا يظهر فيه الوجوب صاحبه نعم التمثيل بشرب الخمر لمن غص باللقمة صحيح
فانه واجب حرام ولكن الجهة فيه ايضا مختلفة ولا يكون غير مذهب الشافعي انتهى واقول ان المصنف قدس سره لم يدع ثانيا لزوم التناقض فيما له جهتان
مطلقا كما توهمه الناصب الحلي على الشغب ورتب عليه غاية الحاقد وسوء الادب باظهار التعجب والعجب بل فيما له جهتان متلازمتان لا ينفكان والحال في الصلوة في
الدار المغصوبة كذلك لان بيانه ان ايجاب الفعل من جهة يقتضي جوازه من تلك الجهة وهو يقتضي جواز ما يلازمه وهو الذات من الجهة التي بها كانت حراما لان
تجويز الملزوم مستلزم لتجويز اللازم اذا علم اللزوم كما هو شأن الامر الذي هو الله سبحانه والتحريم يقتضي عدم جوازه من تلك الجهة فيلزم اجتماع النقيضين
من جهة واحدة وتفصيل الكلام في المرام ما ذكره المصنف في كتاب النهاية حيث قال متعلق الامر والنهي ان اتحد لزم تكليف ما لا يطاق والخصم يسلم انه ليس من هذا
الباب بل ان تغايرا فان تلازما كان كل منهما من ضرورة الاخر والامر بالشيء امر بما لا يتم ذلك الشيء الا به بعود المحذور وهو كون متعلق الامر والنهي واحدا وان لم يتلازما
صح تعلقهما بهما معا اجماعا وهو غير صورة النزاع لانه يجوز انفكاك احدهما من الاخر في الحكم الا انهما في الصورة المعينة متلازمان لانا نقول فيكون المأمور به

هكذا كان في النسخ والظاهر ان
انه وقع سهو والصحيح لا يصلح
التمثيل بالزنا واللواطة
ان يكون مثالا للتمثيل

في الصورة الخاصة منهيا عنه وهو محال واما الصلوة في الدار المغصوبة فانها باطلة والا لزم تكليف ما لا يطاق والتالي باطل اجماعا الا عند من جوز التكليف
بالمحال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الصلوة مركبة من امور احدها الحركة والسكون وهما مشتركان في حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز وشغله منهي عنه
فاحد اجزاء هذه الصلوة منهي عنه فيستحيل ان تكون هذه الصلوة مامورا بها لاستلزام الامر بالمركب الامر باجزائه فيكون هذا الجزء مامورا به منهيا
عنه والصلوة والغصب وان تغايرا لكن مطلق شغل الحيز جزء ماهية الصلوة المعينة وهذا الشغل المعين منهي عنه فجزء ماهية هذه الصلوة منهي عنه
فهذه الصلوة لا يكون مامورا بها لعدم الصلوة المامور بها ولا نزاع في بطلان هذه الصلوة انتهى والحاصل انا انما نصل الى بطلان الصلوة في الدار المغصوبة
لان الامر بالصلوة المعينة امر باجزائها التي من جملتها الكون المخصوص الذي هو الحركة والسكون المعينان وهذا الكون منهي عنه فاحد اجزاء الصلوة
منهي عنه مع الامر باجزائها اجمع والصلوة مطلقا وان انفكت عن الكون المعين الا ان الصلوة المعينة غير منفكة عنه والكلام انما هو في الامر الواحد بالشخص وبهذا
الاعتبار ظهر الفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخياطة في المكان المنهي عنه فان الخياطة مما لا يعتبر في العرف واللغة شيء من الكون المخصوص جزء له
بل الخياطة غير الكون والكون داخل فلا تلازم بينهما وكذا ظهر الفرق بينها وبين الصلوة في الاماكن المكروهة اذ النهي عن الاكثر المكروهة فهي عن وصف منفك عن الصلوة
كالتعريض لنفار الابل في المعاطن والتعريض لخطر السيل في الوادي ومنع المار في الجادة وشبهها وهي امور خارجة عن الصلوة لا تلازمها فلا يكون الامر بها
منافيا لكراهتها واستحبابها بخلاف ما نحن فيه فان الصلوة عبارة عن الكون المخصوص كما عرفت وهو منهي عنه في الدار المغصوبة فلذا لا يصح هذه دون
تلك ونعم ما قال ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال ان النهي عن الصلوة في المكان المغصوب يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتاثيم بفعله فكيف يكون مطيعا
بما هو عاص به ممتثلا بما هو محرم عليه متقربا بما يبعد به انتهى واما ما ذكره الناصب من غلط النسخة في تقرير مذهب الكعبي فهو يدل على نوكه في الاصول وبحالة تحجر
الاشعري في تجويز التكليف بالمحال وبالجملة فقد ذكر في كتب الاصول ومنها المختصر لابن الحاجب ان من يجوز التكليف بالمحال يجوز كون الشيء الواحد واجبا حراما
معا ويجوز ان يكون الكعبي من المجوزين لذلك فصح المثال الذي ذكره المص وصح مطابقته غاية الامر ان الحكم بالجمع بين وجوب الزنا والمنع منه مثلا لم يقع من الشارع
فالحكم بغلط النسخة غلط كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته البحث السابع في ان الكفار مخاطبون بالشرائع ذهبت الامامية وجماعة من الجمهور الى ان الكفار
مخاطبون بالشرائع اصولها وفروعها كما انهم مخاطبون بالايمان وذهب ابو حنيفة الى انهم مخاطبون بالايمان لا غير وانهم غير مكلفين بشيء من الشرائع اصولها
وفروعها وهذا خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف هو الزجر عن فعل القبائح والحث على فعل الطاعات واشتمالها على اللطف
ثابت في حق الكافر كما هو ثابت في حق المسلم فيجب اشتراكهما في المعلول واما النقل فقوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة ذمهم على ترك الزكوة وقوله تعالى
فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم
الدين وقال الله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما واشار الى ما تقدم من الشرك وقتل النفس والزنا ولانه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب
الصلوة على المحدث ولا قبل النية ولا التكبير قبل الله ولا اللام قبل الهمزة وذلك معلوم البطلان بالاجماع ولزم ايضا ان لا يعصي احد ولا يفسق لان التكليف مشروط
بالارادة وفي الفاسق والعاصي لم توجد ارادة الطاعة فلا يكونان مكلفين بها فينتفي الفسوق والعصيان والكفر وهو باطل بالاجماع انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول هذه مسئلة اختلف فيه المجتهدون ولا بد من تحرير محل النزاع ولا نقول المراد من تكليف الكافر بالشرايع ماذا فان اريد به ان الشارع يامرهم ويدعوهم
الى الشرايع فلا شك ان هذا مخصوص باصول الشرايع لا الفروع فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان والاعتقادات التي هي اصول الشرايع
لان تحقق الصلوة والصوم قبل الايمان منهم محال فانهم مكلفون باصول الشرايع بهذا المعنى كما ذهب اليه ابو حنيفة وان اريد به انهم يعذبون في الاخرة بترك فروع
الاعمال كما يعذبون بترك اصولها فهذا المذهب الشافعي وعلى هذا يحمل الايات كما سياتي ولو كان مذهبه ان الكافر يقال له صل وصم قبل قبوله الايمان فهذا
مذهب باطل لانه من باب التكليف بتحصيل المشروط بدون وجود الشرط لان شرط صحة الصلوة هو الايمان واما ما ذكر ان ابا حنيفة خالف في ذلك العقل و
النقل فهو باطل قوله اما العقل فلان المقتضي لوجوب التكليف هو الزجر عن فعل القبائح والبعث على فعل الطاعات واشتمالها على اللطف ثابت في حق الكافر قلنا
هذا مبني على الحسن والقبح العقلي وهما باطلان عندنا وايضا مبني على وجوب اللطف وهو ايضا باطل كما بينا في علم الكلام قوله واما النقل فالايات قلنا قد ذكرنا ان
الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع وهو مسلم ولا يدل على تكليفهم في الدنيا بالفروع قبل قبول الايمان انتهى واقول سخافة ما موه به من
النقض والابرام ظاهر جدا اما قوله فان الشارع لم يحكم على الكافر ان يصلي او يصوم قبل قبول الايمان آه فلانه تكذيب صريح لصرايح القران وصريح مذهب الشافعي
اما الاول فلان قوله تعالى ولله على الناس حج البيت ليس معناه الا حجوا وقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ليس معناه الا صلوا وزكوا فانهما عامتان شاملتان
للكفار والتخصيص بالمؤمنين خلاف الاصل والظاهر ومن ايات الخصوص قوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة اوعدهم على ترك الزكوة وهي من الفروع
الشرعية وذلك دليل وجوبها عليهم لانه لو لم يجب لم يترتب الوعيد على تركها وكذا الكلام في باقي ما ذكره المص من الايات واما الثاني فلتصريح القاضي البيضاوي
في المنهاج بذلك حيث قال الكافر مكلف بالفروع خلافا للحنفية لنا ان الايات الامرة بالعبادة يتناولهم آه وهل معنى كون الايات امرة الا انه يامرهم ويقول
لهم صلوا وصوموا ونحوهما واصرح من ذلك عبارة الشارح العضد حيث قال لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك بل يجوز التكليف
بالفعل وان لم يحصل شرطه شرعا خلافا لاصحاب الراي ولابي حامد الاسفرايني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع
مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بالفروع كما يعذب بالايمان انتهى وبهذا يظهر بطلان ما ذكره من ان معنى تكليف الكفار بالفروع انهم يعذبون في

الاخرة

الاخرة بترك الفروع الاعمال آه فان كلام الشارح العضدى صريح في ان التعذيب ثمرة نتيجة التكليف كما ان معنى التكليف ذلك والفرق بين معنى الشيء وثمرته و
فايدته المترتبة عليه ظاهر فالناصب جاهل بمذهب ما مامه بحيث كما لا يخفى واما ما ذكره من ان التكليف بتحصيل الشرط طلب حين وجود الشرط باطل فهو كلام على تقدير
قد استدل عليها الله بقوله كلامنه لو كان حصول الشرط الشرعي شرطا في التكليف لم يجب الصلوة على المحدث آه والحاصل ان الايمان شرط لصحة العبادة
لا للتكليف بها فلا يمنع عدم الايمان التكليف بالعبادة بان يؤمن اولا ثم ياتي بالعبادة كما ان الطهارة شرط لصحة الصلوة فلا يمنع عدمها التكليف بها
وقد صرح بالدليل المذكور الشارح العضدي ايضا حيث قال ودليله انه لو كان حصول الشرط للفعل شرعا شرطا للتكليف به لم يجب صلوة على محدث وجنب لانتفاء
شرطها وهو الطهارة آه وقال في الجواب عن بعض ادلة المخالف بان الكافر يمكنه الامتثال في زمان الكفر بان يسلم ويفعل كالمحدث غاية الامر انه مع الكفر
لا يمكن وذلك ضرورة بشرط المحمول وهو لا ينافي الامكان الذاتي كفيام زيد في وقت عدم قيامه فانه ممكن وان امتنع بشرط عدم قيامه انتهى واما ما ذكره الناصب
من ان ما استدل به المص من الدليل العقلي مبنى على قاعدة الحسن والقبح العقليين ووجوب اللطف وقد بينا بطلانها بما بيناه في علم الكلام فمردود بانا قد بينا
هناك تشييد اركانهما وابطلنا الدليل عليهما بوجه يدل على ان الناصب معزول عن العقل محروم عن اللطف على ان الدليل العقلي المذكور راجع الى ما حكم
به العقل من المصلحة والمفسدة وهو من المعاني الخارجة عن محل النزاع كما مر واما ما ذكره اخرا من ان الايات تفيد تعذيب الكفار في الاخرة بترك الفروع ولا تدل
على تكليفهم بالفروع في الدنيا قبل الايمان فوا عجبا لظهور انه لو لم يكونوا مكلفين في الدنيا بذلك لما يعذبون بتركها كما ان المسلمين لا يعذبون بتركها
كما ان المسلمين لا يعذبون بترك صلوة سادسة مثلا لم يكلفهم الله تعالى بها في الدنيا فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث الثامن في انقطاع التكليف
حال الحدوث تقدمه عليه ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى ان التكليف بالفعل منقطع حال حدوثه لانه ح يكون واجبا ولانه حال الحصول فلو كان
مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل وهو محال واما تقدمه على الفعل فشيء ذهب اليه الامامية والمعتزلة ايضا لانا انما يكون مكلفا حال القدرة وهي
متقدمة على الفعل لا لانه لزم القدرة على الواجب تحصيل الحاصل والكل محال لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة
فلا تكليف بها عندهم فلا عصيان وهو باطل بالاجماع والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في المسئلتين فقالوا في الاول ان التكليف لا ينقطع حالة الفعل
وقالوا في الثاني ان التكليف لا يتقدم على الفعل ولزمهم ما تقدم من المحال انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشيخ الاشعري ان القدرة
مع الفعل لا قبله فلزمه القول بان التكليف حال الفعل لا قبله لان التكليف لا يتيسر من غير القدرة على الفعل فلا يكون القدرة ولا التكليف قبل الفعل وقد
بينا هذا في قسم علم الكلام بيانا شافيا وذكرنا المحاكمة في هذه المسئلة ثم لما كرر الكلام اوجب علينا التكرار فنقول ما ذكر ان التكليف بالفعل منقطع
حال حدوثه لانه ح يكون واجبا لانه حالة الحصول فلو كان مكلفا به ح لزم التكليف بتحصيل الحاصل فالجواب عنه ان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا
التحصيل وهذا ليس بممتنع لان الفعل يحصل بالتحصيل الذي حصل عليه القدرة حال الفعل واما ما ذكر من وجوب تقدم القدرة على الفعل فهو عين المتنازع
فيه فكيف يستدل به واما قوله لانه لو لم يكن مكلفا قبل الفعل لم يتحقق العصيان لان حال العصيان لا طاعة فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا الذي
هو شرط التكليف عند الاشاعرة ان يكون ذلك الشيء متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا لها وهذا الشرط حاصل في الطاعة فانه وان لم يكن مقدورا
قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده وهو العصيان مقدور والحاصل ان العصيان او ضده مقدور للمكلف وهو متلبس باحدهما فالمواخذة بالعصيان
بواسطة حصول شرط التكليف فلا يلزم محال انتهى **واقول** قد بينا سابقا ان بيانه الشافي عليل وان ما ذكره من المحاكمة محكوم بالبطلان واما ما ذكره من الجواب
بان هذا من باب تحصيل الحاصل بهذا التحصيل آه فهو شيء اخذه من كلام الفاضل التفتازاني في هذا المقام من حاشيته على شرح العضدي حيث قال الشارح ان
اراد الاشعري ان منجز التكليف باق بعده فهو باطل لانه تكليف بغير الممكن لانه ح تكليف بايجاد الموجود وهو محال انتهى فاعترض عليه الفاضل بان هذا مغلطة
فان المحال ايجاد الموجود بايجاد سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد انتهى والتحقيق انه لا يتوجه شيء مما اورده الناصب على عبارة المص ولا ما اورده
الفاضل على عبارة الشارح العضدي وانما يتوجه ذلك لو جعل ضمير هو في قولهما وهو محال راجعا الى التحصيل او الايجاد وما لو جعل راجعا الى التكليف كما نبه
عليه الابهري فلا اذ يصير حاصل الكلام ح ان التكليف طلب والطلب يستدعى مطلوبا غير حاصل وقت الطلب كما تقرر فطلب تحصيل الحاصل وايجاد الموجود
محال وان كان وجوده وحصوله بهذا الايجاد والتحصيل واما ما ذكره بقوله فالجواب عنه ان كون الشيء مقدورا آه فهو كلام شرح المواقف وشرح
التجريد وحاصله انا سلمنا ان لا يتعلق الا بمقدور لكن لا يلزم ان يكون المكلف به مقدورا حال التكليف فلا يلزم عدم العصيان ودفعه شارح التجريد
بان عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فللامتثال انتهى وقد تقرر الجواب بانا سلمنا ان القدرة شرط للتكليف لكن بمعنى انه يجب
تحققها زمانا ليقاع المكلف به لا زمان وجود التكليف مثلا يجوز تكليف نهدا الليل بايقاع الصوم نهارا فالتكليف في الليل والاداء فيه بل القدرة انما
هي في النهار ويرد على التقدير انه يلزم منه ان لا يكون الكافر مكلفا بايقاع الايمان في جميع وقت كفره كما بين زمان وجود التكليف وايقاع الايمان
بل كان له ان يؤخر الاتيان بالايمان الى متى شاء وهذا مخالف للاجماع فتامل **وقال** المص رفع الله درجته البحث التاسع في امتناع التكليف بالمحال
ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى امتناعه بدل عليه العقل والنقل اما العقل فلانه قبيح عقلا ولانه يؤدي الى عدم التكليف لانه لو جاز التكليف
بالمحال جاز ان يكلف العبد الفعل وان يكلفه الترك فلا يكون مكلفا بالفعل وغير ذلك من الادلة وقد سبقت واما المنقول فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها الى غير ذلك من الايات الكثيرة وقد نسوا جميع ذلك وخالفت الاشاعرة المعقول والمنقول في ذلك وقالوا ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال

وايضا لا يحصل الا صلاة ومن تحصل
منه محتاجا الى صدور الامتثال
هو لما يقول اصل لا للعدو ثانيا

بما لا يطاق لان كل ما ثبت في الواقع سواء كان طاعة او معصية او شركا او ضلالا الى غير ذلك فانه من فعله تع ولا يمكن اجتماع القادرين على الفعل الواحد مع انه
تع كلف العبد فيكون مكلفا بفعل نفسه وهو تع فيكون تعالى قد كلف ما لم ومن نهى عاقل لنفسه اختيارا وذلك هو المحصل لمنعه فانه يلزم منه تكذيب الله تع وهو كفر وهذا بطلان مباحث
التكليف سبقت انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق هذا البحث في قسم علم الكلام وتبين حقيقة كلام الاشاعرة فيه وان ما لا يطاق ثلثة اقسام
يجب القول به وهو ما اخبر الله تع بعدم وقوعه مع التكليف به كايمان ابي لهب الثاني المحالات العقلية والتكليف بها محال والثالث المحالات العادية والتكليف
بها جائز لكن غير واقع في الشرع لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكره انهم يقولون بان التكليف باجمعها تكليف بالمحال لان الكل فعل الله على مذهبهم
والتكليف بفعل الغير محال فقد عرفت جوابه ان الخلق غير الفعل والعباد مكلفون بما يباشرون من الافعال والخلق من الله انتهى و**اقول** قد مر ان كلام
الاشعري في جواز تكليف المحال مطلق وان ما ذكره الناصب من التقسيم الثلثي وتخصيص محل النزاع ببعض الاقسام مما اخترعه بعض المتاخرين لدفع الشناعة
والملام وتفصيل ذلك ما نقلناه سابقا من كلام العلامة الشيرازي في شرح مختصر الاصول لابن الحاجب وما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل عند ذكر مذهب
الاشعري حيث قال وتكليف ما لا يطاق جائز عنده للعلة التي ذكرنا ولان الاستطاعة عنده عرض والعرض لا يبقى زمانين ففي حال التكليف لا يكون المكلف
قط قادرا انتهى على ان القسم الاول الذي اوجب القول به محال عقلي ايضا غايته انه لا يكون ممتنعا بالذات بل بالغير وتوضيحه ان ما كلف به ابو لهب في المثال المذكور
هو ايجاده الايمان بالقدرة والاختيار فاذا لم يمكن الفعل لاخبار الله تع بعدم وقوعه كان التكليف به تكليفا بالمحال لانه تكليف بايجاده وايجاده يستلزم
لجواز الجهل عليه تع وجواز جهله تع محال فما نحن فيه لازم وقوع اخبار الله تع بعدم ايمان ابي لهب حتى يكون تكليفه بالايمان تكليفا بالمحال والوعد بانه سيصلى
نارا لا يدل على ان ذلك لعدم ايمانه وتصديقه للنبي لامكان تعذيب المسلم كالفاسق ولو سلم ذلك قلنا ان نقول انه سيصلى النار على تقدير عدم ايمانه سلمنا
لكن نمنع ان ابا لهب وامثاله قد كلفوا بتصديق النبي فيما اخبر به من عدم تصديقهم بذلك لتجويز وروده حال غفلتهم او نومهم او بعد التكليف سلمنا لكن
لا يلزم تكليفهم بتصديق ذلك الخبر عينا اذ من الايمان ما يكفي التصديق به مجملا واما ما ذكره في اصلاح القول بان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال من ان
الخلق غير الفعل الخ ففيه ان هذا الفرق على تقدير تسليم صحته انما يقدح في لزوم المذكور على ما صرح به من ان التكاليف باجمعها تكليف بالمحال لا في اصل
تصريحهم بذلك فيكون هذا اعتراضا اخر عليهم حيث عدلوا في اختيار مطلب فاسد بدليل فاسد لا اعتراضا على المص قدس سره نعم قد تمحل الشارح العضدي في
نفي قولهم بتعميم ذلك بان التعميم مخالف للاجماع ولعمري ان دعوى الاجماع في ذلك اسخف من دعواهم الاجماع على خلافة ابي بكر ولو كان امثال هذه الاجماعات
حجة لما جاز للشارح المذكور مخالفة الاجماع الذي نقله من تقدم عليه من شارحي اصول ابن الحاجب في ان مدرك الاحكام هو العقل او الشرع حيث اجاب
عند ضيق الخناق عليه هناك بانه يجوز ان يكون المدرك العرف والعادة او غيرهما وايضا على تقدير ثبوت الاجماع لا يستبعد من الجاهل الذي ملأ الافاق
من اقوال الشيعة المخالفة للكتاب والسنة حجيته بالاجماع او انكاره ومخالفته له متعمدا ولهذا كفره الحنفية كما مر فتذكر **قال** المص رفع الله درجته الفصل
الثاني في الادلة وفيه مباحث الاول الكتاب العزيز انما يصح التمسك بالكتاب عند الامامية ومن تبعهم من المعتزلة ولا يتاتى على مذهب الاشاعرة لان الكلام
عندهم قائم بذات الله تع وهذا الكتاب حكاية عنه وجوزوا وقوع المفاسد عنه تع فلا يمكنهم الحكم بصدق هذا القران اما على مذهب الامامية والمعتزلة
فان المفاسد منه محال فلا يتاتى منه ذلك وعندنا ان الكلام هو الحروف والاصوات القائمة بالاجسام ويمتنع ان يريد الله تع بها ما ليس ظاهرها الا مع
قرينة تدل عليه وقد اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف في ذلك ابو حنيفة فنفاها اية من القران وكابر النقل
المتواتر في ذلك فمن العجب انكار ابي حنيفة انها من القران ولا يقرؤها في صلوته واحتج بالشاذ المنقول احادا وتمسك به مع انه خطأ لان الناقل لم ينقله حديثا
عن رسول الله ص وانما نقله قرانا والقران هو المتواتر فيه لدينا انتهى و**قال** الناصب خفضه الله تع اقول ما ذكره ان الاشاعرة لا يصح لهم التمسك
بالكتاب لان الكلام قائم بذات الله وهذا الكتاب حكاية عنه فما جهله بمعرفة المذهب فانهم يقولون ما بين الدفتين كلام الله تع وهو الدال على الصفة القديمة
والمدلول هو الصفة القديمة ومجموع الدال والمدلول يكون كلاما لكن الاصل في الكلام المدلول هذا هو المذهب فلم لا يصح لهم التمسك بالكتاب ثم نحن نعكس عليهم
هذا الكلام ونقول لا يصح للمعتزلة ومن تابعهم التمسك بالكتاب لان كلام الله تع عندهم الاصوات والحروف التي يخلقها الله تع في جسم من الاجسام فيكون الكلام
عرضا لان الاصوات والحروف اعراض والعرض لا ينتقل بلا خلاف فالاصوات والحروف التي هي الكلام الذي خلقه الله تع في اللوح المحفوظ او في جبرئيل وغيره
هو كلام الله تع فنحن اذا تكلمنا بالقران وقراناه فاما ان يكون اصواتنا وحروفنا الخارجة من حنجرتنا مخلوقة لله تع او لا فان قالوا هي مخلوقة لنا فلا يكون
كلام الله تع البتة لان تعريف كلام الله تع انه الاصوات والحروف التي يخلقها الله تع في جسم من الاجسام وان كان حروفنا واصواتنا عند قراءة القران
مخلوقة لله تع فاعترفوا بان بعض افعال العبد مخلوقة لله تع فيتم الثواب لزمهم القول بان العبد خالق لبعض افعاله الاختيارية فاضطروا الى ان يقولوا
ان هذه حكاية من تلك الحروف والاصوات التي خلقها الله تع في جبرئيل واللوح المحفوظ وهذا عين انعكاس المحذور اليهم واما ما ذكر في البسملة
فمذهب الشافعي انه جزء من القران في صدر كل سورة فهو يوافق الشافعي في هذا واما ما اعترض على ابي حنيفة بانه نفي كون البسملة من القران فهذا
باطل لانه لم ينف كونها في سورة النمل من القران والكلام في انها جزء من كل سورة في صدرها او لا فذهب الشافعي الى انها جزء من كل سورة في صدرها الا
الا النحل هذا واما ما ذكر ان ابا حنيفة كابر النقل المتواتر فهذا كذب باطل فان النقل في هذا لم يتواتر وقد علمت قبل هذا ان الحديث المتواتر اقل من القليل
واما التعجب من انكار ابي حنيفة والاحتجاج بان كونه من القران من خبر الاحاد لان الناقل لم ينقله حديثا وانما نقله قرانا والقران هو المتواتر فهذا عجب

ينبغي ان يتعجب منه فان اباحنيفة يقول كونها اية من القران فى صدر كل سورة متواترا لانها مذكورة للتبرك واليمن ثابت بالاحاد ولا كل ما يكون مكتوبا
فى المصحف يكون متواترا اية من القران الا ترى ان لفظة امين مكتوب فيما بين الدفتين وليس من القران والاحاديث الدالة على كونها من القران خبر الاحاد
فكيف يصح ان يقال ان الراوى انما نقله قرانا والقران هو المتواتر فتامل فانه اشتباه مضحك انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان مذهب الاشاعرة ان مجموع الدال
والمدلول يكون كلاما غير صحيح وانما القول بالتركيب من مخترعات بعض المتاخرين الذين راموا اصلاح المفاسد اللازمة من اصل المذهب كيف وقد نقل
الفاضل الشهرستانى الاشعرى بما يوافق كلام المصنف قدس سره حيث قال والكلام عند الاشعرى معنى قائم بالنفس سوى العبارة والعبارة دالة عليه من الانسان فالمتكلم
عنده من قام به الكلام انتهى ويدل عليه ايضا استنادهم فى ذلك بما مر من قول الشاعر شعر ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وثانيا
انما توهمه من عكس دليل المصنف وقلبه عليه قلب مموه لا يروج على ناقد بصير وذلك لان المصنف يستدل على عدم تاتى التمسك بالكتاب على مذهب الاشاعرة بمجرد
ما قالوا ان الكلام قائم بذات الله تعالى وان هذا الكتاب حكاية عنه بل ضم معه تجويزهم صدور المفاسد عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وحاصل استدلاله ان
الاشاعرة ذهبوا الى ان الكلام الحقيقى قائم بذات الله تعالى غير صادر عنه والصادر عنه هو الكلام اللفظى الذى هو حكاية عنه وذهبوا ايضا الى جواز صدور
المفاسد عنه تعالى فيلزم من المقدمتين جواز ان يكون الكلام اللفظى مفسدة صادرة من الله تعالى فلا يمكنهم التمسك به لقيام احتمال المفسدة نعم لو كان مبنى
لزوم امتناع التمسك على مجرد ان هذا القران ليس قائما به تعالى بل حكاية عنه لامكن ترويج القلب وليس فليس كما لا يخفى على من له قلب او القى السمع وهو شهيد
وثالثا ان ما ذكره فى دفع اعتراض المصنف عن ابى حنيفة بانه لم ينف كونها فى سورة النمل من القران اه مناقشة لفظية ركيكة لا يليق صدورها الا باصحاب البضاعة
المزجاة من العلم والفهم فان المصنف قدس سره قال اولا اتفقت الامامية وطائفة كثيرة من الجمهور على ان البسملة اية من كل سورة وخالف فى ذلك ابو حنيفة اى فى
كون البسملة اية من كل سورة فاذا قال بعد ذلك ان اباحنيفة نفى كون البسملة اية من القران علم بمعونة السابق ان مراد المصنف نفيه كون البسملة اية من القران
فى كل سورة فلا يتوجه ان ابا يوسف كونها فى سورة النمل من القران وايضا يدل على اراد المصنف لما ذكرناه دلالة صريحة قوله بعد ذلك ومن العجب انكار ابى حنيفة
انها من القران ولا يقراها فى صلوته آه لظهور ان المراد انه لا يقرا البسملة فى الحمد والسورة التى يقرؤها فى الصلوة لا انه يقراها فى سورة النمل ايضا ولهذا اقتصر فى العبارة
مع ظهور المراد لا يليق بالمحصلين ورابعا ان ما ذكره من ان النقل لم يتواتر فى هذا وانه ذكر قبل هذا ان كلام المصنف فى تواتر القران لا فى تواتر الحديث فافهم
وخامسا ان ما ذكره من ان الاحاديث الدالة على كون البسملة من القران خبر الاحاد فكيف يصح ان يقال ان الراوى انما نقله قرانا آه ناش عن سوء فهمه لكلام
المصنف اذ من البين ان المصنف يريد بقوله الناقل لم ينقله حديثا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لم ينقل اية البسملة زاعما انه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فى خصوص تلك الاية حتى
يلتحق ان يقال ان ذلك الحديث من اخبار الاحاد بل نقله قرانا اى كما نقل سائر القران والقران هو المتواتر فهو غير المتواتر اليه ولعمرى انه لو علمت
ام الناصب هذه المرتبة من اعوجاج فهمه وقصور ناعم لبكت عليه مع بهاهم وتمنت ان تكلته قبل رضاعه **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثانى اجماع
اهل المدينة ليس بحجة لان المواضع لا مدخل لها فى الصدق والكذب وانما المعتبر العدالة وعدمها فيها وقال مالك انه حجة وهو خطاء للعلم الضرورى بان البقاع
لا مدخل لها فى تصديق الرجال وقد قال الله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق وقال الله تعالى فما للذين كفروا قبلك مهطعين عن اليمين وعن الشمال
عزين ومنهم من يلمزك فى الصدقات الى غير ذلك من الايات الكثيرة الدالة على وقوع الذنب منهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قول الشافعى ان اجماع
اهل المدينة اذا لم يوافقهم غيرهم ليس بحجة بل الحجة اجماع اهل الحل والعقد سواء كانوا فى المدينة او غيرها وذهب مالك الى ان اجماع اهل المدينة حجة لا لخصوصية
ارض المدينة بل لان الاجماع الحجة عنده هو اجماع اهل العصر الاول وهم كانوا يومئذ فى المدينة فالنزاع لفظى لان الشافعى لم ينكر كون اهل الحل والعقد كانوا فى
العصر الاول فى المدينة ومالك لم يقل بان خصوصية الارض مدخل لها فى الاجماع ولو انه علم هذا عرف ان كل ما استدل به من الايات على ان اجماع اهل المدينة ليس
بحجة لا يدل على المطلوب لان كون بعض المنافقين فى المدينة لا يمنع وجود اهل الحل والعقد الذين ينعقد بهم الاجماع فى المدينة انتهى **واقول** فساد ما ذكره من
المقدمات ظاهر جدا اما قوله ان اهل العصر الاول كانوا يومئذ فى المدينة آه مدخول بان المراد باهل العصر الاول ان اعتبر اجماعهم اهل العصر المتاخرين عن
النبى صلى الله عليه وسلم اذ لا اجماع فى زمانه صلى الله عليه وسلم ولا يخفى ان اهل الحل والعقد من الصحابة والتابعين قد تفرقوا فى الامصار بعد وفات النبى صلى الله عليه وسلم قبل وجود مالك بسنين
كثيرة فكيف يتوقع اجماعهم فى ذلك العصر فى المدينة اما سمعت ما قاله امامك فخر الدين الرازى فى المحصول من قوله والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول
الاجماع الا فى زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل انتهى واما قوله ان مالكا لم يقل بحجية الاجماع لخصوصية
ارض المدينة وان لها مدخلا فى الاجماع فمما يكذبه ما اشتهر من استدلال مالك على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة لتنفى خبثها قال القاضى البيضاوى فى المنهاج
قال مالك اجماع اهل المدينة حجة لقوله صلى الله عليه وسلم ان المدينة لتنفى خبثها وهو ضعيف انتهى وهذا الاستدلال مذكور فى اصول ابن الحاجب وغيره من الكتب
الاصولية وهذا صريح فى مدخلية خصوص اهل المدينة عنده ولهذا منعه المصنف وعارضه بقوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق الى غير ذلك
من الايات فعلم ان ما ذكره الناصب العاجز القاصر من ان النزاع لفظى وان مالكا لم ينكر عدم مدخلية الارض كذب وافتراء وتكبر للمرء بعد
الابراد والله الموفق للسداد **قال** المصنف رفع الله درجته ذا ما اجماع العترة فانه حق خلافا للجمهور لان الله تعالى اذهب عنهم الرجس فقال تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فاكد بتقديم لفظ انما والام وبالاختصاص على صيغة النداء وبقوله تعالى تطهيرا وما اغرب حال
هؤلاء حيث لم يجعلوا اجماع من نزههم الله تعالى عن الخطاء والغلط والزلل دون النقص وجعله مرتبة علية فى استجابة الدعاء يوم المباهلة وخصه

مع العبادة

بالاخوة وغير ذلك من الفضائل الجمة جمة وقد روى صاحب الجمع بين الصحاح الستة في قوله تعالى كمن آمن بالله واليوم الآخر وجاهد في سبيل الله الى قوله تعالى والله
عنده اجر عظيم نزلت في حق علي وفي الجمع بين الصحيحين قوله ع انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي من بعدي ولا شك ان قول هرون حجة فكذا قول من ساواه
في المنزلة وفي مسند احمد بن حنبل في ذي (؟) لاعطين الراية غدا رجلا يحبه الله تعالى ورسوله ويحب الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله له وانما يصح محبة الله تعالى مع انتفاء المعصية
منه وفيه قال رسول الله ص الصديقون ثلثة حبيب بن موسى النجار وهو مؤمن آل ياسين وحزقيل مؤمن آل فرعون وعلي بن ابي طالب الثالث
وهو افضلهم فكيف يكون صديقا ولا يحتج بقوله هذا من اغرب الاشياء وقوله في خبر الطائر اللهم ائتني باحب الناس اليك ياكل معي فجاء علي ع رواه في الجمع
بين الصحاح الستة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله تعالى قول الحجة ما يكون من الشارع اما قوله او فعله او تقريره وصاحب الشرع هو الله تعالى ورسوله فصاحب
الشرع اذا جعل شيئا حجة يكون حجة ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب ولا فضائله وعلمه وشجاعته في كون قوله حجة فعلى هذا يكون
قول الله حجة لانه صاحب الشرع وقول رسول الله ص وفعله وتقريره يكون حجة لانه ايضا صاحب الشرع واما قول غيرهما فلا يكون حجة الا ان يقول الله ورسوله
ان قوله حجة فالاجماع حجة لان الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لدخول النار فالامر باتباع سبيل المؤمنين واقع من الله والاجماع سبيل
المؤمنين فيكون اتباع الاجماع واجبا فيكون حجة واما القياس فلقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والقياس هو الاعتبار في الاحكام الفرعية فيكون
حجة لانه مامور به واما غير هذه الادلة الاربعة فما ثبت ان الله تعالى ورسوله جعلاه حجة فهو ليس بحجة واما ما ذكر ان اجماع العترة حجة فاذا اراد من العترة
فان اراد به عليا كما يدل دلائله عليه فهو واحد من العترة ومن كبار الصحابة وعلمائهم ومن اعاظم الخلفاء وقوله في الاجماع حجة لانه من اهل الحل والعقد
وعصمته وطهارته وفضائله وعلمه كلها مسلمة واجتهاده معتبر واما كون مجرد قوله اذا خالفه جمهور الصحابة فليس بحجة موجبة لهجران سائر الاقوال غير قوله
كقول الله تعالى وقول رسوله لانه ليس صاحب الشرع ولا قال فيه صاحب الشرع ان قوله حجة فكيف يكون حجة وما استدل به من كونه معصوما او
التصديق بالصدق والجزم بعدم كذبه فكلها من فضائله لا يقتضي ان يكون قوله حجة لما ذكرنا ان الحجة قول صاحب الشرع او من قال فيه صاحب الشرع ان قوله
حجة واما من وجه كونه صحابيا او خليفة يكون قوله من الدلائل الغير المتفقة عليها فان بعضهم ذهبوا الى ان قول الصحابي حجة كما هو مذكور في بعض الكتب
واما غيره من العترة فنعدم كون قولهم حجة فبالطريق الاولى في اجماع العترة لا يكون حجة وان كانوا صادقين وان سلمنا انهم معصومون لما علمت واما ما ذكر
انه ساوى هرون وقول هرون حجة فنقول لا يساويه في النبوة لانها مستثناة وكون قول هرون حجة لنبوته وهذا منتف عنه وما ذكره وسنذكره من
فضائله وفضائل العترة لا يثبت مدعاه وهو كون قولهم حجة انتهى **و اقول** فيه عناد وفساد من وجوه اما في قوله الحجة ما يكون من الشارع الى
قوله ولا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب والذنوب في علمه فلان الحجة وان كان ما يكون من الشارع لكن الاتصاف بالعصمة والعلم جعل الشارع
حجة ولهذا ترى العلم والصدق من الصفات الحقيقية للواجب تعالى واجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة
وجميع ما يبلغونه من الله تعالى الى الخلائق كما ذكر في المواقف وقال البيضاوي في كتاب المصباح ما الحضر الشارحون للمنهاج وهو ان الانبياء حجج الله على خلقه
فانهم بعثوا لقطع حجج العباد قال تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والحجة انما يلزم بقول من يوثق به ويعتمد عليه وهذا انما يكون لو كان حال
التبليغ طاهرا عن الكدورات النفسانية منزها عن الظلمات الجسدانية غير مبتلى بالصفات الردية الهيولانية وايضا اكثر ادلة حجية الاجماع من
قوله تعالى جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقوله ع لا تجتمع امتي على خطأ الى غير ذلك صريح في ان المناط في الحجية هو العصمة عن الخطأ فظهر بطلان ما
ذكره الناصب المعاند من انه لا مدخل لصدق الشخص ولا عصمته من الكذب في كون قوله حجة واما اشتراط العلم فظاهر ويدل عليه قوله تعالى ما اتخذ الله وليا
جاهلا ولو تنزلنا عن ذلك نقول ان صاحب الشرع جعلهم حجة واقوالهم وافعالهم مطاعة لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم الاية والمراد باولي الامر الائمة الحق كما صرح به صاحب الكشاف وغيره بل المعصومون كما اعترف به فخر الدين الرازي امام الناصب في هذا المقام من تفسيره الكبير
حيث قال انه تعالى امر بطاعتهم على سبيل الجزم فوجب ان يكون معصوما لانه لو احتمل اقدامه على الخطأ والخطأ منهي عنه لزم اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد وانه محال
ثم قال فالمعصوم اما مجموع الامة او بعضها على تقدير من ان المراد بهم الائمة المعصومون او على ما زعم بعضهم انهم الخلفاء الراشدون الى آخر ما قال وهذا ايضا حجة قاطعة
وارغام لانف الناصب كما لا يخفى ولو تنزلنا عن هذا ايضا نقول لعل المصنف قدس سره بنى فيما ذكره ههنا على قاعدة معول عليها الخصم في ترجيح الشافعي في العضد اثبات حجية
اجماع اهل المدينة وهي قضاء العادة بامتناع اجماعهم من غير راجح فان تلك القاعدة اولى بالاستعمال في اجماع العترة المعصومين من اهل البيت عليهم السلام كما لا
يخفى وح يكون مقصوده الاصلي من ذكر الادلة اثبات العصمة ونحوها كونهم اقوى مرتبة من غيرهم وكذا المراد من ذكر الاحاديث اثبات رجحان مرتبتهم على غيرهم فان
حديث المنزلة مثلا يدل على ان مرتبة هرون ع كان اقوى من مرتبة غيره من اصحاب موسى ع فيكون مرتبة علي ع اقوى من مرتبة غيره من اصحاب النبي ص واذا ثبت
عصمة اهل البيت ورجحان مرتبتهم كان اتفاقهم على راجح وامتنع ان يكون متمسك غيرهم ارجح من متمسكهم لانهم مع عصمتهم وعلو مرتبتهم في العلم والفضل ومطالعتهم
للوح المحفوظ كما اعترف به الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري امتنع ان لا يطلعوا على ما اطلع عليه من هو ادنى مرتبة بمراتب كثيرة وقد ورد في الامثال السائرة ان
اهل البيت ادرى بما في البيت وقال القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي في شرح المنهاج بعد نسبة ما ذكره فخر الدين الرازي في هذا المقام ردا على حجة
الشيعة الى التعصب وتحقيقه لا شك ان اهل البيت في مهبط الوحي والنبوة كانت حجة حبوة بتربيتهم وارشادهم غاية الاهتمام فكل ما قالوا به اتفقوا عليه
يكون اقرب الى الحق والصواب وابعد عن الخطاء والفساد وهذا المقدار كاف في افادة المراد انتهى واما قوله ان اراد من العترة عليا ع ففساده ظاهر لما

يدل

فيه من الانباء عن صريح لفظ الاجماع ولفظ العترة لظهور ان علياء او احد من العترة وبعض المجمعين منهم فان الحق وان كان هو حجة بقول كل واحد منهم

بانفراده لكن المتم قدس سره جعل المسئلة مع هذا حجية اجماع مجموع العترة تقريبا الى قبول المخالف المنصف كما ان الاجماع لا يتحقق بواحد فان تعلق من

يلازمهم يكون منضما اجماعهم قانون الدلالة لذلك لا يخفى ان ما ذكره من ان التنبيه الحلية فبطلانه اظهر من ان يخفى لظهور ان الدليل الاول هو اية التطهير كالجمهور

عليها والثاني شامل لغيرهم من اهل البيت عليهم السلام والاية الاخرى وبعض الاحاديث المذكورة كحديث جمع بين الصحاح والجمع بين الصحيحين مخصوص بعلي

وبعضها كحديث الخوارزمي وحديث احمد حديث الخدري وحديث الزمخشري شامل للكل فاين الدلالة على ان المراد بالعترة خصوص علي ولعل احتمال اللفظ

الجيل في افراد الاحاديث العامة وذكرها في فصل ثان لئلا يتوهم الناظر في بادي الرأي ما ذكرناه من استدلال المتم بالاحاديث الخاصة والعامة معا لا يبعد

ما افرد تلك الاحاديث الخاصة ليقطع نظره عن الاحاديث العامة هنالك نتوهم عدمها كما يروى ما يشبه ذلك من حماقات بعض اهل قزوين من انه امر

للبناء ان يبني له بيتا مشتملا على صفات ربع فلما تم البناء جلس في صفة وقطع النظر عنها لشغله بها وعن البواقي فكان مشتغلا فاعترض على البناء بانه جعل

الاربعة ثلثة نعوذ بالله من الغباوة والخذلان قال المتم رفع الله درجته من كتاب الخوارزمي عن عبد الله بن عباس قال كنا مع رسول الله صلعم اذا فاطمة

اذ اقبلت تبكي فقال لها النبي صلعم ما يبكيك يا فاطمة قالت يا ابت ان الحسن والحسين قد غابا وذهبا منذ اليوم وقد طلبتهما ولا ادري اين ذهبا وان عليا

على الدالية منذ خمسة ايام يسقي البستان واني طلبتهما في منازلك فما احسست لهما اثرا واذا ابو بكر فقال يا ابا بكر قم فاطلب قرتي عيني ثم قال يا عمر قم فاطلبهما يا

يا اباذر يا فلان قال فاحصينا على رسول الله سبعين رجلا بعثهم في طلبهما وحثهم فرجعوا ولم يصيبوهما فاغتم النبي صلعم غما شديدا ووقف على باب المسجد وهو

يقول بحق ابراهيم خليلك وبحق آدم صفيك ان كان قرتا عيني وثمرتا فؤادي اخذا برا او بحرا فاحفظهما وسلمهما قال فاذا جبرئيل قد هبط فقال يا رسول الله ان الله

تعالى يقرئك السلام ويقول لك لا تحزن ولا تغتم الصبيان فاضلان في الدنيا فاضلان في الآخرة وهما في الجنة وقد وكلت بهما ملكا يحفظهما اذا ناما واذا قاما

ففرح رسول الله فرحا شديدا ومضى جبرئيل عن يمينه والمسلمون حوله حتى دخل حظيرة بني النجار فسلم على ذلك الملك الموكل بهما ثم جثى النبي صلعم على

ركبتيه واذا الحسن معانق الحسين وهما نائمان وذلك الملك قد جعل جناحه تحتهما والآخر فوقهما وعلى كل واحد منهما دراعة من شعر او صوف والمداد على شفتيهما

فما زال النبي صلعم يلحسهما حتى استيقظا فحمل النبي صلعم الحسن وحمل جبرئيل الحسين فخرج النبي صلعم من الحظيرة قال ابن عباس وجدنا الحسن على يمين النبي صلعم والحسين

على يساره وهو يقبلهما ويقول من احبكما فقد احب رسول الله ومن ابغضكما فقد ابغض رسول الله فقال ابو بكر يا رسول الله اعطني احدهما احمله فقال

رسول الله نعم الحمولة ونعم المطية تحتهما فلما ان صار الى باب الحظيرة لقيه عمر بن الخطاب فقال له مثل مقالة ابي بكر فرد عليه رسول الله مثل ما رد على ابي بكر فرأينا

الحسن متشبثا بثوب رسول الله صلعم ووجدنا يد النبي على رأسه فدخل النبي المسجد فقال لاشرفن اليوم ابني كما شرفهما الله تعالى فقال يا بلال علي بالناس فنادى

بهم فاجتمعوا فقال النبي صلعم معشر اصحابي بلغوا عن نبيكم محمد صلعم قالوا سمعنا يا رسول الله ثم يقول الا ادلكم على خير الناس جدا وجدة قالوا بلى يا رسول الله

قال عليكم بالحسن والحسين فان جدهما رسول الله وجدتهما خديجة بنت خويلد سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس هل ادلكم على خير الناس ابا واما قالوا بلى يا

رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان اباهما علي بن ابي طالب وهو خير منهما شاب يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله والمنفقة في الاسلام وامهما فاطمة

بنت رسول الله سيدة نساء اهل الجنة معشر الناس الا ادلكم على خير الناس عما وعمة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين فان عمهما جعفر ذو الجناحين

يطير بهما في الجنة مع الملائكة وعمتهما ام هاني بنت ابي طالب معاشر الناس الا ادلكم على خير الناس خالا وخالة قالوا بلى يا رسول الله قال عليكم بالحسن والحسين

فان خالهما القاسم بن محمد رسول الله وخالتهما زينب بنت رسول الله الا يا معشر الناس اعلمكم ان جدهما في الجنة وجدتهما في الجنة وابوهما في الجنة وامهما في

الجنة وخالهما في الجنة وخالتهما في الجنة وهما في الجنة ومن احب ابني علي فهو معنا غدا في الجنة ومن ابغضهما فهو في النار وان من كرامتهما على الله تعالى ان سماهما في

التورية شبرا وشبيرا وقد روى الخوارزمي وجماعة من الجمهور واشهر بينهم حديث المناشدة عن عامر بن واثلة قال كنت مع علي في البيت يوم الشورى

وسمعته يقول لهم لاحتجن عليكم بما لا يستطيع عربيكم ولا عجميكم تغيير ذلك ثم قال انشدكم بالله ايها النفر جميعا افيكم احد وحد الله قبلي قالوا اللهم لا قال

فانشدكم بالله هل منكم احد له اخ مثل جعفر الطيار في الجنة مع الملائكة قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل فيكم احد له عم مثل عمي حمزة اسد الله واسد رسوله

سيد الشهداء غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم بالله هل منكم احد له زوجة مثل زوجتي فاطمة بنت محمد سيدة نساء اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال انشدكم

بالله هل منكم احد له سبطان مثل سبطي الحسن والحسين سيدي شباب اهل الجنة غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل منكم احد ناجى رسول الله عشر

مرات قدم بين يدي نجواه صدقة قبلي قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل منكم احد قال له رسول الله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد

من عاداه وانصر من نصره ليبلغ الشاهد الغائب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم اللهم ائتني باحب الناس اليك والي يا كل

معي من هذا الطير فاتاه واكل معه غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله صلعم لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله

ورسوله ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله على يديه اذ رجع غيري منهزما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال فيه رسول الله صلعم لينتهين

او لابعثن اليكم رجلا نفسه كنفسي طاعته كطاعتي ومعصيته كمعصيتي يقتلكم بالسيف غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد

قال رسول الله صلعم كذب من زعم انه يحبني ويبغض هذا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد سلم عليه في ساعة واحدة ثلثة آلاف من الملائكة منهم

جبرئيل وميكائيل واسرافيل حيث جئت بالماء الى رسول الله صلعم من القليب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له جبرئيل هذه هي

المواساة فقال له رسول الله ص انه مني وانا منه فقال جبرئيل وانا منكما غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد يقاتل الناكثين والقاسطين والمارقين
على لسان النبي ص غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص اني قاتلت على تنزيل القرآن وتقاتل على تأويل القرآن غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد ردت عليه الشمس حتى صلى العصر في وقتها غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد امره رسول الله ص ان يأخذ
براءة من ابي بكر فقال له ابو بكر يا رسول الله نزل فيّ شيء فقال انه لا يؤدي عني الا علي غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص لا يحبك
الا مؤمن ولا يبغضك الا كافر غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله اتعلمون انه امر بسد ابوابكم وفتح بابي فقلتم في ذلك فقال رسول الله ص انا ما سددت ابوابكم
ولا انا فتحت بابه بل الله سد ابوابكم وفتح بابه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون انه ناجاني يوم الطائف دون الناس فطال ذلك
فقلتم ناجاه دوننا فقال ما انا انتجيته بل الله انتجاه غيري قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال الحق مع علي وعلي مع الحق
يدور الحق مع علي كيف ما دار قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله اتعلمون ان رسول الله ص قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن تضلوا
ما ان تمسكتم بهما ولن يفترقا حتى يردا علي الحوض قالوا اللهم نعم قال فانشدكم بالله هل فيكم احد وقى رسول الله ص من المشركين بنفسه واضطجع في مضجعه غيري قالوا
اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد بارز عمرو بن عبد ود العامري حيث دعاكم الى البراز غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد انزل الله فيه
اية التطهير حيث قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص انت
سيد العرب غيري قالوا اللهم لا قال فانشدكم بالله هل فيكم احد قال له رسول الله ص ما سألت الله شيئا الا سألت لك مثله غيري قالوا اللهم لا ونقل
الثعلبي في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الاية وضع رسول الله ص يده على صدره وقال انا المنذر واومأ
بيده الى صدر علي وقال انت الهادي يا علي بك يهتدي المهتدون وروى ابن مردويه وهو الثقة عند الجمهور باسناده الى حذيفة بن اليمان قال
قال رسول الله ص علي خير البشر فمن ابى فقد كفر وروى احمد بن حنبل في مسنده عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله ص ذات يوم بعرفات وعلي
تجاهه ادن مني يا علي خلقت انا وانت من شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق بغصن منها ادخله الله الجنة وفيه عن
ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ص اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي الثقلين واحدهما اكبر من الاخر كتاب الله حبل ممدود من
السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض ونحوه عن مسلم في صحيحه وصاحب كتاب السنن وصحيح الترمذي وروى الزمخشري
باسناده الى رسول الله ص قال قال النبي ص فاطمة مهجة قلبي وابناها ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل ممدود بينه وبين
خلقه من اعتصم بهم نجى ومن تخلف عنهم هلك وهذه النصوص صريحة في وجوب التمسك باقوالهم والمصير الى فتاويهم وفي مسند احمد بن حنبل قال قال
رسول الله ص النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب اهل الارض والاخبار في ذلك اكثر من
ان تحصى وقد بلغت مبلغ التواتر فكيف لا يكون اجماع هؤلاء الصادقين حجة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الاحاديث والاخبار
والحكايات ان صح في الصحاح وتحقق صحته ونقل المعتمدون من مشاهير المحدثين بحيث يصح الاستدلال والاحتجاج كي تدل على فضلهم وكرامتهم عند الله تعالى
وانهم المصطفون من عباده وذووا المناقب العلية والمحاسن السنية وكل هذه الامور مسلمة لا منازع فيها اما دلالة تلك الاخبار والاحاديث على كون اجماعهم
حجة فغير ثابتة وغير ظاهرة على احد لما بينا ان الحجة ما يكون من قبل الشارع متصلا بالنص لمن قال ان قوله حجة وهذه الاخبار لا تدل عليه لانها لا تثبت
الا فضلهم وصدقهم وان فرض دلالتها على عصمتهم فلا كل معصوم يكون قوله حجة في الشرع واما ما استدل به من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا على كون اجماعهم حجة لان الكذب رجس عنهم فنقول اولا ان هذا لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل
في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص وكلهن غير معصومات عن الكذب فما يوجب كون قولهن حجة ثم مثل هذا ورد في القرآن لسائر المسلمين كقوله
تعالى يريد الله ليطهركم ويذهب عنكم رجز الشيطان وعنه ولا يراد به العصمة من الكذب في حقهم بالاجماع فههنا كذلك وان سلمنا انه اراد في الاية ذهاب
الكذب عنهم واثبات عصمتهم فهذا لا يوجب القول بكون اجماعهم حجة لما بينا ان مناط الحجية ليس العصمة ولا الصدق بل هما طريق قول صاحب الشرع
واما ما ذكر ان هذه المناقب يوجب المصير الى فتاويهم فمن لا يصير الى فتاويهم لا يقبل اجتهادهم ولا يعتبر اقوالهم ورواياتهم فكل هذه الامور معتبرة لا شك فيه
للمؤمن وكيف لا وهم اعلام الهدى وجبال العلم والتقوى وينابيع الحكم ومعادن نوابغ الكلم انتهى واقول قد صحت الاخبار المذكورة على رغم انف
الناصب السقيم سيما ما نقله عن الجمع بين الصحيحين والجمع بين الصحاح فالمنكر بعيد عن الفلاح وقد ذكرنا مرارا حال الاحاديث المعتبرة عند اهل السنة
وما يقتضي الانصاف اشتراطه في الاعتبار والاحتجاج في قطع المكابرة واللجاج كان الناصب يريد بصحة الحديث اعتباره ان لا يكون في مناقب اهل
البيت ع ولعلهم لعلة ذكر مناقب اهل البيت في كتابي البخاري ومسلم حكموا بانهما اصح كتب الحديث والا فلا مزية لهما على غيرهما سوى ان مؤلفيهما
[illegible] وهذا لا يسمن ولا يغني من جوع كما مر بيانه واما ما ذكره من دلالة الاخبار المذكورة على حجية اقوال اهل البيت واجماعهم فقد اوضحناه قبل ذلك بما لا
ينكره [illegible] واما ما ذكره من ان اية التطهير لا يدل على العصمة من الكذب لما بينا انه نزل في شان اهل البيت ويشترك فيه ازواج النبي ص ففيه
ان تطبيقها على بحث الامامة مر عند ذكر هذه الاية وانما هو المراد من اهل البيت المذكورين فيها وان الازواج خارجة عنهم بتصريح اكثر المفسرين بل بالاجماع
وبما اتفق عليه الفريقان من رواية ام سلمة الدالة على عدم دخولها فيهم وبان الخطاب بصيغة يطهركم حقيقة في الذكور ولا يتجه فيه المؤنث الا بدليل

ولا يوجد

ولم يوجد في حق الزوجات ولان دخولهن في الخطاب ممنوع لا مقتضى نص الاية عصمة المخاطبين وامتناع العصمة في حقهن فتذكروا ما ذكره من الاية المحرفة عما
في سورة الانفال وحكمه على كونه مما اثملا اسندل به لما من اية التطهير فهي دليل واضح على كفره والحاده وتشبهه باليهود في تحريف الكلم وجرائه على الله تعالى وبغضه
للنبي صلى الله عليه وآله واهل بيته عليهم السلام فانه قاتله الله بدل متعلق الجار في اية الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء بقوله يريد الله ثم بدل الرجز في الاية التي
حرفها بالرجس ليتيسر له دعوى المماثلة بين الايتين ولهذا ايضا حذف لفظ به في قوله تعالى ليطهركم به في اية الانفال وانما بدل متعلق الجار في قوله ليطهركم من سورة
الانفال وهو قوله وينزل عليكم من السماء ماء لانه لو ذكره لتفطن الناظر ولو كان قاصرا بالاختلاف بين الايتين ويعلم ان الطهارة المذكورة في اية الانفال
طهارة مائية بسماوية والمذكورة في الاية الاخرى طهارة تنزيهية ما بينه اسمائية وحذف صدر الاية ايضا لئلا يفهم الناظر ان نزولها في واقعة مخصوصة
وان لا عموم لها في غيرها والحاصل ان اية الانفال نزلت في غزاة بدر وتمام الاية اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم
رجز الشيطان وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام الاية وقد ذكر الفاضل النيشابوري في تفسيره موافقا لغيره من المفسرين ان قوله تعالى اذ يغشيكم بدل ثان من
اذ يعدكم او منصوب بالنصر او بما في عند الله من معنى الفعل او بما جعله الله او باضمار اذكروا امنة مفعول لاجله ومنه صفة لها اي امنة حاصلة لكم من عند الله
والمعنى اذ يغشون لامنكم او يغشيكم النعاس فتغشون امنا من نعم الله تعالى انزال المطر عليهم في تلك الواقعة وكان فيه فوائد احدها تحصيل الطهارة والثانية اذهاب
رجز الشيطان وقيل هو الجنابة التي اصابتهم لانها من تخييل الشيطان وقيل المني لانه شيء مستخبث مستقذر وعلى هذا يكون في الاية دلالة على نجاسة المني لقوله
والرجز فاهجر وقيل المراد وسوسة الشيطان اليهم وتخويفه اياهم من العطش وذلك ان المشركين سبقوهم الى الماء ونزل المؤمنون في كثيب اعفر تسوخ فيه الاقدام
على غير ماء وعلى الجنابة وقد عطشوا فقال لهم الشيطان لو كنتم يا اصحاب محمد على الحق لما غلبكم هؤلاء على الماء بحيث عطشتم وصليتم على جنابة وما ينتظرون
بكم الا ان يجهدكم العطش فاذا قطع العطش اسباب رقابكم مشوا اليكم فقتلوا من احبوا وساقوا بقيتكم الى مكة فحزنوا حزنا شديدا واشفقوا فانزل الله تعالى المطر ليلا
حتى جرى الوادي واتخذ اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله الحياض على عدوة الوادي وسقوا الركاب وملأوا الاسقية واغتسلوا وتوضأوا وتلبد الرمل الذي كان بينهم
وبين العدو حتى تثبت عليه الاقدام وكانت هذه ثالثة الفوائد واشار اليه بقوله ويثبت به اي بالماء الاقدام وقيل الضمير عائد الى الربط الذي يدل عليه
قوله وليربط على قلوبكم والمراد من تثبيت الاقدام الصبر في مواطن القتال وذلك لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما ربط الله على قلوبهم قوي قلوبهم فثبت
اقدامهم وروي ان المطر نزل على الكافرين ايضا لكن الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب فعظم الوحل وصار مانعا لهم من المشي والاستقرار وثبت
الاقدام فدل منطوقه على ان حال الاعداء كان بخلاف ذلك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الثالث الخبر اما متواترا واحادا اما المتواتر فانه
يفيد العلم بالضرورة فانا نجد العوام يجزمون جزما ضروريا لا يحتاجون فيه الى الاستدلال بوجود مكة ومصر ووجود بقراط وغيره وقد ذهب قوم من الجمهور
الى ان العلم به نظري وهو خطأ والا لزم توقف الجزم على ذلك الدليل وهو من المعلوم بالضرورة عدمه ولا حصر للتواتر في عدد كعدد انضباط معه فقال بعض الجمهور
يحصل التواتر بقول خمسة وقال بعضهم بقول اثني عشر وقال بعضهم اربعون وقال اخرون سبعون والصحيح خلاف ذلك كله فقد لا يحصل العلم الا مع الازيد
قد يحصل مع الاقل واما الاحاد فانه يفيد الظن وقال بعض الجمهور يفيد العلم باعتبار انضمام قراين اليه وهو مذهب احمد بن حنبل والضرورة قاضية ببطلانه
لادائه الى تناقض المعلومين عند اخبار اثنين ولا يقبل رواية الفاسق لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اوجب التبين عند اخبار الفاسق واذا كان
شرط القبول انتفاء الفسق وثبوت العدالة لم يقبل رواية مجهول الحال لان الجهل بالشرط مستلزم الجهل بالمشروط وقال ابو حنيفة يقبل روايته وهو خطاء
لما تقدم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني بالضرورة بلا استدلال وهو وافق الشافعي الشيعة في هذا
المقام كما ذكره وايضا مذهب الشافعي ان العدد الذي يحصل به التواتر غير منحصر لكن لا بد من حصول حد يجزم العقل بعدم تواطؤهم على الكذب وهذا قد
يحصل بالعدد القليل وقد لا يحصل بالعدد الكثير فلا حصر لعدد المتواتر واما ان خبر الاحاد هل يفيد الظن فهذا مذهب الشافعي واما قوله ان الضرورة قاضية
ببطلان قول احمد بن حنبل لادائه الى تناقض المعلومين فهذا باطل لان احمد شرط انضمام القراين اليه الى ان يفيد العلم وربما لم يكن لاحد الخبرين المعلومين قراين
منضمة يبلغه الى حد اليقين فلا تناقض واما ما اعترض على ابي حنيفة انه يقبل رواية مجهول الحال فيلزمه الخطاء وذلك لان الجهل بالشرط مستلزم الجهل
بالمشروط فغير وارد عليه لان الشرط في القبول انتفاء الفاسق بالفعل لا ثبوت العدالة وظاهر العدالة اذا كان مجهولا بمعنى عدم كونه ثابت العدالة يصدق
عليه انه غير فاسق فيقبل روايته انتهى **وقول** فيه نظر اما اولا فلان ما نسبه المصنف الى احمد بن حنبل هو افادة الخبر الواحد العلم بلا اعتبار انضمام القراين
اليه فابطال الناصب لما ابطل به المصنف قول احمد باطل ولعله كان في نسخة الناصب اثبات اعتبار القراين لا نفيه اخلا عليه كلمة لا كما هو الصحيح لكنه مع ذلك
غير مضر لان مذهب احمد على الوجه الذي ذكرناه مشهور وفي اكثر كتب الاصول مذكور فكان عليه تذكر المشهور والرجوع الى الكتب من غير ان يقتصر
على الرد على العلام ويحمل ما هنا الا راجعا بالنظر الى ما علم مرارا من خيانة الناصب في كتاب الرواية والنقصان انه حذف كلمة لا عن عبارة المصنف ليتيسر له الاعتراض
على المصنف والا فالفضول الذي يتصدى للتاليف في الاصول ومعارضة الفحول لا اقل من ان يطالع مثل المختصر ويعلم ما فيه من النقول فقد ذكر فيه وفي شرحه
للعضد الايجي انه قال احمد في قول يحصل العلم به بلا قرينة ويطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم ثم استدل على خلافه بوجوه منها قوله ولنا انه لو
حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في
الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين انتهى وهو حاصل ما ذكره المصنف من الرد على احمد كما لا يخفى واما ثانيا فلان ما اجاب به عن قبل ابي حنيفة

لعله نقل الفخر الرازي في سورة الانفال انه ... وقد فسره في ... الكفار ... الاقدام ... والغرض ... من ابي حنيفة ... الحنفية

مردود بان المراد بالفاسق في الاية ليس المحكوم عليه بالفسق فقط كما زعمه الناصب واتباعه حتى لا يصدق ذلك على مجهول الفسق لان الاية قد نزلت باتفاق المفسرين
في شان الوليد بن عقبة حين ما بعثه النبي صلى الله عليه وآله لاخذ صدقات بني المصطلق وكان بينه وبينهم احنة فلما سمعوا به استقبلوه تعظيما لرسول الله فحسبهم مقاتليه
فرجع قبل تلاقيهم معهم وقال لرسول الله صلى الله عليه وآله قد ارتدوا ومنعوا الزكوة فهم الرسول صلى الله عليه وآله بقتالهم فنزلت الاية ومن البين انه عند بعث النبي اياه لم يكن محكوما عليه
بالفسق لانه يمتنع على النبي تفويض بعض الامور الشرعية وتولية الاعمال الدينية الى من كان محكوما عليه بالفسق فتعين ان يكون المراد بالفاسق في الاية اعم من المحكوم
عليه بالفسق وممن جهل فسقه وايضا الظاهر المتبادر من التبيين المذكور في الاية استبانة حال من لم يعلم فسقه واما من علم فسقه فلا يحتاج الى التبيين فيه فيرد خبره
بل هو تحصيل الحاصل كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث الرابع في الامر والنهي ذهبت الامامية وجماعة ممن وافقهم الى ان الامر يقتضي الاجزاء فاذا قال
له صل عند الزوال ركعتين فصلاهما خرج عن عهدة التكليف وقال جماعة من اهل السنة انه لا يخرج بل يبقى مكلفا وهو خطاء لانه اما ان يكون
مكلفا بما كان قد فعله بعينه فيلزم تحصيل الحاصل مع انه لا دليل على ايجاب اعادة عين ما فعله اذ الامر انما يقتضي ايقاع الفعل وقد حصل واما ان
يكون مكلفا بغيره فلا يكون الامر الاول متناولا لصلوة ركعتين بل لازيد وهو خلاف التقدير والامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فاذا اوجب عليه
صلوة ركعتين فحقيقة الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك فهو حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود جزئيها فلا يتحقق الوجوب الا مع النهي
عن الضد وقال بعض اهل السنة انه لا يستلزم وهو خطاء لما تقدم وقال اخرون منهم انه نفس الامر وهو غلط للفرق الضروري بين قولنا افعل وقولنا
لا تترك والنهي عن الشيء لا يدل على صحته شرعا لان النبي صلى الله عليه وآله نهى الحائض عن الصلوة والصوم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الشافعي في هذه المسئلة
وهي ان الامر يقتضي الاجزاء لان الامر انما ورد ليخرج المكلف عن عهدة التكليف فاذا لم يكن المامور به مجزيا عما ورد بسبب الامر فلا يحصل المقصود من الامر
وهو الخروج عن عهدة التكليف ثم ما ذكر ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده فهو مسلم الا ان ما ذكره في معرض الاستدلال باطل لانا لا نسلم ان حقيقة
الوجوب هو الاذن في الفعل والمنع من الترك بل حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل ويلزمه المنع من الترك فلا يكون حقيقة مركبة يستلزم وجودها وجود
جزئها الذي هو النهي عن الضد انتهى **واقول** في منعه تركب الوجوب من الجزئين دليل على جهله بمذهب ما تقدم جمهور اصحابه فانهم
استدلوا على المسئلة المشهورة القائلة ان الوجوب اذا نسخ بقي الجواز على ما في المنهاج للبيضاوي وشروحه بان الدال على الوجوب يتضمن الجواز لتركبه
من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن للجواز مقتض له والدال على الناسخ للوجوب لا ينافيه اذ لا منافي للجواز فانه يرتفع
الوجوب الذي مفهومه مركب بارتفاع جزئه الذي هو المنع من الترك فيبقى الجزء الاخر وهو جواز الفعل سالما عن المعارض اذ يكفي في ارتفاع المركب ارتفاع
احد الاجزاء وقد صرح بذلك ايضا افضل محققي الناصبية وهو العضد الايجي في بعض مسائل المباح من شرحه على اصول ابن الحاجب حيث قال قالوا المأذون
في الفعل حاصل في الواجب والمباح وهو تمام حقيقة المباح وجزء حقيقة الواجب لاختصاصه بقيد اخر وهو انه غير مأذون في تركه اه ثم سلم الجزئية واجاب
عما قالوا بان للمباح ايضا فصل هو المأذون في تركه انتهى واما ما ذكره الناصب من ان معنى الوجوب هو العزم على الفعل فهو من اختراعاته اذ ليس ذلك
معناه اللغوي ولا الاصطلاحي فان معناه لغة على ما في شرح المختصر وغيره هو الثبوت والسقوط وفي الاصطلاح خطاب الطلب لفعل غير كف ينتهض تركه في
جميع وقته سببا للعقاب وقيل الواجب ما يعاقب على تركه وقيل ما يخاف العقاب على تركه وقال القاضي ابو بكر ما يلزم شرعا تاركه بوجه ما وحاصل الكل
يرجع الى التركيب المذكور كما يظهر بادنى تامل ولو كان حقيقة الوجوب هو العزم على الفعل كما توهمه لكان يتحقق صدقه في جميع ما يقصد اليه من الافعال
الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحظورة على حد واحد لان العزم يتحقق في الكل وبطلانه اظهر من ان يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته البحث
الخامس في التخصيص ذهبت الامامية ووافقهم جماعة الى انه الاستثناء ولا يجب فيه ان يكون الباقي اكثر من الخارج وخالف فيه جماعة من السنة وهو خطاء
لانه يخالف نص القرآن قال الله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ثم قال الله تعالى في موضع اخر قال فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب بقاء الاكثر لزم ان يكون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من صاحبه وهو محال وذهبت الامامية ومن
تبعهم الى ان الاستثناء من النفي اثبات وقال ابو حنيفة لم يكن اثباتا وقد خالف في ذلك الاجماع وقول النبي اما الاجماع فلانه يدل على ان قولنا
لا اله الا الله توحيد كاف فيه واما قول النبي فلانه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم
ولو لم يكن هذا القول التوحيد لم يكن موجبا للعصمة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اتفق الشافعي على ان الاستثناء لا يجب ان يكون الباقي
اكثر من الخارج لان الاستثناء اخراج البعض عن حكم المستثنى منه وذلك البعض قد يكون اكثر وقد يكون مساويا وقد يكون اقل مثلا اذا قلت جاءني
القوم الا العشرين منهم فيجوز ان يكون القوم ثلثين فاستثنى منهم عشرين وبقي عشرة فالباقي اقل ويجوز ان يكون اربعين فالباقي مساو وان يكون
خمسين فالباقي اكثر واما ما ذكره ان المخالف خالف نص القرآن فهو غير وارد عليه لانه لا يلزم ما ذكره من لزوم كون كل واحد من الغاوين والمخلصين اكثر من
صاحبه لان الاية الاولى مقولة من الله تعالى والثانية حكاية عن قول الشيطان فكان المخالف يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين
وفيما نقل عن الشيطان اكثر لان الشيطان ادعى غواية الاكثر والله تعالى حكم بغواية الاقل وكذا في المخلصين فلا يلزم ما ذكره ثم ما ذكر ان الاستثناء من
النفي اثبات فهو موافق لمذهب الشافعي لان مدلول الاستثناء لغة هذا وذهب ابو حنيفة الى عدم لزوم هذا وما اورد عليه من مخالفة الاجماع و
الحديث فغير وارد عليه لان فائدة الاستثناء اثباتا بعد النفي في بعض الصور لا يفيد لزومه انتهى **واقول** فيه وجوه من القدح والملام اما اولا

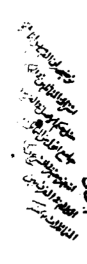
فلان استدلاله على ما نحن فيه من المسئلة بقوله لان الاستثناء اخراج البعض الى اخره مقدوح فانه اول المسئلة وعين النزاع ومصادرة على المطلوب
كما لا يخفى على المتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان المخالف له يقول ان الغاوين في كلام الله تعالى اقل من المخلصين الخ مردود بان الغاوين في كلام الله
تعالى ايضا اكثر من غيرهم بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو فينتج ان الاكثر
غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر ثبت جواز استثناء المساوى بطريق الاولى كذا في النهاية للعلامة قدس سره وشرح المختصر للعضد الايجي وبعد
ما ذكر الناصب من جانب المخالف عرضا على المخالف ولعل الناصب انما قال بكثرة المخلصين وقلة الغاوين مع ان القرآن يدل على انعكاس القضية
لانه قد سبق منه الافتخار مرارا بكثرة اصحابه من اهل السنة وكونهم السواد الاعظم وقلة الشيعة وندرتهم فلو لم يكذب على الله تعالى ههنا بكثرة المخلصين
لظهر القدح على ما افتخر به من الكثرة واتجه من الشيعة ان يقولوا لا خير في كثيرهم واما ثالثا فلان ما ذكره اخرا في نصرة ابي حنيفة فهو عين العجز والخذلان
لان اجماع اهل اللسان على ان قولنا لا اله الا الله يفيد التوحيد ليس لموافقة حكم الشرع ولا لاجل انهم وجدوا ذلك التركيب في بعض الصور مفيدا للاثبات
من النفي فقاسوا عليه غيره حتى يتجه ان يقال ان افادة ذلك في بعض الصور لا يفيد لزومه مطردا وتوضيح ذلك ان كفار قريش ما كانوا عارفين باوضاع الشرع
سيما في اول البعثة وكانوا يفهمون من كلمة التوحيد نفي الالهية عن غير الله تعالى واثباتها له تعالى ولهذا كانوا يقولون اجعل الالهة الها واحدا فظهر
ان هذا التركيب الاستثنائي يفيد ذلك في جميع الصور كما ادعاه المص **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان الكتاب قد يختص
بمثله كقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم مع قوله ولا تنكحوا المشركات وقال بعض الجمهور لا يجوز والقرآن يكذبهم انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز تخصيص حكم الكتاب بالكتاب لوروده في القرآن كما ذكره وقال الشافعي في هذا والمخالف يقول في جواب
ما ذكر من تكذيب القرآن اياه ان تخصيص المحصنات من اهل الكتاب مفهوم من السنة وليس هو تخصيصا من المشركات لعدم دخولهن في المشركات
لان اهل الكتاب ليسوا بمشركين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان الشارح العضد من محققي اصحابه قد استدل بالايتين كما استدل بهما المص ثم قال
فان الذمية مشركة للتثليث وغيره انتهى فلم يبق الا العناد وتحقيق الكلام وتوضيح المرام ان ما ذكره الناصب تقليدا لغيره ان اهل الكتاب ليسوا بمشركين
مبني على شبهة هي انه تعالى فصل بين اهل الكتاب والمشركين بعطف الثاني على الاول في مواضع من كتابه فلا تخصيص ولا نسخ وفيه نظر ظاهر لانا نمنع
ان العطف يقتضي المغايرة مطلقا بل اذا لم يدع الى العطف فائدة اما معها فلا كقوله تعالى وجبرئيل وميكائيل ونخل ورمان مع انا نقول ان العطف
ههنا للعام على الخاص وهو موافق لقاعدة وجوب مغايرة المعطوف عليه في الحال ههنا كذلك فان المشرك اعم من الكتابي والدليل على دخوله في المشرك
ما اشار اليه الشارح العضد من قوله تعالى في حق اهل الكتاب قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله سبحانه عما يشركون و
لقول النصارى بالتثليث الذي هو عين الشرك فيهم صدق هذا الاسم اليهود ايضا اذ لا قائل بالفصل **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى ان مذهب الصحابي ليس مخصصا لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول لا الصحابي لجواز ان يكون وهما وقوله ليس حجة ولو كان
حيا وذهب الشيخ الى البناء ما يجب ولم يجز لنا تقليده فاذا كان قوله حيا خاليا عن المعارض ليس حجة كيف يكون قوله بعد موته مع معارضته كلام الله تعالى حجة
وقالت الحنفية والحنابلة انه مخصص وهو خطأ لما تقدم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الصحابي وقوله من الدلائل عند المتفقهين وما ذكر
من عدم حجية قول الصحابي لان العبرة انما هي في كلام الله وكلام الرسول والصحابي ليس احدهما وقوله ليس حجة فهو وارد على ما ادعاه من حجية قول الائمة و
اجماعهم فان ادعى انهم الرسل بعد محمد حتى يكون قولهم واجماعهم حجة فهذا شيء اخر انتهى **واقول** ما توهمه واردا على ما ادعاه المص ليس بوارد لان
المص اراد بسوق الدليل ههنا على وجه لا يبقى للخصم مجال المناقشة والمكابرة بحصر العبرة بكونها في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام لان الخصم لا ينكرون ذلك
ولانهم يعتبرون بقول الائمة من اهل البيت عليهم السلام واجماعهم كما يعتبرون بهما لما مر من ثبوت علمهم وعصمتهم عندنا بل عند غيرهم ايضا ولقوله ص اني
تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي حبلان متصلان لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانه صريح في حصر التمسك بهما بعده ص و
القول بانه يقتضي وجوب التمسك بالكتاب والعترة ولا يلزم من ذلك ان يكون قول العترة وحدها حجة مدفوع بان ذكرهما معا لو اقتضى توقف حجية قول العترة
على انضمام الكتاب لاقتضى العكس ايضا وهو ظاهر البطلان هذا وقد صح عند اصحابنا الامامية ايدهم الله تعالى عن الامام الهمام الصادق ع انه قال حديثي حديث
ابي وحديث ابي حديث جدي وحديث جدي حديث رسول الله ص فلا حرج عليكم اذا سمعتم من حديثنا ان تقولوا قال رسول الله ص وعلى هذا حصر العبرة والحجة في كلام الله تعالى وكلام الرسول
على ما فعله المص لا ينافي ما ادعاه من حجية قول الائمة واجماعهم ولا يحتاج الى دعوى انهم الرسل بعد محمد ص وان كانوا هم الحجة بعده ص الى يوم القيمة كما اعترف
به المولى الفاضل العارف قطب الدين الانصاري الشافعي الشيرازي في بعض مكاتيبه المشهورة حيث قال چون باب نبوت مسدود شد وحى از زمين منقطع
شد و مبين مجملا نايد حق عزوجل وحى بر زمين كرد كه ساكن باشد كه مر اكر نبى بر تو مدام جماعتى بر تو بيايد كه قلوب ايشان قلوب انبيا باشد لاجرم
در جنب مدعا كه زمين ميكويد كه من مثلى و معلوم ص يمشي على ظهري حجة خداى از زمين منقطع نشود وهميشه در زمين نور اسما باشد كه چنانكه دابة الارض
امتحان مومن وكافر است وامتحان مقبل ومدبر است على رغم مكر انبيا فرمود انا دابة الارض انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية ومن
تابعهم الى ان العادة غير مخصصة للعموم كما لو حرمت الربا في جميع الطعام وعادتهم تناول البر فانه لا يخصص عموم تحريم الربا في كل الطعام لان العبرة انما هي بلفظ
الرسول ص او بلفظ الكتاب العزيز وهو الحاكم على العادة فلا يجوز ان يكون العادة حاكمة عليه وخالف الحنفية فيه وقالوا ان العادة ههنا حاكمة على الشرع انتهى

كما قالت النصارى ثالث ثلثة
كما قال اليهود عزير ابن الله ١٢

ونقو

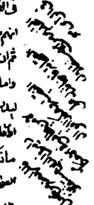
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم تحكيم العادة وتخصيصها بحكم الشرع اذا كان النص غير مصرح بالتعميم واذا كان الحكم مهملا يمكن حمله
على العادة وتخصيصها بها واما ما ذكر ان ابا حنيفة يلزمه ان يجعل العادة حاكمة على الشرع فهذا غير لازم عليه لانه يدعي ان العادة مراد الشارع فكانه حكم
حكم في العادة انتهى **واقول** من البين انه يلزم من عدم الاعتبار بلفظ الكتاب بل بلفظ الرسول وارتكاب التخصيص فيهما بمجرد عادة الناس جعل مجرد عادتهم
حاكمة على الكتاب والسنة واللازم باطل ضرورة ان افعال العباد ليست حجة على الشرع بل افعالهم تابعة للشرع فلا يجوز ان يجعل التابع متبوعا نعم لو اجتمع مع
عادة مع التخصيص لكن المخصص ح ليس مجرد العادة بل الاجماع كما صرح به في النهاية وكون العادة مرادة للشارع حكم اول المسئلة فلا بد لاثباته من دليل ودونه
خرط القتاد **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية ومن تابعهم الى ان حكم الخاص اذا وافق حكم العام لم يكن مخصصا كما اذا قال في الغنم زكوة ثم قال في الغنم
زكوة لان ثبوت الحكم في افراد العام يستلزم ثبوته في هذا الفرد المعين فاذا نص على ثبوته فيه لم يكن منافيا له بالضرورة وخالف ابو ثور هنا وقال انه يكون
مخصصا وهو خطاء لما بينا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ولخوف الشافعي في عدم التخصيص ههنا لانه بيان الفرد لم يجعل عليه الحكم فيه المصلحة اذ
غيرها وهذا لا يفيد التخصيص ومن ذهب الى التخصيص يقول يلزم فائدة التكرير ليس هو الا التخصيص وقد بينا عدم حصر الفائدة في التخصيص انتهى **واقول**
كما نظن ان هذا الناصب اشقى حمار وقد ظهر من استعذاره ههنا لابي ثور انه ثور ثور ثار وعجل جسد له خوار وكانه هو الذي قيل في شانه **شعر** هو الثور
قرن الثور في حرامه ومقلوب اسم الثور في جوف لحيته **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السادس في البيان ذهبت الامامية الى انه لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما اذا قال اعتدي بالقرء بعد الطلاق ولا يعرفها ما اراد بالقرء ثم تطلق ولا تعرف المراد لانه يلزم منه تكليف ما لا يطاق وخالفت الاشاعرة
فيه بناء منهم على جواز التكليف بالمحال بل كل التكاليف عندهم كذلك وقد سلف وذهبت الامامية ايضا ومن تبعهم الى انه لا يجوز تاخيره الى وقت الحاجة
اذا كان ظاهره يدل على خلاف المراد منه والا لزم الاغراء بالجهل وهو قبيح وخالفت الاشاعرة فيه بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقد سبق البحث فيه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول عدم جواز التاخير ان اريد به الوجوب على الله تعالى فهذا ليس مذهب الاشاعرة وان اريد به ان لطف الله تعالى على المكلف
يقتضي بيانه عند الحاجة فهذا واقع وكل الشرايع بفضل الله ورحمته مبينة عند حاجة المكلفين اليه وكذا الجواب في الثاني واما ما ذكر من لزوم الاغراء
بالجهل فغير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله على ان هذا غير واقع في الشرع واما القول بالحسن والقبح العقليين وانهما مذهب المعتزلة فقد حققنا
فيما سلف بما لا مزيد عليه انتهى **واقول** هذه المسئلة قد وقع في المختصر والمنهاج واكثر كتب اصول اهل السنة مدلولا عليها بقولهم لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة كما وقع في عبارة المص ههنا فلا وجه للترديد المذكور على ان الاشعري لا يقول بمضمون الشق الثاني اي لا يقول بجواز التاخير جوازا
مقارنا للوقوع كما يفهم من مبنى قولهم في هذه المسئلة ومن صريح استدلالهم على جواز تكليف ما لا يطاق بما وقع من تكليف ابي جهل وامثاله بالايمان
مع امتناعه منهم بالعبر كما مر وكيف يجزم الاشاعرة بلطفه تعالى على المكلفين مع ما ذكر المص سابقا في بحث لمية تعيين الامام من تجويزهم ان يحرم الله
علينا التنفس في الهواء المغروة والحاجة اليه على ما لمفاسد فيه من كل وجه ويحرم علينا شرب الماء السائغ مع شدة العطش وعدم الضرورة واما ما
ذكره من ان لزوم الاغراء بالجهل غير لازم على من قال بعدم الوجوب على الله تعالى فدليل على انه جاهل وذلك لان اللزوم ظاهر لا سترة فيه غاية الامر انه لا
يكون الاغراء وغيره من القبايح قبيحا من الله تعالى عند القائل بعدم وجوب شيء على الله تعالى ونحن قد بينا معنى الوجوب على الله تعالى واثبتنا كونها منه
من القبايح وكون الحسن والقبح عقليين فيما سبق بما رايته ثم نعيما وملكا كبيرا **قال** المصنف رفع الله درجته البحث السابع في النسخ ذهبت الامامية ومن
تابعهم من المعتزلة الى انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقته لان الفعل في ذلك الوقت ان كان مصلحة استحال النهي عنه قبله وان كان مفسدة استحال الامر به
اولا ولانه يلزم البداء وذهبت الاشاعرة الى جوازه والعجب انهم ينسبون البداء الى طائفة من اهل الحديث وهم القائلون به في الحقيقة لانه لا معنى للبداء
الا الامر بالشيء الواحد في الوقت الواحد على الوجه الواحد ثم النهي عنه في ذلك الوقت على ذلك الوجه وذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه يمتنع ان
ينسخ الاخبار عن الشيء بالاخبار بنقيضه اذا كان مدلول الخبر لا يتغير لانه يكون كذبا والكذب قبيح ويمتنع ان يكلف الله بالقبيح وخالفت الاشاعرة في ذلك
بناء على اصلهم الفاسد من عدم القول بالحسن والقبح العقليين وذهبت الامامية الى امتناع نسخ وجوب معرفته تعالى وامتناع نسخ تحريم الكفر والظلم وغيرهما
من الواجبات والقبايح العقليين وخالفت الاشاعرة في ذلك بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحسن والقبح العقليين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
تعالى اقول النسخ عندنا انتهاء الحكم الشرعي فعلى هذا انتهى الحكم بكون وقت الانتهاء وقت النسخ والشارع ينهي بعض الاحكام ويبدي البعض الاخر منهما لما
يعلم من مصالح العباد لا لاشتمال الاوقات على الحسن والقبح العقليين كما عرفته فيما سبق فالاستدلال بما استدل به باطل واما الفرق بين النسخ
والبداء ان النسخ كما ذكرنا انتهاء الحكم الشرعي والبداء يتضمن الندامة وهو لا يجوز على الله تعالى لانها من التغيرات الحادثة العارضة للانسان وان اراد
بالبداء انتهاء الحكم الشرعي فهو عين النسخ واما ما ذكر من امتناع نسخ الخبر بنقيضه ونسبة جوازه الى الاشاعرة فهو من مفترياته لان النسخ في الخبر لا يكون
عندنا اصلا لانا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي والخبر ليس من الاحكام فالنسخ لا يجري فيه وما ذكره من الطامات فهو بجانب الاجوبة السابقة
وقد ذكر جوابا مختصرا في هذا الشعر **شعر** يا من يقول لدى تقرير مذهبه ما الحسن والقبح موجودين بالعقل فالعقل يحكم ان الحسن مفقود
والقبح فيك موجود من الجهل انتهى **واقول** ان قوله لا ان الشارع ينهي بعض الاحكام ويبدي البعض الاخر منهما لما يعلم من مصالح العباد
صريح في القول بتعليل افعال الله تعالى بالمصالح الراجعة الى العباد مع انه قد بالغ في نفيه وانكاره سابقا تقليدا لاصحابه حيث كان القول بالتعليل

مبنيا على القول بالحسن والقبح العقليين فلا وجه بعد القول بذلك لانكاره لهذا على انا قد اثبتنا الدليل على ثبوت الحسن والقبح العقليين وعلمنا ان
المنكر لذلك معزول عن العقل فقد ذكرنا واما انكاره لذهاب الاشاعرة الى جواز نسخ الخبر بنقيضه فيدل على قصوره كثيرا وعدم اطلاعه على مذهب اصحابه
وما ادعوه في كتبهم الاصولية فان هذا مذكور في مختصراتهم كالمختصر والتحصيل فضلا عن المحصول والمنتهى والاحكام فلنذكر عبارة المختصر وشرحه
العضدي لانه اكثر تداولا واقرب تناولا قال الكلام في نسخ الخبر وله صورتان احدهما نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع احدا بان يخبر بشيء من عقلي
او عادي او شرعي كوجود الباري واحراق النار وايمان زيد ثم ينسخه فهذا جائز باتفاق وهل يجوز وهل يجوز نسخه بنقيضه بان يكلفه
بالاخبار بنقيضه المختار جوازه خلافا للمعتزلة مبناه اصلهم في حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح وقد علمت فساده انتهى واما ما ذكره
من انا ذكرنا ان النسخ هو انتهاء الحكم الشرعي ان اراد به النسخ عند نفسه كذلك فلا نبالي به وان اراد ان الاشاعرة كذلك فكذبه ظاهر لمن اطلع
على تعريفات القوم المذكورة في بحث النسخ من شرح المختصر وغيره هذا وقد بينا سالفا ان اجوبته السابقة ترهات جحبا لا يقع فيها الا الاطفال الطرى
او من جرى نحوه من الوثيق واما جوابه المختصر من الشعر فقد عارضه احسن منه وهو ما اقول شعر يا من تبسط في تقرير مذهبه بان عن حكمه عقلا
معزول رسول عقلك سيف يستضاء به هند من سيوف الله مسلول ان كنت تنكر حكم العقل في حسن وقلت القبح قبل الشرع مجهول
فالحس منك لفرط القبح مهروب والعقل منك لفرط الجهل معزول ترى انبيها مغلول الخام وفائدة الاعجاز بما على الماخول **قال**



المص رفع الله درجته البحث الثامن في القياس ذهب الامامية وجماعة تابعوهم عليه الى انه يمتنع العمل بالقياس لدلالة العقل والسمع اما العقل فلانه
ارتكاب لطريق لا يؤمن معه الخطأ فيكون قبيحا ولان مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من محل السبيلين
وغسل بول الصبية ونضح بول الصبي وقطع السارق للقليل دون الغاصب للكثير وحد القذف بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب
صوم اخر رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد والخطاء
في صيدها وجوب القتل بالزنا والردة واذا كان كذلك منع العمل بالقياس الذي ينبي عن اشتراك الشيئين في الحكم لاشتراكهما في الوصف ولانه
يؤدي الى الاختلاف فان كل واحد من المجتهدين قد يستنبط علة غير علة الاخر فيختلف احكام الله تعالى ويضطرب لا يبقى لها ضابط وقد قال الله لو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا انتهى **قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول استدل في هذا المبحث على نفي جواز العمل بالقياس بالوجوه
العقلية والنقلية اما النقلية فذكر انه مبنى شرعنا على الفرق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وهذا يوجب امتناع العمل بالقياس فنقول المماثلة فيما حكم الشارع
فيه بالفرق والاختلاف فيما حكم بالجمع ممنوعا ولو كان كذلك لانتفى الحسن والقبح العقليان بناء على مذهبه لانه يدعي ان الجهة المحسنة والجهة المقبحة
في الفعل يقتضيان ترتب الحلية والحرمة وباقي الاحكام على الافعال فاذا ثبت المماثلة واختلف الحكم بطل ما يدعيه فلا يمكن له الاستدلال بما
ذكر بل الحق ان المماثلة التي يبطل حكم القياس غير متحققة فيما ذكر ثم انه ذكر انه يؤدي الى الاختلاف فنحن نسلم هذا وقد قال رسول الله ص اختلاف
امتي رحمة ولكن هذا الاختلاف لا يؤدي الى الاضطراب في احكام الله تعالى فان كون الحاصل بعد الاجتهاد والقياس حكم الله مظنون والعمل واجب
بالظن فيعمل كل مجتهد على حسب ظنه ويتبعه المقلد فيتسع امر الدين ويسهل الاحكام على الناس ولا اضطراب في حكم الله لما ذكرنا ان الحكم مظنون
والاضطراب في الاحكام اليقينية النصية يوجب الاضطراب والاختلاف الذي نفاه الله من القران بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه لم يتعرض لاول الدلائل العقلية التي ذكرها المص وهو ما اشار اليه بقوله فانه ارتكاب
طريق لا يؤمن معه الخطاء واما ثانيا فلانه ان اراد بمنع المماثلة فيما حكم الشارع فيه بالفرق ومنع الاختلاف فيما حكم بالجمع منع التماثل والاختلاف
في نفس الامر فهو لا يفيد اذ المقصود ان الشارع ربما يفرق فيما هو في عقولنا محكوم عليه بالمماثلة لا في نفس الامر فقياس العقل في مثل هذا قبل ان
يطلع على ما في نفس الامر وعند الشارع ربما يكون خطأ لبنائه على ما يتراءى من المماثلة عند العقل وان اراد منع التماثل عند عقولنا فهو ظاهر
البطلان اذ كثيرا ما خفي الجهة فيه بما يتراءى بمماثلة الغير والحاصل ان كلامنا في اقيسة لا يعلم تماثل الفرع مع الاصل فيها في نفس الامر اذ كل قياس علم الجامع فيه مثلا من
قبل الشارع واخرج القياسين الذين وافق اصحابنا الامامية غيرهم في جواز العمل بها وهما ما كان منصوص العلة ثم ما كان فيه التنبيه من الادنى على الاعلى او
بالعكس ومن البين ان ما عدا ذلك مما لا يعلم الجامع فيه لا يورث القياس فيه ظنا يعتمد عليه في احكام الشريعة لان المصالح الشرعية خفية غالبا كما قررناه
سابقا فجاز ان لا يكون ما هو مشترك في نظرنا منشأ مصلحة الشارع في شرعية الحكم واما ثالثا فلان ما توهمه من استلزام ما ذكره المص لانتفاء ما ذهب
اليه من الحسن والقبح العقليين توهم ضعيف جدا لانا معشر الامامية وان ادعينا ان الجهة المحسنة والمقبحة في الفعل تقتضيان ترتب الاحكام لكن لم ندع
ان العقل مستقل بادراك تلك الجهتين في جميع الموارد بل قلنا ان في بعض الموارد مما ينكشفان على العقل بعد ورود الشرع كما سبق تحقيقه وحاصل الكلام
ان في هذا القسم الذي لا يستقل العقل بادراك جهة الفعل في نفس الامر يشكل القياس لا مطلقا حتى يستلزم الاشكال فيه الاشكال في القول بالحسن والقبح
العقليين واما ما ذكره من حديث اختلاف امتي رحمة مرسل ضعيف عند نقاد اهل السنة وقال بعضهم انه لا اصل له وقال بعضهم انه ليس بمعروف
عند المحدثين وانما ذكره بعض الاصوليين في بحث القياس ولو سلم صحته فيحتمل ان يكون المراد بالاختلاف المذكور فيه ورود بعض من الامة خلف
بعض من المدن المتفرقة والاماكن المختلفة على رسول الله ص في وقته وعلى وصيه القائم مقامه من بعده فيسألوا عن معالم دينهم ويستفيدوا فيما بينهم

عليهم فان المشاحة لهم ولمن يعودون اليه فيتلقون منهم من قومهم قال الله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وليس المراد بذلك ما توهمه الناصب واصحابه من اختلاف الامة في اعتقادها وتباينها وتضادها في اقوالها وافعالها
ولو كان هذا الاختلاف لها رحمة لكان اتفاقها او اتفقت سخطا عليها ونقمة وقد تضمن القرآن من الامر بالاتفاق والايتلاف والنهي عن التباين
والاختلاف ما فيه بيان شاف اما ما اجاب به النووي الشافعي في شرح صحيح مسلم من انه لا يلزم من كون الشيء رحمة ان يكون ضده عذابا ولا يلتزم هذا ويذكره
الا جاهل او متجاهل وقد قال الله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل لتسكنوا فيه فسمى الليل رحمة ولم يلزم من ذلك ان يكون النهار عذابا وهو ظاهر لا شك فيه انتهى
فاقول فساده ظاهر لان الضد عند الحكماء موجود معاقب موجود آخر في الموضوع وعند المتكلمين معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد والاختلاف في
مسئلة لا يضاد الاتفاق في مسئلة اخرى وكذا انصباغ جزء من امتداد الزمان بسواد الليل لا يضاد انصباغ جزء آخر ببياض النهار او نقول الحاصل ان تعدد
الموضوع والمحل شرط في تحقق التضاد فمراد من قال انه يلزم من كون الاختلاف رحمة ان يكون الاتفاق عذابا ليس انه اذا كان الاختلاف في مسئلة
رحمة يلزم ان يكون الاتفاق في مسئلة اخرى عذابا حتى ينافي المنع والتجهيل الذي اتى به هذا الشيخ الجاهل بل مراده انه اذا كان الاختلاف في امر رحمة
يلزم ان يكون وقوع الاتفاق فيه عذابا وذلك كذلك وكذا اذا كان الليل رحمة يلزم ان يكون وقوع النهار موقعه عذابا لا سيما من فوات المطالب
التي يطلب فيها الاستتار عن اعين الناس الى غير ذلك من المفاسد التي لا تحصى لا ان الليل نعم وقوع النهار في محل آخر من اجزاء الزمان ليس بعذاب فهو استتاره
بجلال الليل الى عده لاجله هذا وقد نقل صاحب الوقف في خطبة كتابه عن بعض اكابر الامة في بيان معنى هذا الخبر ان مراده ان اختلاف هممهم
في العلوم بهمة واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة بالافعال وهمة آخر في الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل المقيم للنوع كما
لاختلاف همم اصحاب الحرف والصناعات ليقوم كل واحد منهم بحرفة وصناعة فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف ايضا رحمة
كما لا يخفى انتهى قيل ما استدل به الصحاح من قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا قايم بعينه في الادلة القطعية والجواب الجواب
قلنا ان الاختلاف في الادلة القطعية واقع لا شبهة فيه لكن الاختلاف الواقع بينهم الناشي من العمل بالقياس كثير بحيث لا يعد ولا يحصى والاستقراء
شاهد على ذلك والمنهي عنه هو الاختلاف الكثير هنا وحمل الاختلاف على الاضطراب في نظم القرآن دون الاختلاف في الاحكام كما ارتكبه صاحب المختصر
وشارحه العضد خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى ومما يشيد ذلك ما نسبنا اليه في توجيه الحديث الحادث الذي ذكروه ما ذكره صاحب كتاب الاحتجاج من جملة احتجاج
ابي بن كعب رض على القوم حيث قال مخاطبا لهم وزعمتم ان الاختلاف رحمة هيهات ان الكتاب رد ذلك عليكم بقول الله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم ثم اخبرنا باختلافكم فقال ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم اي للرحمة وهم آل محمد الى
آخره وقال بحق الله عز وجل واما السمع فقوله تعالى ان تتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين
ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد اجمع اهل البيت ع على المنع من العمل بالقياس وذم العامل به وكذا جماعة من الصحابة فقال
امير المؤمنين ع لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وقال ابو بكر اي سماء يظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي وقال
عمر بن الخطاب اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء الدين اعياهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا وقال ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه
وان احكم بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه لجعل ذلك لرسول الله ص وقال اياكم والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر
بالمقاييس وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي ان النبي ص قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وكتب عمر الى شريح القاضي وهو بالبصرة ان اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما جاء في سنة رسول الله
فان جاءك ما ليس في سنة رسول الله ص فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي ونهى عن العمل بالقياس عبد الله بن مسعود وعبد
الله بن عمر ومسروق وابن سيرين وابو سلمة بن عبد الرحمن ولو كان القياس مشروعا لما خفي على هؤلاء لانه من الاحوال العظيمة وهم به ابلى وقال
الناصب خفضه الله اقول هذه الوجوه النقلية التي ذكرها لاثبات عدم جواز العمل بالقياس فذكر الايات الدالة على وجوب عدم اتباع الظن والظن المذكور
في القرآن لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين فلا يحقيق وان اريد به العلم الراجح فهو منع للكفار عن العمل بظنهم في عبادة الاوثان
انهم شفعاؤهم عند الله وهذا لا يمنع من الظن والعمل به في الامور الدينية ثم ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالظنون واجب والظن قطعي كما حقق في موضعه
ثم ان تلك الايات وان افادت المطلوب فهو معارض بالايات الواردة في الامر بالقياس كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وغيره من الايات فالنصوص متعارضة
واما ما ذكر من قول امير المؤمنين لو كان الدين بالقياس لكان المسح على باطن الخف اولى من ظاهره فهو وارد على سبيل التنبيه للمجتهد ليقدر له على الاستنباط
لبيان الاشتراك في الوصف ولا يدع الاحتياط في القياس والاشتراك امر صعب واما ما ذكره من قول امير المؤمنين ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني
اذا قلت في كتاب الله برايي فهذا ورد في لغة القرآن وانه سئل عن معنى قوله تعالى وفاكهة وابا ان معنى الاب ماذا فقال هذا الكلام واي نسبة له بالقياس واما
ما ذكر من قول امير المؤمنين عمر انه منع عن اصحاب الرأي الاحتياط في رعاية شرائط القياس ثم ذكر ان الصحابة والتابعين كعبد الله بن مسعود ومن عدهم من
الصحابة والتابعين كانوا ينهون عن العمل بالقياس فنقول كما ان الشافعي من علماء الحجاز وكذا باقي الائمة الاربعة كل واحد منهم كان في قطر من بلاد
الاسلام ووصل اليهم علوم النبي ص من الصحابة فلو كان المنع متيقنا مجمعا عليه لكان واحد منهم ينهى عن القياس وكان مذهبه ترك القياس ولا نزاع لاحد



فيه

العلماء المشهورين وكالائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس ثم نقول لا شك في وجوب العمل بالقياس لان الضرورة داعية اليه البتة بحيث لا يمكن انكاره لان من
الحيوانات ما يحصل في تولده ممكن ولا يكون نوع ذلك الحيوان في زمان سابق عليه فكان هذا لا يمتنع البتة فلو فرضنا حصول ذلك النوع ولم يتعرض
حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما ان نقول بعدم ورود حكم الشرع فيه فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد واما ان نقول بورود حكمه في النص او الاجماع
فيلزم خلاف المفروض لانا فرضنا حدوثه في زمان لا يمكن ورود نص ولا اجماع على حكم هذا النوع فلزم العمل بالقياس البتة فلو قال الشيعي يحكم به الامام
ونصبه كنص الله فنقول انتم حصرتم الائمة في اثني عشر وقد مضى منهم احد عشر وهذا الباقي اما ان نقول انه في السرداب او مختف سائر في البلاد فمرجع
النقاد به اعرفت بعدم امكان الوصول اليه والاستغناء عنه فلا بد لك من القول بالقياس انتهى واقول كانه تكلم الناصب ههنا على لسان اوليائه
فاسر حيث اتى بما لا يحصى من الوسوسة والوسواس اما اولا فلانه قد حقق في كتب اصول الفقه ان الظن مما يطلق في عرف الشرع على الاعتقاد الراجح الذي
يجوز معه النقيض ومرجوحه الوهم والشك تساوي الاعتقادين مع خطورهما بالبال فهي معان متقابلة كما لا يخفى فيكون ما ذكره الناصب من ان
المراد بالظن في الآيات المذكورة الشك في التردد افتراء على الله وعلى عرف الشرع وبهذا ظهر ان قوله العلم الراجح مما لا محصل له وانما قصد به مزيد
التلبيس الذي لا يروج الا على امثاله المتحيرين لا ملتبس ما ثانيا فلانا لو سلمنا ان الآيات المذكورة وردت في شان الكفار وعملهم بالظن في عبادة
الاوثان كما اخرجه الناصب فلا يوجب هذا تخصيص الظن بذلك لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وخصوصية
السبب لا يوجب التخصيص ولو سلم التخصيص فلا يثبت به صحة العمل بالظن الحاصل من القياس من جملة الظنون المعتبرة لو خصها الشارع بالاعتبار
لخروجها عن عموم الآيات والاخبار الدالة على نفي مطلق الظن وبالجملة الظن المعتبر في العمل شرعا ما قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ويرشد اليه
ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث قال في مسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدث ان غلبة الظن اذا لم يكن مضبوطة بضابط شرعي لا يلتفت
اليها كما لا يلتفت الحاكم الى احد المتداعيين اذا غلب على ظنه صدقه بغير دليل انتهى وكون الظن الحاصل من القياس منضبطا معتبرا شرعا اول المسألة بل
هو من قبيل ان بعض الظن اثم وان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من اثبات ذلك بالاشياء من الادلة المذكورة اصعب من خرط القتاد كما لا يخفى واما ثالثا فلان
ما ذكره من ان المجتهد لا يعمل بالظن لان العمل بالمظنون واجب والظن في الطريق كما حقق في موضعه مدخول بانه لو تم ذلك لدل على ان المعلوم المقطوع
به وجوب العمل بما غلب على ظن المجتهد هو غير ظاهر اذ لا يلزم من القطع بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول العلم القطعي بالحكم الغالب على الظن ذلك
فيه كفى لا اول فان قيل المراد من العلم بالاحكام الشرعية في تعريف الفقه العلم بوجوب العمل عليها قلنا لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الكلام ان لو علم
العلم بالاحكام الشرعية لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما ولو سلم ان له دلالة على ذلك لكان العلم بوجوب
العمل بالاحكام مستفادا من الادلة الاجمالية فان الفقه مسائله وجب نصها مقادم من الادلة التفصيلية واصله لو كان الامر كذلك لكان تفسير الفقه
بوجوب العمل يقتضي انحصار الفقه في الواجبات من الامور وليس كذلك لا يقال ان المراد وجوب العمل بوجه ظنه حق او ظن انها واجبة علم وجوب
العمل بها بهذا الوجه وان ظن انها مندوبة علم ندب العمل به لان الدليل غير تام في صورة الوجوب فلا يتحقق العلم به ولو سلم لزم ان يكون المراد بوجوب
العمل بالاحكام الوجوب في الندب والكراهة والاباحة وهذه ظلمات بعضها فوق بعض على ان كون القياس طريقا للحكم الشرعي وكون الحكم المظنون منه
مما يجب العمل به شرعا اول المسألة وعين النزاع كما عرفت واما رابعا فلان ما ذكره في معرض المعارضة من قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فهو اقوى
ادلة القوم وتقرير استدلالهم به انه تعالى امر بالاعتبار وهو ماخوذ من العبور وهو المرور يقال عبرت على النهر والمعبر السفينة التي يعبر عليها والعبور والموضع
الذي يعبر منه والعبرة الدمعة التي عبرت من الجفن وعبرت الرؤيا وعبرها اي جاوز بها فثبت بهذه الاستعمالات ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة فلا
يكون حقيقة في غيرها دفعا للاشتراك والقياس داخل تحت الامر لانه عبور من حكم الاصل الى الفرع ومجاوزة منه اليه واورد عليه المصنف قدس سره في كتاب
النهاية من وجوه الاول انا نمنع كون الاعتبار المجاوزة بل الاتعاظ فانه لا يقال لمستعمل القياس انه معتبر ويقال للبالغ في رتبة القياس ومعرفة شرايطه
واثبات الاحكام بها اذا لم يتفكر في امر معاده انه غير معتبر وقليل الاعتبار ولقوله تعالى ان في ذلك لعبرة والمراد الاتعاظ وقال السعيد من وعظ بغيره اي عبر
والاصل الحقيقة فلا يكون حقيقة في غير الاتعاظ للاشتراك وليس دليلكم من مثل هذه الادلة بل الترجيح معنا لسبق الفهم الثاني سلمنا انما
ذكرتمو حقيقة لكن شرط الحمل عليها عدم المانع وهو هنا موجود فان تركيب الكلام لا يناسب فلو قال يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا
الذرة على البر كان تركيبا خارجا عن قانون اللغة والعرف وعد ركيكا فلا يقع من الشارع الثالث سلمنا عدم المانع من حمله على المجاز ولكن ليس الامر بها
امرا بالقياس الشرعي فان كل من استدل بدليل فقد عبر من ذلك الى المدلول فسمي الاعتبار مشتركا بين الاستدلال بالدليل العقلي القاطع والنص والبراءة
الاصلية والقياس الشرعي وكل منها يخالف الاخر بخصوصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له فاللفظ الدال على ما به الاشتراك غير دال على
وما به الامتياز
خصوصيات احدى الانواع الثلث فلا يدل على النوع الذي لا يتم الا هو مجموع ما به الاشتراك فلا يدل الاعتبار على القياس الشرعي لا بلفظه ولا بمعناه
لان القدر المشترك بين الانواع انما يوجد عند وجود احدها والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته فالامر بادخال الاعتبار في الوجود امر بادخال احد
انواعه فيه وليس تعيين احدها اولى من الباقي لتساوي نسبة القدر المشترك اليها فاما ان لا يجب ثبوت شيء منها وهو باطل لاستلزام الاخلال بالمأمور
الاخلال بالجميع فلا يكون الشيء مأمورا به او يجب الجميع هو المراد فيدخل القياس فيه لانا نقول نمنع عدم اولوية بعض الانواع لان الاعتبار المأمور به

الا بعد

في الاية لا يمكن ان يكون هو القياس الشرعي فقط ولا الاعتبار بمعنى الاية يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين الذي هو على البر وهو معلوم البطلان فوجب تقدير نوع اخر غيره وهو الاتعاظ فقط وانتم تقولون انه يفيده مع افادة القياس الشرعي فاذن الامر بالاعتبار يستلزم الامر بالاتعاظ ومعنى الاعتبار حاصل في الاتعاظ نفي ايجاب الاتعاظ يحصل ايجاب مسمى الاعتبار من غير حاجة الى ايجاب سائر انواعه الرابع سلمنا ايجاب نوع اخر غير الاتعاظ فهنهنا انواع من القياس نحن نوجبها كالمنصوص على علته وقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف والاقيسة العقلية والاقيسة في امور الدنيا وتشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص او الاتعاظ والانزجار بالقصص والامثال فظهر انا اثبتنا الاعتبار في صور متعددة فلا يبقى له دلالة على ايجاب القياس الشرعي لان الاتي بفرد من افراد ما يسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة الامر الخامس سلمنا اقتضاء اللفظ العموم لكنه محال هنا لان حمله عليه يفضي الى التناقض فان التسوية بينهما في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كما انه في الاصل كذلك نوع اخص من الاعتبار والامر به يقتضي الاعتبار بينهما في الامر بالاخر فلو حمل على العموم اقتضى الامر بالمتنافيين معا وهو ممتنع ثم ليس اخراج احد القسمين من تحت ظاهر العموم لابقاء الامر اولى من العكس وعليكم الترجيح هو معنا لان تشبيه الفرع بالاصل في انه لا يستفاد حكمه الا من النص عمل بالاحتياط واحتراز عن الظن الذي لا يغني عن الحق شيئا السادس سلمنا انتفاء التناقض لكنه ليس بحجة لانه عام مخصوص فان الرجل لا يكون مامورا بالاعتبار عند تعادل الامارات وفيما لم ينصب الله عليه دليلا كمقادير الثواب والعقاب واجزاء السموات والارض وفيما عرف حكمه بالاعتبار فان المكلف لا يكون مامورا بعده بالاعتبار الاخر وفيما لو قال لوكيله اعتق غانما لسواده فليس لوكيله ان يعتق غيره وفيما اذا عدم النص فانه لا يكون مامورا بالقياس وفيما اذا تعارضت الاقيسة السابع سلمنا انه حجة لكنه ظنية لا قطعية لانكم جعلتم ان الاعتبار واسم للمجاوزة بالاشتقاق والتوسل في تعيين المسمى ظني ومسألة القياس قطعية فلا يجوز بناؤها عليه الثامن سلمنا انه يفيد اليقين لكن امر والامر لا يفيد التكرار ولا يتناول كل الاوقات التاسع سلمنا انه يتناول الجميع لكنه خطاب مشافهة فيختص بالحاضرين في عصر رسول الله
اجيب عن الاول بان جعله حقيقة في المجاوزة اولى لقولهم اعتبر فلان فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلولا للاعتبار فيتغايران ولان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان من لم يستدل بغيره على حاله لا يتعظ فاذا جعل حقيقة في المجاوزة كان حقيقة في الاتعاظ بخصوصه مجازا في غيره او مشتركا وهما خلاف الاصل ويمنع عدم صدق المعتبر على القايسين لصحة فلان يعتبر الاشياء العقلية بغيرها انعم لا يصدق معتبر على الاطلاق لمن قاس مرة كما لا يقال انه قايس على الاطلاق لقصر لفظ المعتبر والقايس على المستكثر منهما وانما يصدق نفي المعتبر على القايس غير المتعظ مجازا لعدم اتيانه بالمقصود الاصلي وهو العمل للاخرة كما يقال لغير المتدبر في الايات انه اعمى واصم معنى المجاوزة حاصل في قوله ان لكم في الانعام لعبرة لافادة النظر في خلقها العلم بصانعها وفيه نظر لمنع اعتبر فاتعظ نعم يؤكد احدهما بالاخر فيقال اعتبر واتعظ ولا يستلزم التغاير المعنوي فقد يؤكد بنفس اللفظ فالمرادف اولى سلمنا لكن المفهوم منه في الاية ليس مطلق المجاوزة بل علة الاتعاظ وذلك لا يصدق في القياس الشرعي قطعا وعن الثاني بتسليم الركة لو نص على صيغة ما قلتم لعدم المناسبة لكن لم قلتم انه لو امر بمطلق الاعتبار الذي يكون القياس الشرعي احد جزئياته يكون ركيكا كالوجاب عن مسألة بما لا يعنيها وهما يكون باطلا ولو اجاب بما يعنيها وغيرها كان حسنا وفيه نظر فان المامور به ان كان هو القياس الشرعي انتفت المناسبة بين الكلامين والا فالمطلوب وعن الثالث انه للعموم لان ترتيب الحكم على المسمى يقتضي تعليل الحكم بالمسمى وهو يقتضي ان علة الامر بالاعتبار هو مجرد كونه اعتبارا فيكون كل اعتبار مامورا به ولصحة استثناء اي اعتبار كان والاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وفيه نظر لمنع تعلق الامر لمطلق الاعتبار بل المناسب للكلام السابق وهو الاتعاظ سلمنا لكن نمنع العلية على ما ياتي وقيل يتم انه اثبات القياس والاستثناء اخراج ما لصلاحيته لا الدخول وعن الخامس بانه لا يجوز ان يكون المراد منه تشبيه الفرع بالاصل في عدم استفادة حكمه الا من النص لان الاعتبار المذكور ههنا لا بد من مناسبته لما قبل الاية وبعدها والاخلاء الركة والذي يقرره هو التشبيه في الحكم لا المنع منه والانصار المعني يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فلا تحكموا بهذا الحكم وجوز غيره الاشتمل او رد في حق ذلك الغير وهو معلوم البطلان فيجب حمله على التشبيه في الحكم عملا بعموم اللفظ ولان المتبادر الى الفهم من لفظ الاعتبار التشبيه في الحكم لا المنع منه كما لو ضرب عبدا على ذنب ثم امر غيره بالاعتبار به فهم منه الامر بالتسوية في الحكم لا الامر بالمنع وفيه نظر لان الاعتبار المناسب ليس الا الاتعاظ فان اعتبرت المناسبة وجب القصر عليه والا ورد الاشكال ولا يحصل الركة لو قال لا تحكموا الا بنص ورد في حق ذلك الغير يحصل لو اراد الشرعي وعن السادس بان العام المخصوص حجة وفيه نظر لانه ليس حجة على الجميع وايضا دلالته يضعف ويمكن الغبار على محل التخصيص وعن السابع بمنع السؤال في كل السمعيات فلا يختص بهذه المسألة وفيه نظر لان التعميم لا يقتضي بطلانه سلمنا لكن نمنع التعميم فان من السمعيات ما هو معلوم على ما تقدم وعن الثامن بانه لما كان امرا بجميع الاقيسة كان متناولا لجميع الاوقات وفيه نظر للمنع من تعميمه على ما تقدم فان اعتبر مثل اقتلوا ولما لم يكن الثاني مقتضيا لكل قتل ولا لقتل كل انسان كذا الاول سلمنا لكن نمنع تعميم الازمنة وعن التاسع بالاجماع على عدم الفرق بيننا وبين من شافههم في ذلك انتهى واقول قد وقع في استدلال القائلين بالقياس الذين يتوجه اعتباره من بابه الاعتبار ومن هذه المنكرين له بالبناء على صدر الاية وهو قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين لطيفة تعاقبية وهي ان القائلين بالقياس كانهم في هذا الاستدلال الساقط بايدي صوغ ايدي خصامهم من المؤمنين كانهم وقعوا مصداق قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين تامل واما خامسا فلان ما ذكره في تاويل كلام مولانا امير المؤمنين ع مع ظهور بعده جدا لا يجدي لان المعاصد لنا على ذلك اجماع اهل البيت اجمع ونحن نعلم بالضرورة ان مذهب الباقر والصادق والكاظم وابائهم واولادهم عليهم السلام انكار القياس وذمه والمنع من العمل به كما انا نعلم المذاهب المنقولة

عن الشيعة

من اشباه قول ابي حنيفة وغيرها وقد بينا سابقا ان اجماع اهل البيت حجة وانما اقتصرنا على ايراد قول امير المؤمنين فقط اكتفاء بالاصل وما للاختصار وقد روى اصحابنا وغيرهم عن ع وابنائه وغيرهم من الائمة ع ما هو صريح في المنع من القياس بحيث لا يقبل التاويل فمن ذلك ما رواه سيد المتاخرين حيدر بن علي العبيدي الاملي في كتابه الموسوم بجامع الاسرار ومنبع الانوار عن ابي حنيفة انه قال جئت الى حجام بمنى ليحلق راسي فقال لي ادن ميامنك واستقبل القبلة وسم الله تع فتعلمت منه ثلث خصال لم يكن عندي فقلت له مملوك انت ام حر فقال مملوك قلت لمن قال لجعفر بن محمد الصادق ع قلت شاهد ام غائب قال شاهد فصرت الى بابه واستاذنت عليه فحجبني وجاء قوم من اهل الكوفة فاستاذنوا فاذن لهم فدخلت معهم فلما صرت عنده قلت له يا ابن رسول الله لو ارسلت الى اهل الكوفة فنهيتهم ان يشتموا اصحاب محمد ص فاني تركت بها اكثر من عشرة الف يشتمونهم فقال لا يقبلون مني فقلت ومن لا يقبل منك وانت ابن رسول الله ص فقال انت اول من لا يقبل مني دخلت داري بغير اذني وجلست بغير امري وتكلمت بغير رايي وقد بلغني انك تقول بالقياس قلت نعم به اقول قال ويحك يا نعمان اول من قاس ابليس حين امر بالسجود لادم ع فابى وقال خلقتني من نار وخلقته من طين ايما اكبر يا نعمان القتل او الزنا قلت القتل قال فلم جعل الله تع في القتل شاهدين وفي الزنا اربعة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر البول او المني قلت البول قال فلم امر الله تع في البول بالوضوء وفي المني بالغسل اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اكبر الصلوة او الصيام قلت الصلوة قال فلم وجب على الحائض ان تقضي الصوم ولا تقضي الصلوة اينقاس لك هذا قلت لا قال فايما اضعف المراة ام الرجل قلت المراة قال فلم جعل الله تع في الميراث للرجل سهمين وللمراة سهم اينقاس لك هذا قلت لا قال فلم حكم الله تع فيمن سرق عشرة دراهم القطع واذا قطع الرجل يد رجل فعليه ديتها خمسة الف درهم اينقاس لك هذا قلت لا قال وقد بلغني انك تفسر اية من كتاب الله عز وجل هي ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم انه الطعام الطيب والماء البارد في اليوم الصائف قلت نعم قال لو دعاك رجل واطعمك طعاما طيبا وسقاك ماء باردا ثم امتن عليك به ما كنت تنسبه به قلت الى البخل قال ايبخل الله تع قلت فما هو قال حبنا اهل البيت هذا اخره وقد روى الدميري الشافعي ذلك في حيوة الحيوان ثم اجاب عن بعض اسولة الامام ع بان الزنا لا يقبل فيه الا اربعة طلبا للستر والحائض لا تقضي الصلوة دفعا للمشقة لان الصلوة تتكرر في اليوم والليلة خمس مرات بخلاف الصوم فانه في السنة مرة انتهى واقول من البين ان غرض الامام ع من القاء تلك الاسولة الى ابي حنيفة انما كان تعجيزه وتنبيهه على ان الراي والقياس غير صالح لان يكون مدركا للاحكام الشرعية ولم يكن غرضه ان تلك الاحكام خالية عن العلل حتى يجاب عنها بذكر العلل على ان تلك العلل مما لم يعرفه الا منهم عليهم السلام ولو كان امرا ظاهرا يعرفه الدميري واضرابه من غير احتياج الى اعلام احد من الائمة الاعلام ع لما عجز ابو حنيفة رئيس القوم في ذلك المقام ووقع في مضيق الافحام واما سادسا فلان ما ذكره من ان ما نقله المص من قول ابي بكر على حجية القياس هو قوله اقول في الكلالة برايي حاول الاحتجاج في ذلك بنظيره من قوله على سبيل الالزام والا فقد رده في كتاب النهاية الاحتجاج المذكور بان قول ابي بكر اقول في الكلالة برايي ليس في القياس فانهم علمت ان الغزالي في المنخول نقل الاستدلال بذلك على ابطال القياس ايضا حيث قال ان الذين زعموا ان في الشرع ما يدل على رده تمسكوا بقوله تع ان بعض الظن اثم وبقول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا حكمت على القران برايي انتهى ويمكن ان يتوقى انه لما شاع استعمال الراي في القياس فالظاهر ان يكون مراد ابي بكر بذلك الكلام ايضا الاحتراز عن استعمال الراي في القران باثبات الحكم بمجرد الظن الضعيف ولاحتمال التخفيف كما بني عليه في القياس ويؤيده ما نقل صاحب الاتقان عن البيهقي في تفسير قوله ص من تكلم في القران برايه فقد اخطا حيث قال المراد بالراي الذي يغلب من غير دليل قام عليه انتهى فلا يتوجه عدم المناسبة الذي توهمه الناصب كما لا يخفى واما سابعا فلان ما ذكره من انه لو كان المنع عن القياس قد وقع بانه ان اراد بالاستمرار والاجماع اجماع جميع المسلمين في سائر الازمنة بالمنع من القياس واستمراره منهم فالمص لم يدع ذلك حتى يكون مخالفته مستبعدا من الفقهاء الاربعة وان اراد اجماع اهل البيت عليهم السلام واستمراره منهم كما ادعاه المص فهذا لا يوجب بعد وقوع المخالفة منهم لهم عليهم السلام وليس هذا اول قاروره كسرت في الاسلام وكيف لا يخالفونهم مع ان القياس اصل ما بنوا عليه خلافة خلفائهم الثلثة حتى نقل الكرماني شارح البخاري في باب خوخة المساجد عن الخطابي انه قال لا اعلم في اثبات القياس اقوى من اجماع الصحابة على استخلاف ابي بكر مستدلين في ذلك باستخلافه ص اياه في اعظم امور الدين وهو الصلوة فقاسوا عليها سائر الامور انتهى ولان القياس مما جعله القاصرون عن درجة الاجتهاد ذريعة الى عدم توقفهم في جواب المسائل الفقهية سببا لعدم ظهور جهلهم ونقصانهم على المقلدة والعوام وليتقرر رياستهم المحبوبة لهم فيما بين الانام فلهذه المصلحة اجمعوا على العمل به من غير مبالاة بمخالفة الرسول ص واهل بيته عليهم السلام ويؤيد هذا ما روي في النهاية والمحصول عن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا انتهى واما ثامنا فلان ما ذكره من انه لا نزاع لاحد من العلماء المشهورين ولا الائمة المجتهدين في جواز العمل بالقياس مكذوب فان ابا محمد علي بن احمد بن حزم الاندلسي من العلماء المشهورين والائمة المجتهدين من اهل السنة فانه قد انكر العمل بالقياس انكارا بليغا ولا باس بنقل كلامه في هذه المقالة وان ادى الى الاطالة لانها في معرض الجحود وقيام الحجة بشهادة الخصم اوكد وان تعدد فالشهود فنقول قال في مسائل الاصول من كتاب المحلى ولا يحل القول بالقياس في الدين ولا بالراي لان امر الله تع بالرد عند التنازع الى كتابه والى رسوله ص قد صح فمن رد الى قياس والى تعليل يدعيه او الى راي فقد خالف امر الله تع المعلق بالايمان ورد الى غير من امر الله تع بالرد اليه وفي هذا ما فيه قال ابو محمد وقول الله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تع اليوم اكملت لكم دينكم ابطال للقياس وللراي لانه لا يختلف اهل القياس والراي

الله تعالى

متمسكا بجميع ما عليه العمل من الفقهاء من الشافعي ومالك واحمد منهم وكلامه يدل على ابطال القياس عن الفقه

انه لا يجوز استعمالها ما دام يوجد نص وقد شهد الله تعالى بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسوله صلى الله عليه وآله وسلم قد بين للناس كل ما نزل
اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى جميع الدين فاذ ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس ولا الى رايه ولا الى راي غيره ونسأل من قال بالقياس
هل كل قياس قاسه قائس حق ام منه حق ومنه باطل فان قال كل قياس حق احال لان المقاييس تتعارض ويبطل بعضها بعضا ومن المحال ان يكون الشيء وضده من
التحليل والتحريم حقا معا وليس هذا مكان نسخ ولا تخصيص كالاخبار المتعارضة التي ينسخ بعضها بعضا وان قال بل منها حق ومنها باطل قيل له فعرفنا بماذا
يعرف القياس الصحيح من الفاسد ولا سبيل لهم الى وجود دليل على تصحيح الصحيح من القياس من الباطل منه فقد بطل كله وصار دعوى بلا برهان فان ادعوا
ان القياس قد امر الله عز وجل به قيل لهم بينوا اين وجدتم ذلك فان قالوا قال الله عز وجل فاعتبروا يا اولي الابصار قيل لهم ان الاعتبار ليس هو في كلام العرب
الذي نزل به القرآن الا التعجب قال عز وجل وان لكم في الانعام لعبرة اي لعجبا وقال الله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة اي عجب ومن الباطل ان يكون معنى الاعتبار
القياس ويقول قيسوا ثم لا يبين ماذا نقيس ولا كيف نقيس ولا على ماذا نقيس وهذا ما لا سبيل اليه لانه ليس في وسع احد ان يعلم شيئا من الدين
الا بتعليم الله تعالى له اياه على لسان رسوله ص وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فان ذكروا احاديث وآيات فيها تشبيه شيء بشيء وان الله تعالى قضى وحكم
بامر كذا من اجل امر كذا قلنا لهم كل ما قاله الله عز وجل ورسوله ص من ذلك فهو حق لا يحل لاحد خلافه وهو نص به نقول وكل ما تريدون انتم ان تشبهوه في الدين
او ان تعللوه مما لم ينص عليه الله تعالى به فهو باطل وهذا ابطل عليهم تمويههم بذكرهم جزاء الصيد وآيات قد تقصيناها ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل وكل آية وحديث موهوا
بايراده وهو موضع ذلك حجة عليهم على ما قد بيناه في كتاب النبذ قال ابو محمد وقد عارضناهم في كل قياس قاسوه بقياس مثله واوضح منه على اصولهم ثم بينا
فساد القياس جملة فرامتهم يموهون بان قالوا انتم اذا تبطلون القياس بالقياس وهذا منكم رجوع الى القياس واحتجاج به وانتم في ذلك بمنزلة المحتج
بحجة العقل ليبطل حجة العقل وبدليل من النظر ليبطل به النظر قال ابو محمد قلنا هذا شغب سهل النقاد ولله الحمد ونحن لم نحتج بالقياس في ابطال القياس
ومعاذ الله من هذا لكن اريناكم ان اصلكم الذي اثبتموه من تصحيح القياس يشهد بفساد قياساتكم ولا قول اظهر بطلانا من قول من كذب نفسه بنفسه
وقد نص الله تعالى على هذا فقال وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فليس هذا تصحيحا لقولهم انهم ابناء الله واحباؤه
ولكن الزاما لهم ما يفسد به قولهم ولسنا في ذلك كمن ذكرتم ممن يحتج في ابطال حجة العقل لان ما ساق ذلك يصحح القضية العقلية التي يحتج بها فظهر تناقضه
من قرب ولا حجة له غيرها فقد ظهر بطلان قوله واما انتم فلم نحتج قط في ابطال القياس بقياس نصححه لكن نبطل القياس بالنصوص وبراهين العقل ثم
نزيد بيانا في فساده منه نفسه بان نرى تناقضه جملة فقط والقياس الذي نعارض به قياسكم نحن نقر بفساده وبفساد قياسكم الذي هو مثله او اضعف
منه كما نحتج على كل مقالة من معتزلة ورافضة ومرجئة وخوارج ويهود ونصارى ودهرية من اقوالهم التي يشهدون بصحتها فنريهم تفاسدها وتناقضها و
انتم تحتجون معنا عليهم بذلك ولسنا نحن ولا انتم ممن يقر بتلك الاقوال التي نحتج عليهم منها بل هي عندنا في غاية البطلان والفساد كاحتجاجنا على اليهود
والنصارى من كتبهم التي بايديهم ونحن لا نصححها بل نقول انها محرفة مبدلة لكن لنريهم تناقض اصولهم وفروعهم لا سيما وجميع اصحاب القياس مختلفون
في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة الا وكل طائفة منهم ياتي بقياس يدعي صحته تعارض به قياس الآخرين وهم كلهم مقرون مجمعون على انه ليس كل قياس
صحيحا ولا كل راي حقا فقلنا لهم هاتوا حد القياس الصحيح والراي الصحيح الذي يتميزان به من القياس الفاسد والراي الفاسد وهاتوا حد العلة الصحيحة التي لا يقيسون
الا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا وبالله تعالى التوفيق قال ابو محمد وهذا مكان ان زم عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة ولم يكن لهم الى الجواب فيه سبيل ابدا وبالله
التوفيق فان اتوا في شيء من ذلك بنص قلنا النص حق والذي تريدون انتم اضافته الى النص بآرائكم باطل وفي ذلك خولفتم فان ادعوا ان الصحابة رضي الله عنهم
اجمعوا على القول بالقياس قيل لهم كذبتم بل الحق انهم اجمعوا على ابطاله برهان كذبهم انهم لا سبيل لهم الى وجود حديث عن احد من الصحابة رضي الله عنهم انه اطلق الامر
بالقول بالقياس ابدا الا في الرسالة المكذوبة الموضوعة على عمر رضه وان فيها واعرف الاشباه والامثال وقس الامور وهذه الرسالة لم يروها الا عبد
الملك بن سعدان عن ابيه وهو ساقط بلا خلاف وابوه اسقط منه او من هو مثله في السقوط فكيف وفي هذه الرسالة نفسها اشياء خالفوا فيها عمر
منها قوله فيها والمسلمون عدول بعضهم على بعض الا مجلودا في حد او ظنينا في ولاء او نسب هم لا يقولون بهذا يعني جميع الحاضرين من اصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم
فان كان قول عمر لو صح في تلك الرسالة في القياس حجة فقوله فيها ان المسلمين عدول كلهم الا مجلودا في حد حجة وان لم يكن قوله في ذلك حجة فليس قوله في القياس
حجة لو صح فكيف ولم يصح اما برهان صحة قولنا في اجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم مصدقون بالقرآن وفيه اليوم اكملت لكم دينكم وفيه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر فمن الباطل المحال ان يكون الصحابة رضي الله عنهم يعلمون هذا ويؤمنون به ثم يردون عند التنازع الى قياس او راي هذا ما لا يظنه
بهم ذو عقل فكيف وقد ثبت عن الصديق رضي الله عنه قال اي ارض تقلني واي سماء تظلني ان قلت في آية من كتاب الله برأيي او بما لا اعلم وصح عن الفاروق رضي الله عنه
قال اتهموا الراي على الدين وان الراي منا هو الظن والتكلف وعن عثمان رضه في فتيا افتى بها انما كان رايا رايته فمن شاء اخذه ومن شاء تركه وعن علي رضي الله عنه
لو كان الدين بالراي لكان اسفل الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن سهل بن حنيف رضه انه قال يا ايها الناس اتهموا رايكم على دينكم وعن ابن عباس رضي الله عنه
من قال في القرآن برايه فليتبوأ مقعده من جهنم وعن ابن مسعود رضي الله عنه سأقول فيها بجهد رايي فان كان صوابا فمن الله عز وجل وحده وان كان خطأ
فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان منه وعن معاذ بن جبل في حديث يبدع كلاما ليس من كتاب الله عز وجل ولا من سنة رسول الله ص فاياكم واياه
فانه بدعة وضلالة ونقل هذا النحو كل ما روي عن بعض الصحابة رضي الله عنهم لا على انه الزام ولا انه حق لكن اشارة بعفو وصلح او تبرع فقط لا على سبيل الايجاب

وحديث معاذ الذي فيه اجتهد رأيي ولا آلو لا يصح لانه لم يروه الا الحرث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى من هو عن رجال من اهل حمص لم يسمهم عن معاذ وقد
تقصينا اسانيد هذه الاحاديث كلها في كتبنا المذكورة واسندنا الحديث الذي حدثناه احمد بن قاسم نا ابو قاسم بن محمد بن قاسم نا جدي قاسم بن اصبغ نا محمد بن اسمعيل الترمذي
نا نعيم بن حماد نا عبد الله بن المبارك نا عيسى بن يونس عن ابي اسحق السبيعي عن حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن جبير بن نفير عن ابيه عن عوف بن مالك الاشجعي
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال قال ابو محمد والشريعة
كلها اما فرض يعصي من تركه واما حرام يعصي من فعله واما مباح لا يعصي من فعله ولا من تركه وهذا المباح ينقسم ثلاثة اقسام اما مندوب اليه يوجر من
فعله ولا يعصي من تركه واما مكروه يوجر من تركه ولا يعصي من فعله واما مطلق لا يوجر من فعله ولا من تركه ولا يعصي من فعله ولا من تركه وقال الله
عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقال تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم فصح ان كل شيء حلال الا ما فصل تحريمه في القرآن والسنة نا عبد الله بن يوسف نا
احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن محمد نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج حدثني زهير بن حرب نا يزيد بن هرون نا الربيع بن مسلم القرشي عن محمد بن زياد
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب فقال ايها الناس ان الله قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال
رسول الله صلى الله عليه وآله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ذروني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه قال ابو محمد فجمع هذا الحديث جميع احكام الدين اولها عن آخرها ففيه ان ما سكت عنه النبي فلم يأمر به ولا نهى عنه فهو
مباح وليس حراما ولا فرضا وان ما امر به فهو فرض وما نهى عنه فهو حرام وان ما امرنا به فانما يلزمنا منه ما نستطيع فقط وان يفعل مرة واحدة يؤدي
ما لزمنا ولا يلزمنا تكراره فاي حاجة بأحد الى قياس او رأي مع هذا البيان الواضح والحمد لله على عظيم نعمه فان قال قائل منهم لا يجوز ابطال القول
بالقياس الا حتى يوجد تحريم القول به نصا في القرآن قلنا لهم قد وجدناكم البرهان نصا بذلك بان لا يرد التنازع الا الى القرآن والسنة فقط وقال
تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء وقال تعالى فلا تضربوا لله
الامثال ان الله يعلم وانتم لا تعلمون والقياس ضرب امثال في دين الله تعالى ثم نقول لهم ان عارضكم الروافض بمثل هذا فقالوا لكم لا يجوز القول
بابطال الالهام ولا بابطال اتباع الامام الا حتى يوجد تحريم ذلك نصا وقال لكم ذلك اهل كل مقالة في تقليد انسان بعينه بماذا تنفصلون
فالحق انه لا يحل ان يقول على الله تعالى انه حرم واحل واوجب الا بنص ونقطع بالله تعالى لو تيقنوا ما قاسوا اقول ان ما ذكره من انه لا شك في وجوب العمل
بالقياس الا ان الضرورة داعية اليه قد علم بطلانه بما سبق من كلام ابن حزم حيث قال شهد الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم بان النص لم يفرط فيه شيئا وان رسول الله صلى الله عليه وآله قد بين للناس كل ما نزل اليهم وان الدين قد كمل فصح ان النص قد استوفى
جميع الدين فاذا كان ذلك كذلك فلا حاجة باحد الى قياس او رأي وبالجملة جزئيات الحوادث وان كانت غير متناهية لكن كلياتها واجناسها متناهية يمكن
التنصيص عليها فلا يلزم قصور الكتاب والسنة عن بيان مصالح العباد واما ما استشكل به من تحقق بعض الحيوانات في زمان ولا يكون نوع ذلك الحيوان
في زمان سابق فهذا احتمال بعيد وامر نادر اخذه بما سمعه عن المورخين من تولد البغل في زمان السلطان المؤيد فريدون ولا يلزم من تحقق معرفة
مثل هذا النادر ولو فرض حدوث مثله في زماننا اخلال بمصالح العباد لامكان التوقف عن كل ما يحتمل استعمال جلده ونحو ذلك كما مر وروي عن عمر بن
الخطاب انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله فان جاءك ما ليس في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله فان جاءك ما ليس فيها
فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي انتهى على انا لا نسلم ان الانبياء مأمورون بتبيين الحكم في كل جزئي لامكان ان يقال انهم
مكلفون بما يقدرون على تبليغه وبما وقع في زمانهم وهذا المنع مما اشار اليه الشارح العضدي ايضا كما جاز وجود حيوان لا يكون نوعه موجودا في الزمان
السابق جاز ان يكون لذلك الحيوان اوصاف وصفات لا يجري القياس في اثبات حكمه فيصير القياس ايضا قاصرا وامكان هذا لا يمنع البتة والاصوب
في دفع الاشكال ان الله تعالى نصب الائمة الاثني عشر عليهم السلام بعد نبيه صلى الله عليه وآله حججا على الخلق ومبينا لاحكامهم ومصالحهم كما يدل عليه ما سبق من نزول
قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي الآية في يوم الغدير عند نصب امير المؤمنين عليه السلام للخلافة وقد وقع التبليغ والبيان عن احد عشر منهم
كانوا ظاهرين غير مختفين عن الناس وغيبة الامام الثاني عشر انما كان خوفا من الامة فاذا احرموا عن تعليم بعض احكام الشريعة التي قد فرض الله
على عباده الاخذ منه كان ذلك وبال امرهم وجزاء بما كانوا يعملون فلا قصور للشرع في ذلك ولا يلزم من عدم الوصول الى تحقيق بعض احكام الشريعة عن
الامام الاستغناء عن وجوده واستدلال تشريع الاحكام وسلوك سبيل الامام من سالك الخطأ والطغيان كالقياس والاستحسان وبالجملة نحن معشر
الامامية نوجب لسلطان الظاهر وقد وجد لكن الامة قد اخطأت في اخافته فاللطف الذي يجب عليه تعالى قد فعله والذي يجب على الامام من وجود
ما كلف به قد فعله والامة تركت ما وجب عليها وهو الانقياد له والامر وازجار المكلفين يحصل مع اختفائه لان كل واحد من الرعايا يجوز ظهوره في ذلك
الحال فينزجر بذلك من الاقدام على المعصية وهو كاف في اللطفية وعدم الاستغناء وايضا قد صرح العضد الايجي في شرح المختصر وابن همام الحنفي في كتاب
التحرير بعدم جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية قال الشارح العضد قد اختلف في جريان القياس في جميع الاحكام الشرعية والمختار نفيه لما انه ثبت
في الاحكام ما لا يعقل معناه كضرب الدية على العاقلة واجراء القياس في مثله متعذر لما علمت ان القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل
لنا ايضا انه قد تبين امتناع القياس في الاسباب والشروط وقد علمت ان كون الشيء سببا وشرطا من الاحكام الشرعية فهذه جملة من احكام الشرع

لا يجري فيها القياس انتهى فنقول اذا فرضنا وقوع حادثة من باب الحدود والديات والشروط والاسباب ولم يتفق حكمه في الكتاب والسنة والاجماع فاما
ان يقول الناصب بجريان القياس فيه على خلاف المذهب المختار لجمهور اصحابه واما ان يقول بعدم الجريان فيلزم قصور الشرع عن مصالح العباد فلابد
له من ترك متابعتهم والرجوع الى من قاس من الناس على اجماع الناس على موالاة امام الجنة والناس لينالوا بظهوره بركات تلك الانفاس ويزول عنهم غياهب
الشبهة والالتباس لكن شتان بين ذلك وبين الاهواس الذي فيها الخناس الذي يوسوس في صدور الناس وانما اطنبنا في هذا المقام ارغاما
للشيطان الرجيم واقلاعا عن اجله الذميم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته البحث التاسع في الاستحسان ذهبت الامامية
وجماعة تابعوهم الى المنع من العمل بالاستحسان وخالف فيه الحنفية وهو خطأ لان الاحكام خفية ايضا وربما كان الشيء مصلحة عند الله ويخفى علينا
وجه المصلحة فيه كعدد الركعات ومقادير الحدود وغير ذلك لان القول بذلك تقديم بين يدي الله ورسوله وقد قال الله تعالى ولا تقدموا بين يدي
الله ورسوله فحكم بغير ما انزل الله وقد قال الله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون واكد ذلك في اية اخرى بقوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الظالمون واكدها باية ثالثة فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم
امتثال اوامره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الاستحسان من الدلائل الغير المتفق عليها وذهب الى جواز العمل به ابو حنيفة وما ذكره من الدليل
على بطلان الاستحسان ان الاحكام خفية والمصالح التي يبنى عليها الاحكام ايضا خفية فنقول ان اراد ان كل الاحكام حاله كذلك فهذا ينافي ما ثبت
من مذهبه ان وجه بعض الاحكام والجهة المحسنة فيه ضرورية معلومة بالبديهة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وان اراد ان بعض الاحكام كذلك
فلم لا يجوز العمل بالاستحسان في ذلك البعض واما ما ذكر ان القول بذلك من باب التقديم بين يدي الله ورسوله فذلك غير وارد لان العامل
بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع فلا يكون تقديما بين يدي الله ورسوله ولا يكون حكما بخلاف ما انزل الله فاولئك هم الكافرون انتهى
واقول لا يخفى ان بناء كلام المصنف في ابطال الاستحسان على تفسيرهم اياه تارة بانه مذهب بلا دليل عليه واخرى بانه معنى خفي تضيق العبارة عنه والنظر
الى هذين المعنيين ايضا رد عليه الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع وقال الغزالي في المنخول ان المعنى الاول كفر من قائله وممن يجوز التمسك بلا حاجة الى
دليل والمعنى الثاني هوس فان معاني الشرع اذا لاحت في العقول انطلقت الالسن بالتعبير عنها فما لا عبارة عنه لا يعقل انتهى كلامه وهو يدل على ارادة ابي حنيفة
لاحد هذين المعنيين المتقاربين دون ما تكلفه له بعض المتاخرين من اصحابه بما سيجيء من الفرع العجيب الذي سماه استحسانا حيث قال يجب الحد على
من شهد عليه اربعة بالزنا في اربع زوايا كل يشهد على زاوية وقال لعله كان ينزحف بزنية واحدة في الزوايا قال الغزالي واي استحسان في سفك
دم مسلم بمثل هذا الخيال مع انه لو خصص كل واحد شهادته بزمان وتفاوتت الازمنة واحتمل استدامة الزنا لا حد وهذا غلب في العرف من شغل زوايا
البيت بزناء واحد انتهى وعلى هذا يضمحل جميع ما ذكره الناصب في دفع الابطال واما ما ذكره من الترديد فمردود وايضا ما نختار الشق الثاني ونقول قد ثبت
ان ابا حنيفة لم يكن يعمل في استحسانه بالحسن والقبح العقليين حتى يعتد عند الشيعة بل كان يعمل ببديهة وهمه وجهد عقله كما يدل عليه ما سبق
من تفسير الاستحسان واما ما ذكره من ان العامل بالاستحسان لا ياخذ الاستحسان من العقل بل من الشرع ففيه انه لو كان كذلك لما ورد عليه
الشافعي بقوله من استحسن فقد شرع ومعناه على ما في شرح العضدي على اصول ابن الحاجب ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من قبل الشارع
فهو كفر او كبيرة انتهى وهذا الرد بهذا المعنى صريح في ان ابا حنيفة يبني ذلك على استحسان الطبع دون العقل والشرع رغما لهذا الناصب الذي ضاق له
الذرع وابتلى من العصبية بالبرسام والصرع واختل كلامه في الاصل والفرع **قال** المصنف رفع الله درجته البحث العاشر في الاجتهاد ذهبت الامامية وجماعة
تابعوهم الى ان النبي لم يكن متعبدا بالاجتهاد في شيء من الاحكام خلافا للجمهور لقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي ولانه لو كان مجتهدا في الاحكام لجاز لنا
مخالفته للاجماع على ان حكم الاجتهاد ذلك ومخالفته حرام بالاجماع ولان الاجتهاد قد يخطئ والخطاء من النبي ممتنع عندنا لما تقدم في العصمة خلافا
لهم ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لما اخر الاجوبة عن المسائل الواردة عليه حتى يأتيه الوحي لانه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال ولانه لو كان متعبدا
بالاجتهاد لزم ان يكون مرتكبا للحرام والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة ان الاجتهاد يفيد الظن والوحي يفيد القطع والقادر على الدليل القطعي
يحرم عليه الرجوع الى الظن بالاجماع ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل لانه من احكام الشريعة ومن الادلة العامة ولانه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
اجتهاده في كثير من المسائل والتالي باطل فالمقدم مثله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ذهب علماء السنة الى ان النبي كان يجوز له الاجتهاد في
بعض الاحكام وذلك لكونه قادرا على الاستنباط من احكام الله تعالى ولا مانع له من ذلك واستدل هذا على عدم جوازه بوجوه الاول بالايات الدالة
على وجوب الحكم بما انزل الله تعالى وبعدم النطق عن الهوى وبعدم جواز التبديل من عند نفسه والجواب ان الايات لا تدل على عدم جواز الاجتهاد لان
المجتهد يحكم بما انزل الله لان حكم الله اما مصرح او مستنبط بما صرح به والاجتهاد من هذا القسم فهو حكم الله الثاني عدم جواز مخالفته مع الاجماع على
جواز مخالفة المجتهد والجواب ان هذا الجواز في مجتهد لا يكون صاحب الشرع فانه ما حصل من الاجتهاد وهو النص فكيف يجوز مخالفته الثالث جواز
الخطاء على المجتهد بخلافه عليه الصلوة والسلام والجواب بما سبق انه هذا في مجتهد لا يكون قوله نصا ومن كان قوله نصا فلا يجوز ان يحكم عليه بالخطا
الرابع تاخير الاجوبة عن المسائل لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة والجواب بما يكون التاخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد والاشتغال بغيره من

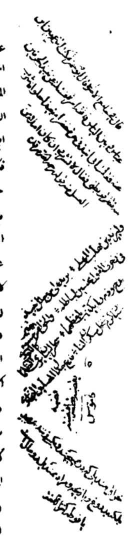


السؤال الذي تحير فيه مع ان هذا لازم في القول بعدم الاجتهاد للزوم نزول الوحي عند السؤال وعدم جواز التأخير والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة
ولو جاز في الوحي جاز في الاجتهاد والخامس لزوم ارتكابه الحرام لقدرته على اليقين عن الوحي فالاقتصار على الظن حرام عليه والجواب منع جواز الاجتهاد
الظن وهذا في غيره من المجتهدين فلا يكون مقتصرا على الظن فيندفع المحذور والسادس لو اجتهد لنقل لانه من احكام الشريعة والجواب انه منقول كما
يعد دليلا على جواز دخوله في مطلق الاجتهاد او النص السابع لو اجتهد لنقل اجتهاده في كثير من المسائل ولم ينقل والجواب انه اجتهد الا انه داخل في المنصوص
فذكر في جملة عدادها انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله قادر على الاستنباط من احكام الله تعالى مما لا محصل له وانما الاحكام
يستنبط من غيرها واما ثانيا فلان قوله لا مانع له من ذلك ثم اذ رب فضيلة يتركها المانع كما انه ترك تعلم فضيلة الخط لئلا يقول الطاعن
انه ينقل من كتب الاولين فجاز ان يترك الاجتهاد لئلا يقول الطاعن انه لو اوحى لما اجتهد واما ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عن الاول فاسد
نقضا فلانه لا محصل لقوله او مستنبط مما صرح به عدم الفهم لقوله ما صرح به فافهم واما معنى فلان يكون الاجتهاد الذي وقع الاختلاف في نفيه
اثباته هو الاستنباط مما صرح به تعالى غير مسلم اذ الكلام في انه هل يجوز للنبي صلى الله عليه وآله ان يجتهد برأيه من تلقاء نفسه عند عدم الوحي الصريح والخفي او لا
واما فهمه عليه السلام الحكم مما صرح به تعالى فلا يسمى اجتهادا ولو سمي به يكون خارجا عن محل النزاع على ان هذا الجواب لا يصير جوابا عن الاية ثانيا
كما لا يخفى لان الحكم المستنبط من الوحي بالاجتهاد لا يسمى وحيا والا لزم صحة ان يقال المجتهدين من امته لا ينطقون عن الهوى ان هو الا وحي
وهو ظاهر البطلان لان الغرض من الاية ان كلامه صلى الله عليه وآله خال عن شائبة الريب وليس كلام المجتهد كذلك وايضا يلزم جواز التناقض في الوحي
حسب اختلاف المجتهدين في الاحكام وهو ظاهر البطلان نعم الوحي هو الامر بالاجتهاد وعنده عليه التعبد بالحكم الحاصل بالاجتهاد والكلام فيه
واما رابعا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الثاني من انه يجتهد لا يكون صاحب الشرع فهذا تخصيص من خواص غير ظاهر فان الاجتهاد اصطلاحا هو
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وصرح الشارح العضدي هيهنا بان المجتهد فيه حكم ظني شرعي عليه دليل ولم يفرق بين اجتهاد الرسول
وغيره في جواز المخالفة ولا في حقيقة الاجتهاد واما ما ذكره من ان ما يحصل بالاجتهاد هو النص فكيف يجوز مخالفته ففيه انه ان اراد ان ما حصل من
اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله قول منصوص لا يحتمل غير ما يفهم منه فهو لا يفيد كما لا يخفى وان اراد انه قاطع فغير مسلم لان المفروض انه لم يحصل من الوحي بل نفسه
حصل بالاجتهاد والظن وعلى تقدير الاجتهاد لا يعلم النبي صلى الله عليه وآله الحكم قطعا فكيف يحصل لغيره العلم به حتى لا يجوز خلافه ولو قيل ان اجتهاده عليه السلام
يؤدي الى القطع بخلاف اجتهاد غيره كان هذا اصطلاحا جديدا يوجب جعل النزاع لفظيا وفيه ما فيه وبما ذكرنا في دفع هذا الجواب تتضح فساد ما ذكره
في الجواب عن الدليل الثالث ايضا فتأمل واما خامسا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل الرابع من انه ربما يكون التأخير لعدم حصول شرائط الاجتهاد الى
آه مدخول بان المأخوذ في كلام المصنف قدس سره انه صلى الله عليه وآله كان يؤخر جواب المسائل الى نزول الوحي يعني انه بعد التأخير كان يجيب بان الوحي نزل ولكن فلو كان
جواب بعض المسائل بالاجتهاد لما احتاج الى التأخير والجواب على ذلك لو كان ايضا التأخير في جواب المسائل كان كثير الوقوع وكان اكثر السؤالات عنه في
مسجد المدينة شرفها الله تعالى من غير اشتغال بامر مهم من جواب سؤال المسترشدين فاحتمال كون التأخير لاجل ما ذكر انما يجري في النادر والكلام
في الكثير الشائع والحاصل من الشائع المستفيض من حاله صلى الله عليه وآله عند سؤال ما كان يؤخر الجواب عنه انه كان بعد التأخير يأتي بالوحي من الله تعالى وما كان
يرتب القياس الفقهي فليس لما ذكره الناصب من الاحتمال مجال اصلا كما لا يخفى واما سادسا فلان ما ذكره المصنف في تأخير الاجتهاد من لزوم تأخير البيان
عن وقت الحاجة لازم في تأخير الوحي مردود بان تأخير الوحي بما جاز على الله تعالى لمصلحة كابتلاء القوم او غضبه عليهم ولانه لا يجب عليه شيء على قاعدة
الاشعري بخلاف تأخير النبي صلى الله عليه وآله في اجتهاده لجواب مسائل الامة فانه لا يصح تعليله بشيء من ذلك كما لا يخفى ولو كان واجبا على الله تعالى ان يجيب كل سؤال
في زمان كذا ام الوحي بل ظاهر السؤال لكان الوحي نازلا عند سؤالنا عن تحقيق هذه المسألة وبطلانه اظهر من ان يخفى واما سابعا فلان جوابه
عن الدليل الخامس هو الجواب عن الثاني والثالث المدفوع بالدفع فتذكر واما ثامنا فلان ما ذكره في الجواب عن الدليل السادس مدفوع بان المصنف
قال في هذا الدليل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لكان كذا لا انه لو اجتهد لكان كذا وفرق ما بينهما ظاهر والحاصل انه لو كان متعبدا بالاجتهاد لنقل
عنه انه متعبد به ومع ما ذكره الناصب من الجواب بعضه كاذب في مقابله وبعضه غير مرتبط به فتأمل واما تاسعا فلان ما ذكره في الجواب عن
السابع ضعفه ظاهر جدا اما اولا فلانه لو كان مجرد دخوله في المنصوص كافيا في ذكره في عداد ما صدر من غير حكمه ونحوه عن غيره لاكتفوا بذكر اقواله وافعاله
وتقريراته مجملا من غير تمييز بينها في الاحكام والاقوال مع ان هذا الناصب حكم بان مجتهدات النبي صلى الله عليه وآله قطعية فالاهتمام بشأن المجتهدات القطعية
وتمييزها عن غيرها من المظنونات يكون واجبا **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المصيب في الفروع واحد وان لله تعالى في كل مسألة
حكما وله عليه دليل اما قطعي او ظني وان المقصر في اجتهاده عن تحصيل ذلك الدليل آثم وخالفت فيه جماعة واضطرب كلام الفقهاء الاربعة فالشافعي
وابو حنيفة ومالك واحمد تارة قالوا بالتصويب لكل مجتهد وتارة قالوا كقولنا ان الاحكام تابعة للمصالح والوجوه التي يقع عليها الافعال
فلا يكون الا واحدا ولانه لو كان كل مجتهد مصيبا لزم اجتماع النقيضين لان المجتهد اذا غلب على ظنه ان الحكم هو الحل فلو قطع بانه مصيب لزم
منه القطع بالمظنون والاجماع من الصحابة على اطلاق لفظ الخطاء في الاجتهاد قال ابو بكر اقول في الكلالة برأيي فان كان صوابا فمن الله وان كان خطاء
فمني ومن الشيطان وقال عمر لكاتبه اكتب هذا ما رأى عمر فان كان خطاء فمنه وان كان صوابا فمن الله ورددت عليه مرأة في المغالاة في المهور

فقال اصابت المرئة واخطاء عمر وخطّأ ابن عباس جماعة في قولهم بالعول وقال من شاء باهلته ان الله لم يجعل في مال واحد نصفين وثلثا هذان نصفان ذهبا بالمال فاين موضع الثلث وايضا الدلايل ان تساويا تساقطا والا وجب الراجح والاجماع على شرع المناظرة فلو لم يكن تبيين الصواب مطلوبا للشارع لم يكن كذلك ولان المجتهد طالب فلا بد له من مطلوب ولانه يلزم اجتماع النقيضين لان الشافعي اذا اجتهد وقال لزوجته الحنفية المجتهدة انت بائن ثم راجعها فانها تكون حراما بالنظر اليها وحلالا بالنظر الى الزوج وكذا لو تزوجها بغير ولي ثم تزوجها آخر بولي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب في الفروع الاجتهادية واحد والباقين مخطئون لان الحق في نفس الامر واحد خلافا للمصوبة فانهم يقولون بتصويب راي كل مجتهد وان الحق تابع للاجتهاد وهذا الراي باطل لما ذكرنا واما ما ذكر من الدلايل على هذا المدعى الحق وان كان باطلا ضعيفا فلا نتعرض له لانه لم يقمها على احد من الائمة الاربعة لندفع عن صولته والباطل باطل ولا على المصيب بالحق ان يذب عن بطلانه والله يحق الحق ويهدي السبيل وقع الفراغ بحمد الله تعالى عن تتمة اصول الفقه وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة وما خالفهم فقد رددنا عليه ورددناه عليه اشد رد ونحن نشرع في تتمة فروع الفقه والا واجرى على شرايط ما ذكرنا في الاصول والتوفيق من الله للوصول الى المامول انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان ما ذكره من ان المذهب المختار للفقهاء الاربعة ان المصيب واحد ممنوع بل الامر بالعكس لانهم ولا غيرهم من اصحابهم لم ينصوا بان مختارهم ماذا فان المذكور في شرح العضدي ان الشافعي وابا حنيفة ومالك واحمد بعينهم نقل عنهم تصويب كل مجتهد وتخطئة البعض انتهى اللهم الا ان يريد بقوله مختارهم ذلك ان ما اختاره الناصب مذهبا مقررا لهم هو هذا وهذا مما لا مدفع له اصلا واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الدلايل التي ذكرها المصنف على هذا المدعى باطل ضعيف تعصب باطل لانها هي الدلايل المرضية المذكورة في اصول ابن الحاجب على المذهب المختار فالقدح فيها قدح على اصحابه بل على نفسه كما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان المص لم يقم الدلايل المذكورة على احد من الائمة الاربعة ففيه انه انما اقامها على ما قاله تارة جميع الفقهاء الاربعة فالتعرض لهذا كان اولى بما اذا اقيم على واحد من الاربعة نعم لو قال ان ذلك لا يقيم على ما قالوا تارة موافقا للجماعة عند المتاخرين من اصحابهم لكان متجها فتوجه واما رابعا فلان قوله وقد اتينا على كلامه فقد وجدنا اكثرها موافقا لاحد من الائمة لكن موافقة اكثر ما ذهب اليه الامامية لمجموع مسايل ذهب كل واحد من الفقهاء الاربعة الى بعضه وخالف بعضه دون ذهاب كل واحد منهم الى ذلك المجموع مع كون الحق في ذلك الاكثر دليل على ان كل واحد منهم ذهب الى بعض الاحكام الباطلة عند الامامية وانهم قد قسموا تلك المسايل الباطلة فيما بينهم و قالوا بها خلافا للامامية وهذا عين العناد كما لا يخفى وقد تيسر لنا بحمد من اورد دنا على شريعة الحق ورودا ان دمرنا على ما رد به الناصب الحارد وجعلناه مردودا وحللنا ما شده من ازرار محجوبات محبوبيه وكشفنا عن ساق عوار مرغوبيه واظهرنا على خاطبيها من اهل سنته وامثاله ومتسننه انها شوهاء كريهة ليس تحتها [illegible] او عوراء قبيحة لا يبول عليها ما بال **قال المص** رفع الله درجته المسئلة الثامنة فيما يتعلق بالفقه وفيه فصول الاول في الطهارة وفيه مسايل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الوضوء بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة يجوز اذا كان مطبوخا وهو مخالف للقرآن حيث قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء ليطهركم به وانزلنا من السماء ماء طهورا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما اسمج جعل المسئلة عنوانا في صدر علم الفقه فيما للادراك فان اول المسئلة مسايل كما يرى قوله المسئلة الاولى في الادراك وههنا يقول المسئلة الثامنة فيما يتعلق بالفقه وهذا في غاية الركاكة ثم انه ماذا يريد بالمسئلة ان اراد بها المسئلة المصطلحة فليس جميع مباحث الفقه مسئلة وان اراد غير هذا من المعاني اللغوية فجعلها في مقام الفصل والباب في غاية الركاكة ولو تعرضنا لمثل هذه السماجات لطال بنا الكلام فالاعراض عن الجاهل اولى والاشتغال بما هو اولى ولى ثم نقول ما نسب الى ابي حنيفة انه يجوز الوضوء بنبيذ التمر اذا كان مطبوخا فهي من مفترياته بل مذهبه انه ان عدم الا نبيذ التمر جاز الوضوء به فقط وعند ابي يوسف انه يتيمم [illegible] وعند محمد يتوضأ بالنبيذ ويتيمم والخلاف عندهم في نبيذ صار حلوا رقيقا يسيل كالماء اما اذا اشتد فصار مسكرا لا يتوضأ به اجماعا هذا مذهب ابي حنيفة كما هو المذكور في كتبه وشرط كونه مطبوخا من مخترعات هذا الرجل بل شرطوا عدم كونه مشتدا مسكرا والمطبوخ مشتد مسكر فكيف يجوز الوضوء به ثم الاستدلال على بطلان مذهب ابي حنيفة بالآيات غير وارد عليه لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب في اباحة الصلوة لا انه يدعي طهوريته غاية ما في الباب انه اقرب بالماء من التراب لرقته وحلاوته ووجود كثير من اوصاف الماء فيه فهو في حكم المتغير بيسير من المخالف كالزعفران واستدل ابو حنيفة في الجواز بحديث عبد الله بن مسعود [illegible] فقال عندي نبيذ التمر فتوضأ به ولم يصح الحديث عند الشافعي فلهذا لم يجوز الوضوء به انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما زعمه من ركاكة ما جعله المص عنوانا في هذا المقام مردود بان هذا الكتاب مشتمل على انواع من علوم متعددة كما ان الرسالة الموسومة بانموذج العلوم للعلامة الدواني الشافعي كذلك وهو قد قسم ما فيها الى مسايل فقال المسئلة الاولى من اصول الحديث ثم ذكر مسئلة من الفقه والطب والهندسة وغير ذلك فلينظر اولياء هذا المعاند ان جعل الهندسة فيما للفقه واصول الحديث اسمج ام جعل مسايل الفقه فيما للمسايل من اصوله واصول الدين كلا بل السمج ارادته الركاكة اللفظية التي تشبث بذكرها للتمويه واظهار فضله على كل سفيه واما ثانيا فلانا نختار من ترديده المردود الشق الثاني ونقول المراد بالمسئلة المعنى اللغوي بما هو محل السؤال والفحص كما كثر في ذلك مع جعل بعضهم التعليم والتفهيم لوقف المرصد بل العبث الجدل مقام الفصل والباب فما بقي الا ركاكة في العناد وسماجة في اللداد

واما ثالثا فلان تعصب هذا الجاهل لابي حنيفة في اصلاح فتواه نفخ من غير ضرام فان اصحاب من الشافعية موافقون مع المصنف في فهمهم من النبيذ الذي ذهب ابو حنيفة الى جواز الوضوء منه ما ذكره المصنف ولهذا حكى القاضي نظام الدين الاصفهاني الشافعي انه قال اقبل شهادة الحنفي اذا شرب النبيذ واحده انتهى اذ الظاهر منه ان اراد بذلك النبيذ المتغير المسكر الذي جوزوا الوضوء به والشرب منه وقال الطيبي الشافعي في شرح المشكوة ان الحديث قد رواه ابو زيد عن ابن مسعود وانه صلى الله عليه وسلم اخذ ذلك النبيذ منه وهو مجهول وقد صح عن علقمة عن ابن مسعود انه قال لم اكن ليلة الجن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وان ثبت فلم يكن ذلك نبيذا متغيرا بل كان ماء معدا للشرب بنبذ فيه تمرات لتجذب ملوحته انتهى فان قوله لم يكن نبيذا متغيرا صريح في ان ابا حنيفة اراد جواز الوضوء بالنبيذ المتغير وهو شامل للمطبوخ كما لا يخفى واما رابعا فلان ما ذكره من ان شرط كونه مطبوخا من مخترعات المصنف مردود بان فخر الدين الرازي قد نسب نقل هذا الاشتراط في رسالته المعمولة لبيان تفصيل مذهب الشافعي الى الكرخي من اصحاب ابي حنيفة فارجع اليها ولكن ان تنزلوا وسلم عدم الاشتراط فيمكن ان يكون كلمة اذا في قول المصنف اذا كان مطبوخا متمحضة في معنى الوقت والحال اي جوز ذلك في هذا الحال لم يرد به الاشتراط حتى يتوجه انه اختراع وانكار تجويزه لذلك مردود مما مر وبما ذكره مؤلف الهداية في فقه الحنفية حيث قال وان غيرته النار فما دام حلوا فهو على هذا الخلاف وان اشتد فعند ابي حنيفة يجوز التوضؤ به لانه يحل شربه عنده وعند محمد لا يجوز التوضؤ به لحرمة شربه عنده انتهى وقال صاحب الينابيع وعنده اي عند ابي حنيفة يجوز بنبيذ التمر في السفر عند فقد الماء وان طبخ واشتد لقوله صلى الله عليه وسلم تمرة طيبة وماء طهور ثم اورد عليه بقوله قلنا راويه مطعون فيه وايضا صاحب القصة انكرها وايضا لعله قبل التغير انتهى وقال ابن حزم ان القول بتخصيص عصير العنب ونبيذ الزبيب بالتحريم ما لم يطبخا دون سائر الانبذة والعصير قد صح عن ابي حنيفة وهو الاشهر عنه الا انه لا يعتمد مقلدوه عليه ولا يشتغلون بنصره ولا نعلم لهذه حجة اصلا لا من قرآن ولا من سنة ولا رواية ضعيفة ولا دليل ولا اجماع ولا قول صاحب ولا رأي ولا قياس فسقط ولله الحمد انتهى على انه يكفي في الشناعة على هذا الفتوى مجرد كون ذلك النبيذ حلوا موجبا لهجوم الذباب ونحوه على مستعمله والتزاق الجبهة والكفين والرجلين المغسولين في مذهبهم على مساجد الصلوة وغير ذلك من المفاسد فلنعم ما قال امام الحرمين ابو المعالي الجويني في رسالته الموسومة بمغيث الخلق في تفضيل مذهب الشافعي من ان من عمل بمذهب ابي حنيفة وتوضا بنبيذ التمر فقد جعل نفسه شهرة للغالبين ونكال الخلق اجمعين سيما في الصيف الحار انتهى واما خامسا فلان ما ذكره من ان الايات غير واردة على ابي حنيفة لانه رخص في استعمال النبيذ عند فقدان الماء فهو في حكم التراب مدخول بان مدلول الايات صغرى القياس البرهاني الاقتراني الذي قصد المصنف الاستدلال به على مطلوبه والكبرى مطوية لظهورها وحاصل الاستدلال ان قرر على هيئة الشكل الاول ان كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من الماء بنبيذ وان قرر على هيئة الثاني يقال كل مطهر للحدث ماء ولا شيء من النبيذ بماء وان قرر على الثالث يقال المطهر للحدث ماء ولا شيء من المطهر للحدث بنبيذ وان قرر على الرابع يقال نعم جعل الله المطهر والنبيذ ليس بماء فلا يكون مطهرا فهو دليل صحيح وارد فما اورده عليه الناصب الشارد مارد كما لا يخفى فان قيل التراب ايضا ليس بماء فلا يكون مطهرا بل يقول انه ليس بمطهر اتفاقا فلا يجوز الصلوة به قلنا نص الاية الاخرى جعله بدلا عن الماء في الطهارات فلا يجوز العدول عنه الى النبيذ بلا نص من الشارع وبالجملة قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا قد علق فيه سبحانه وتعالى من الماء عند عدمه الى التيمم فلا يجوز ان يتخلل بينهما شيء والنقض به عليه كما ان اراد بما ذكر من رخصة ابي حنيفة في استعمال النبيذ عند فقدان الماء يوجب ان يكون حكم النبيذ حكم التراب في نفس الامر وعند الشارع فهو من سخايف الاوهام وان اراد ان حكمه بذلك يوجب كون النبيذ في حكم التراب عند ابي حنيفة نفسه فهذا من الهذيانات المحضة التي لا يلتفت اليها والتحقيق ان ابا حنيفة واكثر اصحابه كانوا يقولون بحل شرب النبيذ المسكر والوضوء منه نبذا لحكم الكتاب وتقليدا لعمر بن الخطاب كما صرح به ابن حزم في باب فضل المرسين فيما له حيث قال الحنفيون قلدوا عمر في تاجيل العنين وفيما ادعوا عليه من شرب النبيذ المسكر انتهى فظهر ان اصل الفتوى والدليل غير ما اظهره متاخروهم في كتبهم والظاهر انهم غيروا ذلك بعد ما نبههم علماء الشيعة على شناعته ولنختم هذا المقام بما روي عن مولانا علي بن الحسين عليه السلام وهو انه سئل عن النبيذ فقال قد شربه قوم وحرمه قوم صالحون فكان شهادة الذين دفعوا بشهادتهم شهواتهم اولى ان يقبل من الذين جروا بشهادتهم شهواتهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز الوضوء بماء مطلق طاهر وان تغير شيء من اوصافه بالاجسام الطاهرة كقليل الزعفران ويسير العود وقال الشافعي انه لا يجوز وهو مخالف لعموم القرآن وللحرج العظيم اذ لا ينفك الماء عن تغير يسير بواسطة تراب او طحلب واي فارق بين اللازم وغيره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله مذهب الشافعي انه يجوز الوضوء بالماء المتغير بالتغير اليسير بالمستغنى عنه كالزعفران وامثاله والكثير بالمجاورة وبما يعسر صون الماء منه وبطول المكث وبالتراب والطحلب طينا والحاصل ان الماء ما لم يقع عنه اسم الماء المطلق ولا يضاف الى الممتزج مثل ان يقال هذا ماء الزعفران فهو طهور وهذا هو المذهب فما ذكر ان الوضوء بالمتغير باليسير بالمستغنى عنه لا يجوز عند الشافعي فهو من مفترياته وجعله بمذاهب الائمة بل بمذهبه وما الحسن ان يقوله عند معارضته للشافعي انه يفرق ان التغاير في القرى ثم ما ذكر انه اي فرق بين اللازم وغيره فبطلان المستغنى عنه ليس كغير المستغنى عنه انتهى **واقول** قال النووي الشافعي في كتاب الروضة ان المتغير تغيرا يسيرا بما استغني عنه كالزعفران فالاصح انه طهور انتهى ويفهم من قوله الاصح ان ههنا قولا اخر للشافعي او لاحد اصحابه فيمكن ان يكون نظر المصنف الى ذلك القول فلا فرية ولو تتبع فارغ كتب الشافعية لربما وجد ما هو اصرح من ذلك انما نقل ما نقله الناصب ههنا وفيما بعد عن كتاب الانوار الذي الفه بعض متاخري الشافعية معتصرا فيه على ما تقرر

عليه الفتوى بينهم كما صرح به في خطبة الكتاب ثم مراد المص بقوله واي فرق بين اللازم وغيره انه اذا كان مدار جواز الوضوء وعدمه على بقاء اطلاق
اسم الماء وعدمه كما اعترف به هذا الناصب الشقي فاي فارق بين المستغني عنه وغيره في اطلاق الاسم وعدمه فقول هذا الناصب ان المستغني عنه ليس كغير
المستغني عنه لغو لا طائل تحته كما لا يخفى هذا وغاية ما يسلم من فضل الشافعي انه رجل حجازي عربي قوي الحفظ قد حفظ شطرا من الاحاديث والآثار
الصحابة وفهم ظاهر معناها بمقتضى لغته وجمع طرفا مما اورده علماء الطوائف قبله على ابي حنيفة وبمجرد ذلك غلب على جماعة من جهلاء اصحاب
ابي حنيفة القاصرين في الحديث المقتصرين على العمل بالرأي والقياس لعدم الفهم ومعرفة تمييز العلوم والاصطلاحات وحقائق الحد والبرهان
فكان يفضلهم لا عداء ولهذا المذهب الغزالي كان يصنفه في اواخر كتاب المنخول بالفهم والفطنة رجع كلامه الى وصفه بكثرة الحفظ الذي لا يجتمع مع الفهم
حيث قال فيما لخص به من فطنته التي لا يجحد ولا يمارى فيه حتى كان يحفظ القرآن في اسبوع والموطأ في ثلث ليال ثم شرح جامع محمد بن الحسن بين
يدي هرون انتهى والذي يؤيد ما ذكرناه انه كان منكر العلم الكلام عدوا له حتى نقل فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي
انه قال حكمي في صاحب الكلام ان يضربوه بالجريد ويحملوه على الابل منكسا ويطاف به في العشائر والقبائل ويقال هذا جزاء من اخذ بالكلام وروى
عن الربيع عن الشافعي انه قال لو ان رجلا اوصى بكتبه من اهل العلم وكان فيها الكلام لم يدخل الكتب في الوصية لانها ليست كتب العلم وان اوصى
لاهل العلم لم يدخل اهل الكلام في الوصية انتهى هذا ولا ريب ان من هذا من كلامه يكون جاهلا بالله تعالى وبرسوله لان معرفة الله تعالى ومعرفة النبوة
ليست ضرورية بل استدلالية والاستدلال عليه وظيفة علم الكلام فالطاعن فيه جاهل بالله وباليوم الآخر ومن كان كذلك لم يكن من المسلمين
فضلا عن ان يكون من المجتهدين ثم تكلف الرازي في تأويل هذا الانكار بما لا يغني عن الجوع كما يشهد به الرجوع وما احسن ان يتوقف احتذاء هذا
الناصب الفضول الذي ما اكل الخرى بعد لعنه الورى هيهات هيهات اين الثريا من الثرى واين الثرى من لبنته لهذا الناصب الجاهل الفضول مع ائمة العلا
الامام الذي لو رآه الشافعي لتمنى ان يكون حشو حاشيته والحنفي ان يكون حامل غاشيته والمالكي راعي ماشيته ولنعم ما قيل بالفارسية شعر
نقد دو عالم کی بود با خاصیت یک تطلا خرمهره هرگز کی کشد در رشته در عدن با سیف قاضب سر مخراق لاعب کی کند ذکر کدو نابشد
سفید در معرض سرو چمن قال المص رفع الله درجته الثالث ذهبت الامامية الى ان جلد الميتة لا يطهر بالدباغ سواء كان ماكول اللحم او لا وسواء
كان طاهر العين او لا وقال الشافعي يطهر ما كان طاهرا في حيوته وهو ما عدا الكلب والخنزير وقال ابو حنيفة يطهر الجميع الا جلد الخنزير وقال داود يطهر
الجميع وذلك الكل مخالف لعموم قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وتحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها ومنها اذا ثبت هذا فلا يجوز بيعها عند الامامية
وعند الشافعي يجوز بيعها بعد الدباغ وقال ابو حنيفة يجوز قبل الدباغ وبعده وكلاهما مخالف لنص القرآن على ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه
الله اقول مذهب الشافعي ان جلد الميتة يطهر بالدباغ وهو نزع الفضلات بالادوية الحريفة واذا طهر فلا شك انه يصح بيعه ومذهب ابي حنيفة انه كل
اهاب دبغ فقد طهر الا جلد الخنزير والادمي والدباغة ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كان بالادوية كالقرظ ونحوه يطهر الجلد ولا يعود
نجاسته ابدا وان كان بالتراب والشمس يطهر اذا يبس ثم اذا اصابه الماء هل يعود نجسا فعن ابي حنيفة روايتان وعن ابي يوسف اذا اصابه الشمس بحيث
لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد الميتة اذا يبس ووقع في الماء لا يتنجس من غير فصل هذا مذهب ابي حنيفة في الجلد المدبوغ وما ذكر ان ابا
حنيفة جوز بيع اهاب الميتة قبل الدباغ وبعده كذب وافتراء بل مذهبه ان جلد الميتة قبل الدباغ لا يصح بيعه وجاز بعد الدباغ واما ما استدل به
من الاية على تحريم جلد الميتة قبل الدباغ وبعده فاستدلال باطل لانا لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات باسرها منها [illegible]
الصحيحة الواردة في جواز الانتفاع باهاب الميتة منها ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عباس انه قال قال رسول الله
اذا دبغ الاهاب فقد طهر وهذا يدل على طهارة الاهاب من ميتة كانت او من غيرها ومنها ما رواه البخاري ومسلم والنسائي والترمذي
في صحاحهم عن ابن عباس رضي الله عنهم قال تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر بها رسول الله صلعم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم
به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وهذا يدل بصريحه على جواز الانتفاع باهاب الميتة بعد الدباغ ومنها ما رواه البخاري والنسائي
عن سودة زوجة النبي صلعم انها قالت ماتت لنا شاة فدبغنا مسكها ثم ما زلنا ننبذ فيه حتى صار شنا وقد صرح رسول الله صلعم في الحديث
الثاني ان تحريم عين الميتة المراد منه تحريم اكلها لا كل الانتفاعات ثم ان هذا الجاهل بالاخبار يصادم اقوال الائمة ويحكم بمخالفة النص فينبغي
ان يسجر فمه بالجص انتهى واقول لا يخفى ان علة النجاسة هو الموت وعدم التذكية وذلك لا يزول بالدباغة والنجاسة العينية ذاتية
وما بالذات لا يزول بما بالعرض ولو زالت النجاسة العينية بالدباغة لطهر جلد الكلب والخنزير بها والثاني باطل بالاتفاق فالمقدم مثله واما ما
ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان بيع اهاب الميتة لا يصح قبل الدباغ ففيه ان الناصب اخذ هذا من كتاب الوقاية وشرحه وزعم ان كل ما ذكر فيه
هو مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان المذكور فيه غالبا هو المفتى به بينهم من اقوال اصحابه ويؤيده نوع الفتوى منه بما ذكره المص من اباحة العصب
والعقب من الميتة على ما نقله ابن حزم عنه فان هذا يدل على عدم اعتبار الدباغة في جلد الميتة وما يشبهه للطهور وعدم جريان الدباغة في
العصب والعقب ولم يحضرنا من كتب الحنفية حين كتابة هذا التعليق شيء يعتد به من كتب الحنفية ولو تتبع احد كتبهم لوجد فيها ما يصدق به
المص قدس سره لان جميع المحالات والمناقضات موجودة في مذهبهم كما سنذكره نقلا عن صاحب كتاب طبقات الحنفية في موضعه اللائق





ان شاء الله تعالى انتهى واما ما ذكره من انه لا نسلم ان تحريم العين يستلزم تحريم وجوه الانتفاعات فمردود بانا نستدل عليه ونقول من المقرر المتفق عليه
ان العين لا يحرم فيتوجه التحريم الى الانتفاع فتقدير اعم الاحوال اولى لئلا يلزم الاجمال او الترجيح بلا مرجح اذ لا قرينة على الخصوص فقد دلت الاية
على عدم جواز لبس جلد الميتة في الصلوة وغيرها وغير ذلك من الانتفاعات كما يدل عليه اخبار الامامية واجماعهم ووافقهم في ذلك مالك واحمد بن حنبل
مستندا بما روي من قوله صلى الله عليه وآله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وما قال في الهداية من ان هذا النهي لا يصلح للمعارضة بناء على ان الاهاب اسم
لغير المدبوغ ثم لا دون ذلك قول ضعيف بين اهل اللغة كما يدل عليه كلام ابن الاثير في النهاية حيث قال الاهاب هو الجلد وقيل انما يقال للجلد اهاب
قبل الدبغ فاما بعده فلا انتهى ولعل القائل به انما فهم ذلك من وصف الاهاب بالدباغة في نحو قوله صلى الله عليه وآله ايما اهاب دبغ فقد طهر وتخلف الصفة عن الموصوف
بعد بطلانه ظاهر واما الاحاديث التي ذكرها الناصب فلا التفات اليها بعد عدم الاتفاق على صحتها ومعارضتها للقرآن والبرهان على ان الحديث الاول
بعد تسليم صحته ليس نصا في طهارة كل اهاب حتى الميتة لجواز ان يكون اللام فيه للعهد اشارة الى اهاب مخصوص وكذا الحديث الثاني لان حصر التحريم
المدلول عليه بقوله صلى الله عليه وآله انما حرم اكلها في اللحم لا يدل على حصر النجاسة فيه حتى يلزم منه نفي نجاسة الجلد والموت اذا كان سببا لحرمة اللحم ونجاسته
وجب ان يكون سببا لنجاسة الاهاب وحرمته والا لزم الترجيح بغير مرجح لمساواتهما في تعلق الحيوة بهما فاذا كان الموت الذي هو سبب لحرمته علة النجاسة
العينية في اللحم وجب ان يكون سببا لها في الجلد واذا كانت نجاسته عينية لم تزل بالدباغة ولا يطهر جلد الخنزير والكلب بطهرها عند ابي حنيفة الا انا نقول لكم
بعد تسليم كون كل من الثلثة نجاسته عينية القول بتطهير الدباغة للاثنين دون الاخر تحكم على ان هذا الحديث قد كشف عن وضعه ما روي
عن مولانا الصادق عليه السلام من ان شاة ميمونة كانت مهزولة فتركوها حتى ماتت فقال صلى الله عليه وآله ما كان على اهلها اذ لم ينتفعوا بلحمها ان ينتفعوا باهابها و
عليه التحريري بالنقل ومثله قوله عليه السلام في حديث عبد الرحمن بن حجاج زعموا ان دباغ الميتة ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله صلى الله عليه وآله واما
ما ذكره الناصب من ان المصنف قدس سره يحكم لجهله بالاخبار بحكم يخالف النص الخ فمدخول بان المصنف غير جاهل بالاخبار التي استند بها ائمة الناصب فيها
لكنه يحكم بكذبها لامارات قادحة فيه كما اشرنا الى بعضها وبالجملة هو قدس سره يدعي ان ما يخالف نص القرآن بل من حديث صحيح صريح في الحكم خطاء لا انه
يحكم بان مخالفة النص مطلقا خطأ كما زعمه الناصب الذي كفره واستحق ان يوجر في حلقه من بول كلاب مجرا ويضرب بسعفات محرقة حتى يلتقم الحجر قال
المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية الى ان الكلب لا يقع عليه الذكاة وان جلده لا يطهر بالدباغ سواء ذكي او مات وقال ابو حنيفة انه يقع عليه
الذكاة ويطهر جلده بالدباغ مذكا او ميتا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكلب كالخنزير في كونه نجس العين
لان النبي صلى الله عليه وآله حكم بتطهير ما ينجس بلعابه وهذا يدل على نجاسة عينه والا لم يكن لعابه نجسا كسائر الحيوانات التي لم يؤكل لحمه وذهب ابو حنيفة الى
ان الكلب كسائر ما لا يؤكل من الحيوانات وعنده ان ما طهر من جلده بالدبغ طهر بالذكاة وكذا لحمه وان لم يؤكل وما لا فلا والمراد بالذكاة ان
يذبح المسلم او الكتابي من غير ان يترك التسمية عامدا انتهى واقول قد علم مما يستفاد من كلام المصنف هنا رده على ابي حنيفة بمنع ما ذهب اليه من
وقوع الذكاة على الكلب ومنع تطهير جلده بالدباغ وهذا الناصب قد اعاد تقرير مذهب ابي حنيفة بان عنده كذا وكذا من غير ذكر دليل طالبه به المصنف
فاين الدفع الذي التزمه الناصب في مقابلة كلام المصنف قدس سره قال المصنف رفع الله درجته الخامس ذهبت الامامية الى وجوب النية في جميع الطهارات
من الحدث وقال ابو حنيفة لا يجب في الطهارة المائية وقال الاوزاعي لا يجب مطلقا وقد خالفا القرآن العزيز حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
اي لاجل الصلوة وقال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وخالفا السنة المتواترة وهو قوله عليه الصلوة والسلام انما الاعمال بالنيات
وانما لكل امرء ما نوى ويلزمهما ان يكون الجنب النائم والمغمى عليه اذا رمي في الماء والمحدث كذلك ان يكونا طاهرين وان يدخلا في الصلوة بمثل هذه
الطهارة وهو غير معقول والسادس ذهبت الامامية الى استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء من النوم واوجبه داود مطلقا واوجبه احمد
بن حنبل في نوم الليل دون النهار وخالفا في ذلك قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وقد قال المفسرون اذا قمتم من النوم ولو كان
غسل اليدين واجبا لذكر هنا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب النية في جميع العبادات والطهارة من الحدث
عنده من العبادات فيجب النية فيها عنده ومذهب ابي حنيفة عدم وجوب النية في الطهارة لعدم كونها عبادة مقصودة بل شرطا لجواز الصلوة
والنية في الطهارة عنده سنة هذا تقرير المذهبين وما ذكر ان ابا حنيفة والاوزاعي خالفا نص القرآن فهذا باطل لان النصوص لا تدل على الوجوب
لان القيام لاجل الصلوة ليس بصريح في وجوب النية كما لا يخفى واما اخلاص الدين لله فالمراد تخصيصه بالله وتنقيته من الرياء والاغراض الدنيوية
وليس هذا بصريح في وجوب النية واما حديث انما الاعمال بالنيات فقد اجاب عنه بعض ائمة الحنفية بان الثواب منوط بالنية اتفاقا فلا بد
ان يقدر الثواب او يقدر شئ يشمل الثواب نحو حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظ وان قدر الحكم وهو نوعان دنيوي كالصحة واخروي
كالثواب والاخروي مراد بالاجماع فاذا قيل حكم الاعمال بالنيات ويراد به الثواب صدق الكلام فلا دلالة له على الصحة واذا لم يكن الحديث دالا على الصحة
فلا يكون القول بعدم وجوب النية في الطهارة مثلا مخالفة للنص كما ادعاه واما ما ذكر من حصول الطهارة من غير قصد للواقع في الماء غافلا
فهو غير معقول فهذا استبعاد ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا للعقل الناقص واما ما ذكر من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء
للقايم من النوم فهو مذهب الشافعي ومن اوجبه فقد اوجب لظاهر الامر الوارد في الحديث وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي

في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده
والشافعي حمل الامر على الندب فاستحق من قال بوجوبه حمله على مقتضى الامر وهو الوجوب ثم ما ذكره من مخالفة النص مما ينبغي ان يضحك
على قوله لان النص يقتضي غسل الوجه بعد القيام للصلوة ولا شك ان مفهومه غير مخصوص بالقيام من النوم وما نقل من اجماع المفسرين
باطل وكذب بل من راى التفسير لك اسكين البائس ثم ان التخصيص بالقيام من النوم باطل لاقتضائه عدم التوضي للقائم من مقامه للصلوة انتهى
واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من ان الطهارة ليست عبادة مقصودة افتراء على ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الطهارة
ليست عبادة محضة لا انها ليست مقصودة وكيف لا تكون مقصودة بذاتها مع ان تجديد الوضوء ومجرد الكون على الطهارة مقصود للشارع كما
مر جوابه والحاصل انه ان اراد ان الطهارة غير مقصودة مطلقا فهو ظاهر البطلان كما
عرفت وان اراد انها من حيث كونها شرطا للصلوة وبالنسبة اليها لا تكون مقصودة بذاتها فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مقصودة مطلقا فان الشيء
الواحد جاز ان يكون مقصودا بنفسه ومقصودا لغيره كالاسلام الذي هو مقصود بنفسه ومقصود لغيره كالعبادات المشروط صحتها به ثم القول بان الطهارة
ليست عبادة محضة لا يكون غير معقول المعنى كما لا يخفى واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة ابي حنيفة والاوزاعي للقران من ان النصوص
لا تدل على الوجوب لان القيام لاجل الصلوة ليس بنص في وجوب النية مدفوع بان المص لم يقل انهما خالفا نص القران حتى يتوجه عليه ان الاية ليس
بنص في ذلك بل يحتمل وانما قال انهما خالفا القران اي ظاهره ومخالفة ظاهر القران واحتماله الراجح ايضا بلا قيام مانع يعتد به في معرض البطلان
ايضا قال في الذخيرة من كتب الحنفية البناء على الظاهر واجب حتى يتبين خلافه خصوصا فيما لا يمكن الوقوف على حقيقة الحال انتهى وانما قلنا
ان ظاهر الاية وجوب النية في الوضوء اذ المتبادر منها على وجه ذكره المص وجوب غسل الوجه وغيره من الاعمال لاجل الصلوة وقصد التوسل
بها واستباحتها كما في قولك اذا اردت ملاقات الامير فالبس ثوبك واذا اردت الصيد فاركب واذا اردت الافادة فاجلس فان سياق مثل
هذا الكلام يدل بحسب العرف على ان المراد من الامر المذكور في الجزاء طلب الاتيان بالمامور به بقصد حصول الشرط اي البس ثوبك للملاقات
واركب للصيد واجلس للافادة وهذا مفهوم النية نعم يتوجه ان النية ليس مجرد قصد الصلوة بل لا بد فيها من قصد القربة والوجوب او الندب
ويمكن ان يدفع بانه اذا ثبت وجوب بعض النية ثبت وجوب مجموعها اجماعا تامل وكذا الكلام في الاية الثانية فان ظاهرها الدلالة على وجوب النية
ويقرر الاستدلال برهانيا ان النية واجبة في الطهارات لان الطهارات من العبادات وكل ما هو من العبادات يجب فيها النية اما الصغرى
فلصدق تعريف العبادة عليها وهو حكم شرعي يكون الغرض الاهم منه الاخرة واما الكبرى فلان الاية الكريمة تدل على وجوب تخصيص العبادة لله تعالى
في الخلصة كل ما يجب بان يكون مخلصة لله تعالى يجب فيه النية لان الاخلاص هو ان تخص المعبود بالعبادة ولا تشركه مع غيره في الطاعة وهو لا يتصور
بدون القصد والارادة التي هي النية اذ هي ارادة ايجاد الفعل المطلوب شرعا على وجه تامل واما ثانيا فلان ما نقله عن بعض ائمة الحنفية
في الجواب عن استدلال المص بالحديث مدخول بان الحديث قد تضمن نفي العمل بدون النية وليس المراد نفي حقيقة العمل اذ لا شك في وجود
حقيقة العمل بدونها فلا بد من تقدير ما يتعلق النفي به والمقدر في مثل هذا التركيب بالنظر الى العرف الشرعي هو نفي الصحة نحو لا صلوة الا بطهور
وبالنظر الى استعمال اللغة هو نفي الفائدة مثل لا علم الا ما نفع فبالنظر الى الشرع معناه لا صحة لعمل بدون النية وبالنظر الى اللغة لا فائدة فيه
بدونها واذا لم يصح العمل لا يترتب الاجر والثمرة بدون النية فلا بد من النية اذ العاقل المختار لا يعمل الا لاجل الصحة والثمرة ومع قطع النظر عن الشرع
واللغة مثل هذا التركيب يحتمل نفي الفضيلة ونفي الصحة لكن تقديره بنفي الصحة اولى من تقديره بنفي الفضيلة لان نفي الصحة اقرب الى مدلول التركيب بحسب
الحقيقة لان المدلول الحقيقي للتركيب المذكور نفي الذات وهو يوجب نفي جميع الصفات ونفي صحة الشيء اقرب الى عدم ذلك الشيء من نفي الفضيلة
لانه اذا لم يكن صحيحا يكون كالعدم لانه لا يكون معتدا به بخلاف ما اذا انتفى الفضيلة فكان نفي الصحة اقرب الى الحقيقة المتعذرة التي هي نفي الذات
فتدبر واما ثالثا فلان قوله هذا استبعاد مسلم لكنه استبعاد لامر بعيد عن الشرع عند العقل السليم عن الامر على ما سيجيء ان شاء الله تعالى
من استبعاد القفال المروزي الشافعي عن اقل ما يجوز في مذهب الحنفي من الصلوة الخمسة والضرط بدل السلم والجواب الجواب واما رابعا فلان
قوله ولا يلزم ان يكون الشرع موافقا لعقله الناقص مخلب بان ثبت العرش ثم انقش فان الشرع لم يعوض على راي الحنفي الجاهل واين من دله الشرع
ما يدل على تاثير هذا الامر لاتفاق تخالي عن القصد والنية في صحة الصلوة مع ما عهد عن الشارع من اعتبار القصد والنية في الاعمال في الجملة فعلم
ان الحكم المذكور ناش من قياساتهم الفاسدة واستحسانات عقولهم الناقصة فلا محالة يستبعده العقول الكاملة ويتعجب منه الافهام الغاية
قال ابن حزم وهو من اهل السنة كما مر ان من العجب ان يكون الحنفيون والمالكيون يجيزون الوضوء للصلوة والغسل من الجنابة بغير نية وبنية
التبرد ومنهم من يجيز صوم رمضان بنية الافطار وترك الصوم وكلهم يجيزه بنية التطوع ويجزيه عن فرضه وبنية الفطر الى زوال الشمس فيطلق
البيان جملة حيث اوجبها الله تعالى ورسوله ثم يوجبونها عند الائتمام فكانهم يقولون لا يجوز ان يختلف نية الامام والماموم فلا يصلي المفترض
خلف المتنفل بمفترض ولا صلوة فرض خلف من يصلي فرضا اخرى وفي المالكيين من يجزي عنده غسل الجمعة ودخول الحمام من غسل الجنابة
فيسقطون النية حيث هي فرض ثم يوجبونها حيث لم يوجبها الله تعالى ورسوله انتهى وانما سلمنا ما اشار اليه بقوله واما ما ذكره



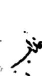
من استحباب غسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء مسألة على حدة مغايرة لسابقها جعلها المصنف المسألة السادسة من مسائل الطهارة ومع وضوحه لم يتفطن الناصب الغبي كما ترى ثم استدلاله عليه لا يجدي نفعا في ايجاب غسل اليدين من رواية البخاري ومسلم عن ابي هريرة بسند ومتنا اما سندا فلما سمعت منا في بحث الامامة من وجوه القدح في روايات البخاري ومسلم وكتابيهما خصوصا اذا رويا عن ابي هريرة الذي كان متهما بالكذب فيما بين الصحابة والتابعين وبما هناك عن الحميدي في الجمع بين الصحيحين من قوادح فيه يرتفع بها عنه ظن الصدق والعدالة وقد روي انه قال له النبي ان فيك لشعبة من الكفر وروي انه تقولها عمر بن الخطاب وقد شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار الزمه بها والاية بعد عمر وظهر من عداوته لهم وانضمامه الى معوية ما لا يحتاج الى رواية لظهوره في التواريخ وعند علماء الاسلام وقال المصنف في النهج انهم ذكروا ان اصحاب ابن مسعود انكروا على ابي هريرة الرزي وقالوا ما يصنع بالمهراس انتهى وبالجملة هذا الحديث لو سلم انه متفق عليه الفريقان فلا يصلح للاحتجاج من صححه منهما على من انكره وقد توضيح شتر طه دلك في بحث الامامة فتذكرها ما القدح متنا فلانا لا نسلم دلالته على الوجوب لان قوله فلا يغمس يده وان كان دالا على الامر بالغسل لكن بمنا ونحوي لا صريحا وصيغة ولا نسلم ان الامر الضمني يقتضي الوجوب كيف والخلاف في ان الامر للوجوب او للندب انما وقع في الصيغة لا في مجرد المفهوم كما صرح به العضد الايجي في شرح اصول ابن الحاجب والسلم فالعلة المذكورة في الحديث يدل على ان الامر بغسل اليدين لاجل الشك في طهارتهما الاستحباب فلا يدل على الوجوب وايضا فلا يكون نصا فيه لان الاصل عدم الوجوب فيتعين الحمل على الاستحباب واما ثانيا فلان ما حكى عن قول المصنف بجابر القوم للنص انما وقع حقيقة عما وقع جهله في جبلة بحيث لو تنبه لبكى على حاله وذلك لان المصنف لم يجعل مجرد تقدير النوم في الاية دليلا على عدم جواز غسل اليدين قبل الوضوء بل ذلك مع عدم ذكر غسلهما فيها فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره من ان مفهوم النص غير مخصوص بالقيام من النوم فمجاز بل الاية متروك الظاهر والمفهوم اتفاقا فان ضرورة ان الوضوء عند كل قيام للصلوة غير واجب فلا بد من التخصيص واما ما ذكره من ان المصنف من اهل الرأي التفسير مع سكنته وفقره فوجه التعصب والعناد فيه ظاهر لان غرة المصنف قدس سره في الدين والدنيا من الهداية لعهد كونه من اهل بيت الفضل والاجتهاد وخزانة الكتب وجمع المواد ظاهر على الحاضر والباد ولو سلم جاز ان يكون سلطان الوقت الذي شار اليه بكتابة هذا الكتاب كما ذكره الناصب سابقا قد حكم بجمعية التفاسير له والظاهر انه لا ينازع في هذا واما ما ذكره من ان المصنف نقل اجماع المفسرين على تقدير النوم في الاية فغير مسلم بل امر به لا قول المصنف وقد قال المفسرون الاية لا يدل على ارادة اجماعهم على ذلك لان الدال على الاستغراق انما هو جمع المعرف بتعريف الجنس دون العهد كما صرح به الشارح العضد مع اشعار بان اللام لم يوضع للاستغراق بل لتعريف الجنس والاستغراق ينشأ من المقام كما صرح به الابهري في حاشيته وحينئذ نقول من اين فهم هذا الناصب من كلام المصنف الاستغراق المفضي الى دعوى الاجماع ولم لا يجوز ان يكون التعريف في قوله المفسرون تعريف عهد الجنس اعتمادا على ظهور الاختلاف بين المفسرين في ذلك التقدير وذكره في اكثر التفاسير فانه لما كان ظاهر الاية كما مر دالا على وجوب الوضوء عند كل قيام للصلوة في حال الحدث وغيره والاجماع على خلافه لما روي انه صلى الخمس يوم الفتح بوضوء واحد فاحتيج الى التقدير فقال بعضهم ان التقدير اذا قمتم محدثين وبعضهم اذا قمتم من النوم او من مضاجعكم كما مر بيانه على انه قد تقرر عند علماء المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي وايضا قد ذكر صاحب المفتاح ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق بدون البرهان ولا ريب في ان المستعمل في الادلة الشرعية من هذا القبيل واما ما ذكره في بطلان التقدير المذكور من اقتضائه عدم الوضوء للقائم من مقامه للصلوة فمردود بان تخصيص شيء بالذكر لا يقتضي نفيه عما عداه كما تقرر في الاصول **قال**

المصنف رفع الله درجته المسألة السادسة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الراس وعلى اجزاء الغسل عنه وقال الفقهاء الاربعة يجزي الغسل وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث فرق بين الاعضاء وجعل الراس ممسوحا فالتسوية بينهما مخالف لنص القرآن انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل الى العضو والغسل الذي هو ايصال الماء اذ تحقق ايصال البلل لا شبهة ومن انكر ذلك نكر ان الماء المبل فالغسل اذا تحقق تحقق المسح بلا عكس واما التفريق بين الاعضاء في الوضوء فلا يوجب تحقق المسح بدون الغسل لان الاكتفاء بالمسح تخفيف من الغسل رحمة فلا يلزم مغايرة المسح للغسل ومباينتهما الكلية من هذا التفريق انتهى **واقول** ما ذكره الناصب اولا من ان الغسل هو اجراء الماء على العضو والمسح ايصال البلل مسلم لكنه في التفريع على ذلك بقوله فالغسل الذي هو ايصال الماء الخ قد احال وبدل الاجراء الذي هو الاسالة بالايصال وحينئذ توجه المنع على كون الغسل ايصال الماء ثم يرد منه المنع على التفريع المذكور كما لا يخفى والحاصل ان مفهوم الغسل كما ذكروا هو اجراء الماء لا مجرد الايصال فلا يلزم من تحقق الغسل تحقق البلل الذي هو مجرد الايصال وبدفع البناء على اشتمال احدهما على الاخر وتخففه فيه فرق بين قول القائل فلان يرى الفرض في الرجلين المسح وبين قوله فلان يرى الغسل وايضا لو جعل اشتمال الغسل على المسح مصححا لاستعمال المسح في الغسل لصح استعمال الغسل في المسح ايضا لان الاول من باب اطلاق اسم الجزء على الكل والثاني من باب اطلاق اسم الكل على الجزء وكلاهما علاقتان معتبرتان عند ارباب العربية وح يسقط استدلالهم بما في الاحاديث المتضمنة لقولهم انه توضأ وغسل رجليه لانه لا ينكر ان يكون الغسل المذكور مرادا به المسح والحاصل ان ليس كل شيء يشتمل على غيره يصح ان يسمى باسمه لانا نعلم ان الغسل مثلا يشتمل على الاعتماد والحركة ولا يجوز ان يسمى باسمهما ما يشتمل عليه وكذا السكنجبين مشتمل على الخل والعسل ولا يسمى باحدهما وبالجملة اطلاق المسح على الغسل وعكسه مخالف للوضع اللغوي والشرعي فلا وجه للتعبير باحدهما عن الاخر بغير قرينة ولهذا ذهب الفقهاء اجماعا من قدمائنا والشافعية الى ان الغسل لا يجزي عن المسح مستدلين بان الامر بالمسح وهو المامور به وقد ذكر صاحب تقريب المدارك وهو من علماء اهل السنة ان المالكية اتفقوا على الفرق بينهما وانه لا يجوز ان يراد بالغسل المسح ...

انتهى وهل هذا الذي ذكره الناصب الا مثل ان يقال ان الذراع عبارة عن ست قبضات والذراعين عبارة عن ضعفه فلا يتحقق الذراعان الذي هو ضعف
الذراع بتحقق الذراع بلا شبهة ومن انكر هذا انكر اشتمال الكل على الجزء فجوز التوقف بين الذراع والذراعين وهو سفسطة ظاهرة **قال**
المصنف رفع الله درجته السابعة ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على العمامة وقال الثوري والاوزاعي واحمد واسحق انه يجوز وخالفوا في ذلك نص القرآن
حيث قال وامسحوا برؤسكم وجب الصاق المسح بالراس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب المسح بالراس بما يسمى مسحا والمندوب
عنده مسح جميع الراس للخروج عن الخلاف والمستحب عنده انه اذا عسر المسح بكل الراس الاستكمال بمسح العمامة لما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم
عن المغيرة بن شعبة ان النبي توضأ ومسح بناصيته وعلى عمامته وخفيه وحمل الشافعي المسح بالناصية على مسح جزء من الراس والاستكمال بالعمامة وذهب
من جوزه الى انه كالمسح على الخف نظاهر الحديث حيث جمع بينهما في حكم واحد واما ما ذهب اليه المصنف انه يخالف النص فهو باطل لانه في حكم المسح بالخف وقد اوجب
الكتاب الغسل وجوز السنة المسح فلا مخالفة لوجود السنة الدالة على جواز المسح عند وجود الخف وسنذكر ان الباء في قوله فامسحوا برؤسكم بأي معنى
انتهى **واقول** ان ما تهده من تقرير مذهب الشافعي لا نفع له في اصلاح كلام الثوري وشركائه كما لا يخفى واما ما رواه عن الصحاح عن المغيرة
فقد مر منا الكلام على احاديث الصحاح ومؤلفيها وهذا الحديث المنتهي الى مغيرة فانه مع ظهور القدح فيما اسنده المصنف في مطاعن عمر من قيام الشهادة على
مغيرة عنده بالزنا وبقائه رفقة عن امير المؤمنين ع ودخوله في حزب اهل البغي مردود ايضا بما سيجيء في مسألة المسح على الخفين فانتظر وايضا لا يدفع
هذه الرواية مخالفتهم لنص الاية كما ذكره المصنف وهو ظاهر فيجب الحمل على موضع الضرورة كما حملها عليه اصحابنا او القول بانها منسوخة بآية المائدة
كما سيأتي الرواية فيه عن علي ع رواية كان المصنف يدعي البداهة في وضع ما بنوا عليه من الرواية المخالفة لنص الاية النقل فلما عرفت واما العقل فلان بداهة
العقل حاكمة بان في نزع الخف مشقة فيمكن التيسير من الشارع فيه بتجويز المسح عليه عند الضرورة واما المسح على الناصية فلا مشقة فيه حتى يحكم بالعدول
عند المسح على العمامة فهو قياس مع الفارق كما لا يخفى وبهذا ظهر بطلان تعليل الناصب بقوله لانه في حكم المسح على الخف فقد رجع بخفي حنين
قال المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب مسح الرجلين وانه لا يجوز الغسل فيهما وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس وانس بن
وعكرمة وابي العالية والشعبي وقال الفقهاء الاربعة الفرض هو الغسل وقد خالفوا في ذلك نص القرآن حيث قال وامسحوا برؤسكم وارجلكم انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول قرأ بعض القراء وارجلكم بفتح اللام وقرأ بعضهم وارجلكم بالكسر فهذا الكسر يمكن ان يكون للجوار على ما اعتاده العرب
في كلامهم من جر الجوار ويمكن ان يكون لارادة حكم المسح اما الفتح فهو نص على الغسل والاية تردد فلا بد هيهنا من بيان للمجمل وقد بينه السنة الصحيحة وذلك
ما رواه البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان رسول الله ص رأى قوما واعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال ويل للاعقاب
من النار اسبغوا الوضوء وهذا يدل بصريحه على وجوب الغسل وهذا بيان للمجمل فلا يجزي الا الغسل ثم نقول صح عند اهل العربية انه اذا [illegible]
برأسه يراد بعضه لان الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل وهي غير مقصودة فلا يثبت استيعابها بل يكفي فيها ما يتوصل به الى المقصود واذا قيل مسحت الحائط يراد
كله اذا علمت هذا فنقول الجر في ارجلكم على القراءة المشهورة فيه يجب ان يحمل على جر الجوار لان الفتح وارد البتة بلا اتفاق القراء والمتواترة فان عطف
على قراءة الفتح على وجوهكم حصل المقصود وان عطف على محل برؤسكم يكون الباء ساقطا عن ارجلكم ويكون التقدير وامسحوا ارجلكم وهذا يقتضي
ان يكون الواجب مسح كل الرجل باليد المبتلة ولم يقل بهذا احد لا موافق ولا مخالف فلا يصح هذا وجه القراءة بالفتح فتعين وجوب الغسل للارجل لصحيح
التركيب وان تعين فادة النصب الغسل والجر قراءة متواترة يجب حمله على جر الجوار او الحمل عليه بطريق المشاكلة او بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل
الشبيه بالمسح تنبيها على وجوب الاقتصاد او بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين اذ لا وجه له غير المذكور [illegible]
المتقنة والحمد لله ثم ان جميع اهل الاعصار من عامة الناس ومشاهير العلماء في كل عصر تقرر فيهم غسل الرجل والانكار على الماسح هل يجوز ان شرذمة
من الشيعة قالوا بالمسح ليصف المنصف ان الحق في طول الازمنة يبقى مختفيا هكذا ثم ان في ازمنة الخلفاء هل كان المقرر من امر الوضوء غسل الرجلين
او المسح لو كان المقرر في الازمنة المسح لكان يذهب اليه بعض علماء اهل السنة كالشافعي وابي حنيفة ومالك واحمد مع وفور علمهم واطلاعهم على احوال السلف
ولو تامل المتامل لعلم ان مسح الرجلين في الوضوء ليس من الشريعة ولقد سالت علماء الشيعة في الجبل الذي من بلاد الشام الانصاف في هذه المسألة
وقلت لهم اذا جردتم النفوس من الاغراض والمباحثات هل تجدون انفسكم تطمئن بالصلوة بالمسح ولا فانصفوا انهم لا يصلون الفرائض الا بعد الغسل و
قد يكتفون بالمسح في الوضوء للمندوبات كالوضوء عند النوم ويجمعون بين المسح والغسل في سائر الطهارات خروجا عن الخلاف فلا يبعد انه لا باس
بهذا انتهى **واقول** نعم انه لو غسل الناصب ما سوده في هذا المقام بل غسل رجليه لكان اليق بحاله وما اوردها هنا فها نحن نمسح بيد المحو والتطهير
على ما وجوه كلامه فنقول لو سلم ان اراد بقوله وهذا بيان للمجمل ان الحديث المذكور بيان لاجمال الاية في دلالتها على اصل مسح الراس والرجل فلا نسلم ذلك
بل الاية نص في المسح كما سنبينه عليك وان اراد انه مجمل في مقدار المسح فهو مسلم لكن لا ارتباط لما نحن فيه وهو ظاهر ثم ثانيا ان ما ذكره بقوله ثم نقول صح
عند اهل العربية انه اذا قيل مسحت الحائط الخ مأخوذ مما ذكره شارح الوقاية استدلالا على انه لا يجب مسح كل الراس لا استيعابا ردا على مالك وغيره لا انه
مما صح عند اهل العربية ولهذا لم ينسبه ذلك الشارح اليهم بل قال وقد ذكروا الخ وقال المحشي عصام الدين ان الذين ذكروا هذا هم القائلون بكفاية مسح
البعض من الشافعية والحنفية وكيف يقول بذلك علماء العربية مع ظهور تخلف الاستيعاب في اكثر الفعل المتعدي بنفسه الى المحل نحو ضربت زيدا وفي

المفضل المتعلق بالبدن وغيره نحو اللمس والمس بل الظاهر ان المثال ممنوع لان ارادة مسح كل الحائط انما يعقل اذا كان الحائط قصيرا حقيرا واما اذا كان
طويلا عريضا جدا كسور البلد مثلا فلا بل الحق انه للقدر المشترك بين الكل والبعض كما نقله حسام الدين المذكور عن امام الحرمين و تعدى ثالثا انه اراد
بقوله الاصل في الباء ان يدخل في الوسائل ان الاصل فيه عند قصد الحمل والالة ذلك فسلم لكن من اين لزم قصده لك فيما نحن فيه حتى يراعى فيه ذلك
الاصل وان اراد ان الاصل دخولها على الالة مطلقا فذلك ثم وايضا حاصل هذا يصير راجعا الى تخصيص الباء بالاستعانة وتوجه منع عليه ظاهر ولم لا يجوز
ان يكون للالصاق كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال انه الزم به بالاية ومثل شارح اللب لباء الالصاق بالاية المذكورة وفسر قوله تعالى امسحوا برؤسكم
بقوله الصقوا المسح برؤسكم وقال الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان ان سيبويه لم يذكر للباء غير معنى الالصاق هذا وقد مر ان الالصاق
اعم من الاستيعاب والتبعيض فالحمل عليه والاخذ بالمتيقن لاصالة عدم وجوب الزائد وبرائة الذمة عنه ولان التخصيص خلاف الاصل ثم الظاهر ان باء الالصاق
يدل بنفسها على الالصاق ولا حاجة الى تضمين معنى الالصاق كما هو المشهور وذكره شارح اللب ههنا والا لكانت الصلة لا للالصاق نعم حاصل المعنى
الصقوا المسح برؤسكم وبما قررنا ظهر سقوط ما ذكره الناصب اخرا من ان سقوط الباء عن ارجلكم على تقدير العطف على محل برؤسكم وصيرورة التقدير وامسحوا
ارجلكم يقتضي ان يكون الواجب مسح كل الرجل الخ وذلك ظاهر فلا يبقى ح وجه لقوله فلا يبقى وجه لقراءة الفتح ولنفصل الكلام في المقام لتوضيح المرام
ودفع ما امكن للخصم من النقض والابرام ونقول ان ارجلكم في الاية الكريمة قرا بالجر عطفا على الممسوح اي الرؤس وهذه القراءة صريح في مذهب الشيعة الامامية
وبالنصب عطفا على المغسول اي الوجوه وهذه القراءة ناظر الى مذهب اهل السنة فيتعارض القراءتان ظاهرا والسبيل في مثله على ما تقرر في الاصول ترجيح
احدهما على الاخرى باعتبار المتن والسند ان لم يتساويا بالقوة وذلك اما بالاجماع على نسخ المتقدم بالمتاخر ان علم التاريخ بوجه ما والا فطلب المخلص من قبل
الحال وغيره والجمع بين المتعارضين ان امكن والا فالمصير الى دليل دونهما كالسنة والاجماع والتمسك بالاصل كما فصل في الاصول فاختار جمهور اهل السنة
قراءة النصب وتحزبوا في دفع معارضة قراءة الجر احزابا كل حزب بما لديهم فرحون فحزب منهم كالزمخشري اضطر الى تعسف حمل قراءة الجر على ما هو حكم المسح
من الغسل الخفيف وحزب منهم كالقاضي البيضاوي والنحاة الى تكلف الحمل على الجر بالمجاورة وفي كل من الحملين تحامل وانحراف عن الحق الصريح اما الاول فلان محصله
كما قال الزمخشري في الكشاف ان الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم المنهي عنه فعطفت على الرابع الممسوح
لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وقيل الى الكعبين فجيء بالغاية اماطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع
انتهى كلامه وفيه نظر من وجهين يتضمنان وجوها من النظر اما اولا فلانه يرد عليه ما يرد على الحزب الاخر في اختيارهم قراءة النصب وتعميمهم انها نص على الغسل
كما ذكره الناصب بقوله اما الفتح فهو نص على الغسل بلا تردد الخ انهم ان ارادوا بهذه القراءة تكون الارجل منصوبا بعطفها على الوجوه فيرد ان العطف على الوجوه
مرجوح من وجوه لان القرب مرجح ولانه يوجب حصول اللبس لعدم القرينة على ذلك ولوقوع الفصل الكثير بالاجنبي بين المعطوف والمعطوف عليه وهو الاخلال
بالفصاحة من حيث الانتقال عن جملة الى اخرى قبل تمام الغرض من الاولى وهذا الوصلة عربيا وعجميا لا يستحسن به فكيف يقع في كلام الله الذي تحدى
به فصحاء العرب والقول بان للفصل المذكور فائدة هي التنبيه على وجوب الترتيب مدفوع وغير مسموع عند من لم يقل بوجوبه كابي حنيفة وغيره نعم
المسلم افادة حسن الترتيب وهو غير مهم في الغرض الذي سيقت الاية لاجله حتى يتجشم بالخلل اللازم من الفصل المذكور وان ارادوا انتصابها بفعل مقدر
كما قيل اي اغسلوا ارجلكم كقولهم علفتها تبنا وماء باردا اي سقيتها ماء فيرد عليه اولا انه قول بحجر التشهي لان الاصل عدم التقدير وعدم الحذف لتمامية
الصيغة بدونهما وثانيا ان ذلك مما يجوز مع قيام القرينة وعدم اللبس كما في ما مثلتم به فان الماء لا يعلف فيقدر الفعل لعدم اللبس واما هنا فلا لان الارجل كما
تغسل وان اتم هو الكم ولا ضرورة الى تقدير اغسلوا الا ترجيح المدعى وثالثا انه لو جاز تقدير اغسلوا بقرينة فاغسلوا لجاز تقدير امسحوا بقرينة و
امسحوا بل هو اظهر لقرب القرينة هذا ولا يمكن الجمع بين مقتضى القراءتين لانه مخالف للاجماع الا الناصر الحق من الزيدية ولا يمكن ان يقال بالتخيير لانه ايضا مخالف
للاجماع وقد انقرض القائل به وهو الجبائي وابن جرير الطبري وعند ذلك يتعين العطف على محل برؤسكم مع تاييد قراءة الجر له واما ثانيا فلان ما ذكره
لدفع التعارض من النكتة التي ذكرت لعطف الارجل على الممسوح مع ارادة غسلها انما يصح لو كانت مقبولة لو ثبت بعد ان يستفاد من خارج الاية ان الارجل لا بد ان تكون
لا من هذه الاية واما جعلها دليلا عليه بواسطة هذه النكتة المشتمل على دعوى ان الارجل من الاعضاء المغسولة في الوضوء فمما لا وجه له في مقام الاستدلال
لانهم انما يستفيدون غسل الارجل من قراءة الاية بالنصب ويجعلونها دليلا عليه والحاصل ان قراءة النصب لكونها معارضة لقراءة الجر في معرض السقوط
فثبوت مدلولها موقوف على نفي مدلول الثانية بوجه لا يتوقف صحته شيء من مقدماته نفي الثانية على ثبوت مدلول الاولى والا لدار لان ثبوت
مدلول قراءة النصب يتوقف على نفي مدلول قراءة الجر فلو توقف مدلول قراءة الجر على ثبوت مدلول قراءة النصب لزم الدور وهو ما اشرنا اليه
قوله لا الارجل من بين الاعضاء الثلثة المغسولة تغسل بصب الماء عليها فكانت مظنة للاسراف المذموم فعطفت على الرابع الممسوح لا لتمسح الخ مردود بان
كل الاعضاء المغسولة تغسل بصب الماء عليها لان حقيقة الغسل صب الماء على المغسول مع الجريان وعلى الماء في الارجل كثيرا ما تغسل بالصب عليها من ماء
الحوض والنهر عليها وقد تغسل بطريق الغمس كالخوض في النهر والحوض كما تغسل بالصب من انية وقد تغسل بالصب في البلاد لا غزارة بها ثم الصب على العضو
كذا الكلام في باقي الاعضاء وبالجملة ان ذلك لا انضباط له لاختلافه باختلاف البلاد بحسب كثرة الانهار والحياض فيها وقلتها وفي اكثر هذه الصور
لا يتحقق الاسراف اصلا كما لا يخفى على المتامل وايضا ان اراد بكون غسل الرجل مظنة الاسراف انه مظنة التكرار والمبالغة باستعمال ما يبلغ مقدار

مدمن الماء فهو ليس باسراف شرعا بل هو مستحب كما ورد من النبي صلى الله عليه وسلم بالاتفاق وصرحوا بان المداومة عليه من فرائض الوضوء ومستحباته وان القسطلاني
شارح البخاري روى في باب اسباغ الوضوء بسند صحيح عنده عن ابن المنذر عن ابن عمر انه كان يغسل رجليه في الوضوء سبع مرات وان اراد انه مظنة لاستعمال
ما يزيد عن مقدار المد ونحوه بكثير فهو تم والعرف والعادة شاهدة على ان الزيادة على ذلك لا يصدر الا عن صبي جاهل او جاهل يلعب بالماء بل هو مآل
بل المفهوم من الشرح المذكور في باب خطاء في الوضوء عند قول البخاري وكره اهل العلم الاسراف فيه وان يجاوز فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان ليس المراد من الاسراف المنفي
في الوضوء ما يفهم في العرف من الاكثار في استعمال الماء بل المراد التجاوز عما فعله صلى الله عليه وسلم فان الشارح جعل قوله وان يجاوز عطفا تفسيريا للاسراف
وفرع عليه بقوله فليس المراد بالاسراف الا التجاوز عن فعله صلى الله عليه وسلم الثلث انتهى واما ما تضمنه كلام الزمخشري ووافقه فيه الناصب من استعمال المسح في الغسل
فقد عرفت فساده مما قررناه سابقا في مسئلة مسح الراس مع ان الارجل اذا كانت معطوفة على الرؤس والمقصود غسلها كما قالوه يلزم ان يكون قد استعمل
سبحانه وتعالى لفظ امسحوا وهو لفظ واحد في حقيقته في الرؤس وفي مجازه في الارجل بغير قرينة وتفصيل هذا الاجمال انه لو اريد بالمسح معناه الحقيقي بالنسبة
الى الرؤس والغسل الشبيه به بالنسبة الى الارجل لزم ما الجمع بين الحقيقة والمجاز كما ذكره العلامة التفتازاني وان يراد حقيقة المسح بالنسبة الى
المعطوف عليه والغسل الشبيه به بالنسبة الى المعطوف وذلك غير جائز واما عموم المجاز مع الاجمال المحتاج الى البيان بان يراد من المسح ما يعم المسح الحقيقي
والغسل الشبيه به مطلقا وهذا مما لا يتكلم به رشيد فكيف في ابي بيان الجليل اسمه في كتابه العزيز لتعليم الخواص والعوام ويجعله مضلة للافهام وعرضة
للاوهام وكان يمكن ان يقول فاغسلوا ارجلكم ولو جاز مثل هذا التاويل في القران او غيره من فصيح الكلام لارتفع الامان عن فهم المرام وخرج القران
عن كونه دليل المحققين وامكن للفرق المضلة ان يؤولوه بما يوافق مدعاهم بل بما هو اقرب من هذا التاويل بيقين وايضا لو سلم ان الارجل مظنة
لاسراف الغسل فيها فنقول الاسراف في كل شيء مذموم ولا خصوصية له بالارجل ولا بالوضوء وقد يكون مكروها وقد يكون حراما كما اذا ادى الى ضرر
او ضياع مال بل قد يكون الاسباغ المستحب بل الوضوء الواجب حراما كما اذا احتيج الى الماء لحفظ نفس محترم وهذه امور مقررة بين اهل الاسلام
مؤيدة بحكم العقل كما اشار اليه ابن همام الحنفي في شرح الهداية قبيل فصل نواقض الوضوء وليت الائمة امرنا بتقليم شيء من ذلك في تكلف ذلك التخريج
الاية من دلالتها على المسح خبط بغير ضبط وايضا اي حديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واثر عن اصحابه او تابعيهم او قول الفقهاء الاربعة ومن يحذو حذوهم
يدل على ما ذكره من وجوب الاقتصاد في صب الماء على الارجل سبحانك هذا بهتان عظيم ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم
بل الذي ورد في السنة المطهرة وعمل به جميع العلماء اسباغ الوضوء وهو المبالغة في الغسل وتكريره ولو كانت الارجل مما تغسل لكان ينبغي ان يكون
الاسباغ فيها والمبالغة في صب الماء عليها اكد وافضل لانها اكثر الاعضاء تعلقا بالوسخ واكثرها عرضة للنجاسة خصوصا في الحجاز ولبسهم النعال
العربية وهي لا تحجب الا اسفل القدم الملاصق للارض لا نرى وسخا ولا غبارا ولا تمنع النجاسة فكيف يجب الاقتصاد في صب الماء عليها والحال ان
اسباغ الوضوء مستحب اجماعا والحاصل انه ان اريد ان الشارع نبه بذلك على رعاية الاقتصاد فيما استحبه من اسباغ غسل الارجل ففساده ظاهر
وان اريد انه نبه على الاقتصاد فيما زاد على الاسباغ المستحب فهو فاسد لان الزايد على الاسباغ المستحب تشريع باطل فلا معنى للحكم بالاقتصاد فيه وايضا
يتوجه على قوله لم يضرب للمسح غاية اولا انه اول المسئلة وثانيا انه افتراء على الشرع كيف وقد ضربوا للمسح على الخفين ومسح الراس غاية فكيف ينكرون
الغاية ههنا وقد وافقنا في ذلك شيخ الاسلام التفتازاني في حاشيته شرح الوقاية حيث اعترض على الزمخشري بانه انما حمل المسح في الاية على الغسل لما
اشتهر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه لا لان المسح لم يضرب له غاية في الشرع وذلك انه ليس في الشرع ولا في اللغة ما يقتضي ان لا يذكر للمسح غاية غاية الامر انه لم
يذكر سوى هذا الموضع مع انه نقل في الكافي انه قال صلى الله عليه وسلم التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة لليدين الى المرفقين وانه صلى الله عليه وسلم وضع يده على خفيه ومدهما
من الاصابع الى اعلاهما مسحة واحدة انتهى كلامه وثالثا ان ضرب الغاية لا يدل على الغسل بوجه فانه لو لم يعطف وقال امسحوا بارجلكم الى الكعبين
لم ينكر وكان يجب المسح اليهما فكذا اذا عطف على الممسوح وبالجملة ضرب الغاية بالنسبة الى الغسل والمسح على سواء فالوجه قد امر بغسله ولم يضرب له غاية
ولا يلزم من ضرب الغاية في بعض المغسول وهو غسل اليدين ان يكون كل ما ضرب له غاية غسلا وهو ظاهر ورابعا انه اي محذور في عطف المحدود
بل هو في هذه الاية افصح وابلغ لانه تعالى قال فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فعطف المغسول المحدود على غيره فالمناسب ان يعطف في المسح كذلك
ليتناسب الجملتان فيهما فان الترتيب والتناسب في الاية انما يحصل بهذا الوجه دون ما ذهبوا اليه فانها كما ذكرنا قد تضمنت ذكر عضو مغسول محدود وهو
اليدان ثم استوفت ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس فحسن ان يكون الارجل ممسوحة وهي محدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل
الجملتان في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح غير محدود وايضا فقد امر الله تعالى بغسل الوجوه و
جعل للايدي مثل حكمها من الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب للرؤس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف
فلو جاز ان يخالف بين حكم الارجل والرؤس في المسح جاز ان يخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة فقد بان لك انه لا يجوز
نصب ارجلكم للعطف على وجوهكم وايديكم لان الجملة الاولى التي امر فيها بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد
انقطاع الجملة الاولى ان يعطف عليها اذ يجري ذلك في الفساد مجرى ضربت زيدا وعمرا ومررت بخالد وبكر وهو ظاهر وعلى ما قلناه يتطابق
معنى القراءتين ولا تتنافيان واما الثاني وهو حمل قراءة الجر على الجر بالمجاورة فقد اختاره القاضي البيضاوي ومثل لجوازه بقوله تعالى



عذاب يوم اليم وحور عين بالجر في قراءة حمزة والكسائي وقولهم جحر ضب خرب حكم بان فائدة ذلك التنبيه على انه ينبغي ان يقتصد في صب الماء عليها ويغسل غسلا
يقرب من المسح انتهى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مبني على عطف الارجل على المغسول اعني الوجوه وقد بان بطلانه من وجوه وانه يتحتم عطفها على الرؤس
واما ثانيا فلان الجر بالمجاورة ضعيف في نفسه جدا بل قد ذكر فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير انه لا يجوز الكسر بالجوار لانه معدود في اللحن ولانه انما يكون بدون
حرف العطف واما مع حرف العطف فلم يتكلم به العرب انتهى ونقل ابن همام الحنفي في شرح هداية الفقه عن ابن الحاجب انه قال الحمل على الجوار ليس بجيد
اذ لم يات في القرآن ولا في كلام فصيح انتهى وبالجملة فقد انكر ذلك جميع المحققين من اهل العربية والقايل به شاذ من الناس فلا يليق بكتاب الله تعالى واما
ثالثا فلان من جوزه انما جوزه بشرطين عدم اللبس وعدم الفصل بينهما بحرف العطف فلم يجوزه احد مع الفصل ولا مع اللبس اصلا وفي الاية كلا الشرطين
مفقود فبعد تجويزه في الاية اجماعي ومن قال به فلتعصب الجاهلية الاولى او لجهله بقواعد الاعراب واما رابعا فلان في مثل اكرمت زيدا وعمروا وسجرت
بخالد وبكر ان الجعل بكرا معطوفا على عمرو والمكرم المنصوب قيل انه جره بالمجاورة كما يقولون لا يرتضيه من له ادنى تميز لما فيه من التعسف والركاكة و
الابهام والبعد عن اسلوب كلام خاصة الاحلام واما خامسا فلان ما استشهد به للجر من نحو قولهم جحر ضب خرب بالمجاورة خرب للنصب وقوله تعالى وحور
عين المجاورة لهم لحم طير وعذاب يوم اليم المجاورة يوم مدفوع بظهور مخالفة المثال الاول للاية لوجود الشرطين الذين يشترطهما مجوز الجر بالمجاورة وهما
عدم حرف العطف وعدم اللبس فيها لان الخرب معلوم انه صفة للجحر كالضب ما الارجل فيحتمل ان يغسل وان يمسح وهو الاظهر واما المحققون النافون للجر
بالمجاورة اصلا فقالوا المراد خرب جحره على نحو مررت برجل ضارب ابوه فحذف المضاف واستكن المضاف اليه في خرب واما حور عين فجرها بالعطف على جنات
النعيم كانه قال هم في جنات وفاكهة ولحم طير وحور عين كما يقال فلان في اكل وشرب او معطوف على اكواب يعني ينعمون باكواب وحور عين قال ذلك ابو علي الفارسي
في كتاب الحجة في القراءة والقاضي البيضاوي المذكور في تفسيره واكثر المفسرين واما عذاب يوم اليم فانه صفة ليوم كما يقال يوم اليم وعذاب اليم وحر اليم اي مولم وذلك
في كلام العرب شايع فصيح مع انه لا فصل فيه ولا لبس فلو سلم جره بالمجاورة لم يكن دليلا على ما نحن فيه نعم يكون ضعيفا شاذا وجعله صفة ليوم يكون من
قبيل المجاز في لطيفها كما صرح به الفاضل الاسفرايني في هذا المقام من حاشيته على شرح الوقاية واما سادسا وسابعا وثامنا فلما يرد على تلك النكتة التي لخصها
من كلام صاحب الكشاف ما اوردناه عليه سابقا فتذكر ثم اقول لتلخيص الكلام في تحقيق المرام ان الراجح في المقام ما اشتهر في قراءة النصب بنصب الارجل عطفا
على محل برؤسكم والمصير في قراءة الجر عطفا على رؤسكم وعلى التوجيهين يستفاد وجوب المسح كما لا يخفى وهذان التوجيهان وان لم يكونا اظهر في حد ذاتهما
مما اختاره الجمهور لكنهما مرجحان على ما اختاروه من عطف الارجل على مفعول اغسلوا وعلى عطفها بالجر على رؤسكم بالمجاورة اما على الاول فبنوا فقد ذلك
قراءة الجر وبقرب المعطوف عليه الى المعطوف والعامل الى المعمول وبان العطف على المحل مع عدم الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه اظهر من العطف
على اللفظ مع الفصل بينهما بجملة اجنبية من غير فائدة مهمة او تقدير فعل بلا قرينة كما عرفت واما على الثاني فظاهر جدا اذا اتقنت ذلك فلننظر الى ما ذكره
الناصب من البيان الخارجي لمجمل الاية وهو ما رواه البخاري من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص فنقول فيه نظر سندا ومتنا اما الاول فلما عرفت انفا
من بطلان حجية روايات الخصم علينا سيما ما رواه البخاري مع ما سمعت من ما فيه وفي كتابه من القوادح سيما في هذا الحديث الذي ما رواه عن عبد الله
بن عمرو بن العاص وهو الباغي الداعي الى النار كما جاء في صاحبهم وهو الذي كان في حرب صفين مع معاوية جعله على ميسرته وكان لشدة عناده يقاتل بسيفين
ويضرب بهما عليا واصحابه كما مر مع زيادة تفضيح لحاله في البحث الخامس من مباحث الامامة والعجب من قوم ثبت عندهم مثل هذه الخبث الخبائث في حق
هؤلاء ثم ياخذون عنهم دينهم واما الثاني فلانه دليل على المسح لا على الغسل كما زعموه وبيان ذلك على ما اشار اليه الشيخ الفاضل ابو الفتح محمد بن علي الكراجكي
في كتابه الموسوم بكنز الفوايد ان اهل الحجاز ليس هواهم وليس لبسهم النعال العربية كانت اعقابهم ربما يتشقق فيدا ووما بالبول على قدمهم ما دام
ويزعمون انه يزيل الشقاق ولهذا اتهم يقولون اعرابي بوال على عقبيه وفيما تركت عبد الله ومن معه غسلها على النسيان ولنها ون او نحو ذلك
فقال صلى الله عليه وآله ويل للاعقاب من النار ليتنبه من كان بال على عقبيه ان يغسله ولان البول الدم انما كان على الاعقاب ولو كان المراد ايجاب غسلها للوضوء
لقال اغسلوا ارجلكم ولم يات في هذا الحديث في عدة احاديث رووها عن ابي هريرة وجابر بلفظ صريح في كون الغسل للعقب وهلا قال مرة واحدة
ويل للارجل واغسلوا ارجلكم لان الواجب عليكم غسل الارجل الى الكعبين ولم خص الاعقاب في الترتيب بالذكر لولا ما ذكرناه من التوجيه والبيان
الوجيه ويعضد هذا التاويل ما رواه المصنف قدس سره في التذكرة عن عبد الله عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه راى قوما يتوضؤن واعقابهم بيض تلوح ان
ذلك لابيضاض والتلويح من الاجزاء المالحة الحاصلة من البول كما لا يخفى على من نظر في الاراضي التي بال عليها الانسان او غيره من الحيوانات وشاهد
بعض الصبيان السوقية الذين لا يبالون بالبول قائما على ساقهم ان لم يتفق لهم مشاهدة الاعرابي الذي شانهما ذكرناه وايضا يجوز انه صلى الله عليه وآله راى ذلك
القوم غسلوا ارجلهم في الوضوء وضاعن مسحها فرأى اعقابهم تلوح عليها الماء فقال ويل للاعقاب من النار وعلى التقديرين لا دلالة لهذا الحديث
ايضا على مدعاهم بل هو عليهم لا لهم كما اوضحناه ثم اقول لا شك ان عبد الله بن عمرو والذين توضؤا ومسحوا على ارجلهم بمرأى من رسول الله صلى الله عليه وآله كانوا
من اصحابه عند القوم ولا شك ولا شبهة ان اصحابه صلى الله عليه وآله اعلم من غيرهم بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله لمشاهدتهم له في افعاله سيما في الاسفار ولاخذهم معالم
دينهم وواجباتهم وسننهم عنه بغير واسطة خصوصا الضرورية المتكررة كالوضوء فلولا علمهم بوجوب المسح ما مسحوا وهل يتصور من مثل عبد الله
بن عمرو مع ما وصفوه به من الزهد والعبادة والعلم والمعرفة انه من حين بلوغه بل من ايام تميزه للصلوة الى حين وقوع ذلك السفر لم يشاهد من النبي

وسؤال ... شرائط ... من الاعقاب ... الوضوء ... وجوب غسل الرجلين ... لا يخفى ...

ولا من أبيه ولا من غيره من الصحابة وضوءًا ولا تعلّم منهم الوضوء الشرعي وكان يصلي مدة بالوضوء المخترع من تلقاء نفسه إلى أن منعه النبي صلى الله عليه وآله بقوله ويل للأعقاب
من النار ونظير حديث عبد الله بن عمرو بن العاص ما ذكر في كتاب المشكوة عن عبد الله بن عمر الخطاب أنه قال رجعنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله من مكة إلى المدينة حتى
إذا كنا بماء في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤوا وهم عجال فانتهينا إليهم وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء فقال صلى الله عليه وآله ويل للأعقاب من النار أسبغوا
الوضوء رواه مسلم انتهى وفيه أولاً أن الإسباغ إنما يتحقق في الزائد على الواجب فلو كان غسل الأعقاب في خلال أصل واجب الوضوء كما يدل عليه الوعيد لم
كان ذكر الإسباغ لغواً بل كان الواجب أن يقول أتموا الوضوء ونحوه فهذا دليل على وضع الحديث وثانياً أن الظاهر كما أشرنا إليه سابقاً هو أن تلك القوم مع إسلامهم
كانوا من الصحابة فكيف يتصور منهم أن لا يعلموا في بدء إسلامهم وعبادتهم إلى ذلك الوقت أن الوضوء التام المشروع هو أن يغسل كل الرجل حتى نبههم النبي
بذلك ولو قيل إن العجلة دعاهم إلى ذلك قلنا هذا يؤول إلى نسبة التشريع إلى الصحابة وتواطؤ قوم منهم على ذلك على أن متن الحديث لا يقتضي أن يكون عدم
غسل الأعقاب للعجلة بل الظاهر أن تقديم الوضوء قبل وقت العصر عند الوصول في الطريق إلى ذلك الماء كان على سبيل الاستعجال لخوف فقد الماء
في تلك الطريق عند تضيق وقت العصر فعلى ما ذكرنا يجب أن يحمل ذلك على أن في أعقابهم كان نجاسة لم يزيلوه وذلك لأنهم كانوا من لبس هواء الحجاز ولبس
النعال العربية كثيراً ما تتشقق أعقابهم فيداوونها بالبول وهذا الإهمال منهم ليس بمستبعد على تقدير القول بوجوب المسح لأنها لم يكن محل المسح الوضوئي
والمعتبر في صحة الوضوء طهارة موضع العضو المخصوص لا باقي الأعضاء وإنما يشترط طهارة سائر الأعضاء في الصلوة وهو ظ ومعنى الإسباغ مبحثه ثم
على هذا التقدير أن التمسك للقائلين بالمسح يقولون باستحباب تقديم غسل الرجلين إذا احتاج إليه للتنظيف والتبرد ولو نسيه تراخى به عن المسح
والدلك باليد ثم ما قوله صلى الله عليه وآله ويل للأعقاب من النار فقد بان وجهه ثم ما ذكره الناصب من أن جميع أهل الأعصار من عامة الناس ومن مشايخ
العلماء في كل عصر تفرّد منهم غسل الأرجل الخ فدعوى باطلة لتصريح البغوي محيي سنة أهل السنة في معالم التنزيل وإمامهم فخر الدين الرازي في تفسيره
الكبير بأن المسح مذهب الشيخ عبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وسلمان الفارسي وأبو ذر وعمار وأنس بن مالك وأئمة أهل البيت عليهم السلام و
مذهب شيعتهم الإمامية ومن الفقهاء أبو العالية وعكرمة والشعبي وذهب ابن جرير الطبري من أئمة الشافعية وأبو علي الجبائي وأتباعهما إلى التخيير وذهب
الحسن البصري وداود من الظاهرية إلى أنه يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر من أئمة الزيدية فظهر أن الماسح جمع كثير من أئمة أهل البيت عليهم السلام وأكابر
الصحابة وعلمائهم وفقهاء التابعين لا شرذمة من الشيعة كما توهمه الناصب ثم ما طلبه من الإنصاف من أن الحق في طول الأزمنة لم يبق مختفياً
ففيه أن الحق في هذه المسألة لم يكن مختفياً عند القوم مطلقاً لما ذكرنا أنهم كما رووا وجوب الغسل عن جماعة من الصحابة رووا وجوب المسح عن جماعة أخرى
منهم لكن لما كان القول بوجوب الغسل من بدع رئيس الجماعة الأولى أعني عمر فإنه الذي دعا الناس إلى غسل الرجلين ومنع من مسحهما رجح الجمهور المعتقدين
لخلافته وفضله على غيره قوله بوجوب الغسل على قول غيره بوجوب المسح كما رجحوا سائر بدعه من التراويح وغيره على السنة المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وأما
قوله ثم إن في أزمنة الخلفاء هل كان المقرر الخ فمردود بأن المقرر عند الكل لم يكن شيء من الغسل والمسح بل كانوا مختلفين فيه كما مر فعند بعض الصحابة من
الخلفاء وغيرهم وجوب المسح وعند بعضهم الغسل وأما قوله ولو كان المقرر في الأزمنة المسح لكان ذهب إليه بعض علماء السنة كالشافعي الخ ففيه ما
قررنا من أنهم لم يتقرر في الأزمنة عند الكل شيء من ذلك بل كانوا مختلفين فيه فذهب الشافعي وأمثاله من المتأخرين إلى مذهب من وقع عليه هواهم
من طرفي الخلاف على أن مخالفة الشيعة عند فقهاء أهل السنة هي من خيارهم للحق كما سيجيء بيانه ولهذا لم يذهبوا إلى وجوب المسح مع أن محمد بن جرير
الطبري من مجتهدي الشافعية المطلع على أحوال السلف شذ عن أصحابه وذهب إلى التخيير فافهم وأما قوله ولقد سألت علماء الشيعة في الجبل العاملي
آه ففيه أنه يقال لذلك الجبل جبل العاملة بالألف واللام دون العاملي ومن هذا يفهم أن وصوله هنالك وسؤاله عن علمائه فرية بلا مرية وأما قوله فأنصفوا
أنهم لا يصلون الفرائض بدون الغسل ففيه أن هذا لا يدل على اعترافهم بعدم اطمئنان نفوسهم إلى الصلوة بالمسح كما ذكره في السؤال عنهم لأن الغسل
عندهم مستحب فيحتمل أن علماء هذا المستحب في قوله أنه لا يصلي الصلوة بلا غسل الرجل يشعر به ما نقل آخراً من جمعهم بين المسح والغسل ولعلهم اتقوا منه
فضحكوا على لحيته بتلك العبارة المحتملة للأمرين ثم الجمع كما يمكن أن يكون لاستحباب الغسل بعد المسح كما ذكرنا يمكن أن يكون للتقية فتأمل ولقد علقت في
سوالف الأيام في هذه المسألة رسالة لطيفة سميتها بنهاية الإقدام في وجوب المسح على الأقدام فليرجع إليها من أراد الإحاطة بأطراف الكلام **قال**
المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الإمامية إلى وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء وبه قال أمير المؤمنين عليه السلام وابن عباس وقتادة وأبو عبيدة وأبو ثور
وأحمد بن حنبل وإسحق وقال أبو حنيفة إنه غير واجب وبه قال مالك فقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث عقب بالغسل وجعل غاية اليدين ثم عطف
بالمسح وجعل غايته الكعبين انتهى **قال** الناصب خفضه الله وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء مذهب الشافعي ودليله قوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم نفرض تقديم غسل الوجه فيفرض تقديم الباقي مرتباً لأن تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب خلاف الإجماع وذهب أبو حنيفة
إلى عدم وجوب الترتيب لأن حرف الواو للجمع فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم غسل الوجه حتى يوجب النص الترتيب في باقي الأعضاء
والشافعي يستدل في بيان النص بالسنة فلا يكون أبو حنيفة مخالفاً للنص لأن النص لما علمت من تطرق الاحتمال إليه والنص لا يكون كذلك وما ذكر من التعقيب
بالغسل وذكر الغاية في اليدين فلا دلالة له على وجوب الترتيب كما علمت انتهى **أقول** إن مسألة وجوب الترتيب مما اختلف فيه علماء الأصحاب
ويعارضه فلينظر أولو الألباب في الإنصاف والإمامية والشافعية وجماعة من المتقدمين على الوجوب وأبو حنيفة وجماعة على العدم قال فخر الدين الرازي

في تفسير الاية المذكورة من سورة المائدة احتجوا من الجانبين بهذه الاية في مسئلة اشتراط الترتيب اما من جانب ابي حنيفة واصحابه فانهم قالوا ان الله تعالى
امر بغسل هذه الاعضاء عند القيام الى الصلوة وغسل هذه الجملة شرط لجواز الصلوة فيكون امرا بالمجموع حتى اذا وجد غسل البعض دون البعض لا
يجوز ولو كان كذلك لكان تقدير الاية كانه تعالى قال فاغسلوا هذه الجملة عند القيام الى الصلوة من غير ان يراعى الترتيب فيها وايضا انه تعالى ذكر الاعضاء الاربعة
وعطف بعضها على بعض بحرف الواو والواو للجمع المطلق كما ذهب اليه ابو علي الفارسي ومن تابعه يؤيده قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقوله تعالى و
اسجدي واركعي وقوله تعالى رب موسى وهرون وغيرها من الايات وكذلك قول الناس جاءني زيد وعمرو فانه اخبار عن مجيئهما معا فلا يفهم منه غيره
اما من جانب الشافعي واتباعه فانهم قالوا امر بغسل الوجه عند القيام الى الصلوة وكان القيام شرطا لغسل الوجه والاصل في الجزاء ان يكون متصلا
بالشرط ولانه تعالى قدم غسل اليدين في الذكر فوجب تقديمه في العمل قال تعالى فاستقم كما امرت وايضا ان الفاء في قوله تعالى فاغسلوا للتعقيب فوجب ان يجب
غسل الوجه عقيب القيام الى الصلوة وايضا انه عطف بعض الاعضاء على البعض بحرف الواو وللترتيب في الاصل ذكره ثعلب وقد دل قوله تعالى ان الصفا
والمروة من شعائر الله فانه للترتيب فيه فيستقيم قول الشافعي يوافق قول مالك في هذه المسئلة واما توجيه احد الجانبين على الاخر فالسيف الصارم
انتهى كلامه واقول نعم السيف الصارم الهاشمي العلوي الحسني المرعشي والترجيح لما يوافق الطريق الرضي المرتضوي وذلك يظهر بتحرير دلائل وجوب الترتيب
على وجه يتضح منها بطلان دلائل القائل بالعدم فنقول الدليل الاول راجع الى الثالث كما سنحرره ان شاء الله تعالى واما الثاني فتوضيحه ان بعض الاعضاء مقدم
باللفظ في الاية الكريمة فكان دالا على الترتيب لعموم قوله تعالى فاستقم كما امرت وحقيقة الاستقامة انما تحصل بمراعاة صورة المراتب فاستقم كما
امرت واما الثالث فتوضيحه ان الظاهر من الاية هو العطف على غسل الوجه بعد دخول الفاء حتى يكون الفاء داخلا على كل واحد من الاعضاء
المذكورة لا على المجموع لان الظاهر تقدم الربط على العطف فيقتضي وقوع كل من المعطوفات عقيب شيء بلا مهلة وذا لا يصح بالنسبة الى القيام
للصلوة فتعين ان يكون للتعقيب كل من المعطوفات بالنسبة الى سابقه فيكون الشرطية من قبيل اذا خرج الامير استاذنت وخرجت اي اذا استاذنت
خرجت فتقدير الاية اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واذا غسلتم وجوهكم فاغسلوا ايديكم وهكذا فهو من تعدد الجزاءات المترتبة
وبعبارة اخرى ان المتبادر من العطف على ما ارتبط بغيره ان يكون العطف متاخرا عن ربط المعطوف عليه بذلك الغير كقولك ان جاء زيد فاكرمه
وجالسه وحادثه فيدل ظاهرا على تقديم غسل الوجه بناء على ان الفاء التعقيبية مع العطف المذكور يدل على وجوب تعقيب غسل الوجه للقيام الى الصلوة
من غير فصل شيء اخر بينهما الا ما اخرجه الدليل فيدل على عدم فصل غيره من اعمال الوضوء قطعا وهو يستلزم تقديمه عليها فيثبت الترتيب في الجميع لان
القول بتقديمه مع عدم الترتيب خلاف الاجماع المركب لقد ظهر بهذا ايضا فساد اول ما ذكره الرازي من ادلة الحنفية فلا تغفل واما الرابع فتوضيحه
ان اصل الواو للترتيب وان غلب في الجمع وقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله مع قوله صلعم ابدؤا بما بدا الله به يدل على ان المراعى في القران الكريم هو الاصل
ووروده في اعمال الحج لا يقتضي تخصيصه به لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول ليعلم ان في الواو اقوالا ثلثة الاول انها للجمع
من غير دلالة على ترتيب ولا معية والثاني ان معناها الترتيب فيما يستحيل الجمع فيه قاله الفراء والثالث انها للترتيب مطلقا ذهب اليه الفراء وجماعة
من النحاة والفقهاء فما ذكره صاحب الهداية وفقهاء الحنفية من اجماع اهل اللغة على ان الواو لمطلق الجمع غير صحيح ومن الادلة التي لم يذكرها
الرازي ان سياق النظم يدل على الترتيب وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كرؤس وذكر الايدي ووزنها افعل كارجل وادخل ممسوحا بين
مغسولين وقطع النظير عن النظير فلولا ان الحكمة في ذلك التنبيه على الترتيب لكان الانسب بالبلاغة ان يقول ايديكم وارجلكم وامسحوا برؤسكم كما تقول رايت
زيدا وعمرا ودخلت الحمام ورايت زيدا ودخلت الحمام ورايت عمرا ولو قيل ذلك لكان مجنونا في الكلام ومن احسن من الله قيلا واقول فيه نظر
لانه انما ينهض على الحنفية القائلين بوجوب غسل الرجلين لا يمشي على القائلين بالمسح كالشيعة الامامية ولا على القائلين بالتخيير كما لا يخفى ان قيل
فيهما حكمة اخرى غير اعتبار الترتيب قد اقتضت قطع النظير عن النظير وهي ما تقرر من ان وجه تاخير الارجل المغسولة عن الراس الممسوح التنبيه
على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها قلنا قد تبين فساد هذه الحكمة فتذكر ومن ادلة وجوب الترتيب ايضا انه يمكن استفادته من الاية
بمعونة ما روي عن النبي صلعم في الوضوء البياني لكونه بيانا للاية وان امكن استفادته من تلك الرواية مع قطع النظر عن كونه بيانا للاية فان قوله
بعد ذلك البيان والوضوء مرتبا هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به يدل على وجوب الترتيب قال شارح الوقاية مجيبا عن هذا الدليل قد سنح
لي جواب حسن هو انه توضا مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به فهذا القول يرجع الى المرة تحقيقا لا الى الاشياء الاخر لان هذا الوضوء
لا يخلو اما ان يكون ابتداؤه من اليمين او اليسار وايضا اما ان يكون على سبيل الموالاة وعدمها فقوله هذا وضوء ان اراد به هذا الوضوء
بجميع اوصافه يلزم فرضية الموالاة او ضدها والبداءة من اليمين او ضدها وان لم يرد بجميع اوصافه لا يدل على فرضية الترتيب انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
اما اولا فلان جعل هذا اشارة الى الوضوء بجميع اوصافه خلاف الظاهر المتبادر بل هو تحكم محض فيكون مرجوحا بل باطلا واما ثانيا فلان الشافعية
قد ذكروا ذلك في كتبهم بعبارة اخرى وهي انه روي انه صلعم توضا مرتبا وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به والظاهر ان مرادهم هو ان الراوي
الذي علم باحوال النبي صلعم عرف بقرينة المقام ان لفظ هذا اشارة الى الوضوء المرتب ومما يؤيد ذلك انه روي عنه صلعم لا يقبل الله صلوة احدكم حتى يضع
الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه ثم يمسح راسه ثم يغسل رجليه وانما لم يستدلوا بهذا الحديث ابتداء على وجوب الترتيب لانه انما يتم حجة على الحنفية

الحسيني لغ

يخفى ان ما ذكره من موافقة الشافعي لمالك خلاف ما ذكره المصنف سره من موافقتنا للامام ابي حنيفة

لو بلغ حد الشهرة والالزم الزيادة على الكتاب بالسنة الغير المشهورة وهو لا يجوز عندهم وان جاز عند الشافعي واما ثالثا فلانه يفهم من تقريره استبعاد
وجود القائل بوجوب احد الطرفين من الموالاة وضدها وكذا الابتداء باليمين وضده مع ان مالك والشافعي في القديم والامامية قالوا بوجوب
الموالاة وتفردت الامامية بالقول بوجوب الابتداء باليمين هذا واورد العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم هذا الحديث بقوله
اقول يمكن ان يتوهم تعلقا متينا في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب المبادرة معلوم من الروايات الصحيحة الشايعة حيث روي انه كان يجب التيامن
في طهوره وتنعله وساير احواله واقواله فان سياق الاحاديث دال على انه كان يحب التيامن في طهوره فيدل على انه ليس واجبا بل مستحبا كما لا يخفى
واقول على قاعدة علم الخلاف هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين اليدين وبين الرجلين لكن وجوبها ساقط بالاتفاق
منا ومنكم فثبت المانع من الوجوب في حقها وبقي المقتضي فيما سواهما بلا مانع واذا ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيما عدا
من غير معارض انتهى كلامه بعبارته وفيه كلام طويناه على غره امتحانا للافهام ولقد ظهر بما حررناه وقررناه بطلان جميع ما ذكره الناصب في
هذا المقام سوى ما في كلامه من مناقضة اول كلامه لآخره فان ظاهر قوله ودليله اي دليل الشافعي قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية انه يقتصر فيما ذكره
من الزام الشافعي يستدل في بيان الايه بالسنة فتامل فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز المسح على الخفين الا في حال الضرورة
وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة وجوزوه وهو مخالف لنص الكتاب حيث قال وارجلكم عطفا على الرؤس فاوجب الصاق المسح بالرجلين والماسح على
الخفين ليس ماسحا على الرجلين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول يجوز المسح على الخفين عند الشافعي في السفر والحضر وكذا عند ابي حنيفة
والسنة المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب والسنة المشهورة ما رواه مسلم والنسائي في صحيحهما انه سئل علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل
رسول الله ثلثة ايام ولياليهن للمسافر يوما وليلة للمقيم وروى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبة انه غزا مع رسول الله
غزوة تبوك قال المغيرة فتبرز رسول الله وذكر الحديث الى ان قال ثم اهويت لانزع خفيه فقال دعهما فاني ادخلتهما طاهرين فمسح عليهما وروى
مسلم عن ابي بكرة عن رسول الله انه رخص للمسافر ثلثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح بهما وروى مسلم عن صفوان بن
عسال قال كان رسول الله يامرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا من جنابة ولكن من غايط وبول ونوم فهذه السنن المشهورة
فاين المخالفة للنص ثم نقول له ما الذي حملك على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالفة للنص فان قال السنة فقد اعترف بان السنة يجوز
الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز مطلقا واذا كانت السنة مجوزة للزيادة فلا يكون مخالفة للنص انتهى **واقول** بعد تسليم صحة ما جوزوه
من الزيادة على الكتاب بالسنة المشهورة والخبر المشهور ان في اصل الاخبار المذكورة فضلا عن تواترها وشهرتها كلام لان ما رواه عن مسلم والنسائي
كذب صريح لان تكثير ونصرة مذهبهم ثم لم يرضوا باصل الكذب حتى نسبوه الى علي بن ابي طالب فانه مخالف لما رواه عنه اهل بيته الطاهرين وذريته
النبلاء الامامية من شيعتهم واهل البيت ابصر بما في البيت فقد روي عنه انه قال ما ابالي امسح على الخفين او على ظهر عير بالفلاة والعير بكسر العين المهملة
وسكون الياء ثم الراء الحمار الوحشي وروي عن الصادق انه قال اذا كان يوم القيامة ورد الله كل شيء الى موضعه ذهبت طهارة هؤلاء يعني الناصبة
في جنوب الابل والبقر والغنم واغرب من ذلك انهم انفسهم يروون عن عايشة انها قالت لان اقطع رجلي بالمواسي احب الي من ان امسح على الخفين ورووا عن ابن عباس
مثل ما روي عن علي وكذا الكلام في حديث مغيرة فانه مردود بما سبق من حديفة وبما رووا ان عمر جمع اصحاب النبي وفيهم علي عليه السلام فقال
ما تقولون في المسح على الخفين فقام المغيرة بن شعبة وقال رايت رسول الله يمسح على الخفين فقال علي قبل المائدة او بعدها فقال لا ادري فقال
علي سبق الكتاب الخفين انما نزلت المائدة قبل ان يقبض النبي بشهرين او ثلثة ونظير هذا ما ينقل عن علي انه ناظر مع ابي سعيد البدري
حين روى ذلك عن النبي فقال علي اقبل نزول المائدة او بعده فسكت ابو سعيد ولو سلم صحة الروايات فلا نسلم شهرتها عند جميع المسلمين غاية الامر
انه [illegible] جماعة اتخذوها مذهبا وتداولوها بينهم في مقام الاستدلال والاحتجاج مثل هذه الشهرة لا يصير حجة على الخصم ولا موجبا للنسخ ولا للزيادة
كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من انه نقول له ما الذي حملك على تجويز المسح على الخف عند الضرورة وهذا مخالف للنص الخ ففيه ان
مذهب المصنف على ما صرح به ان ما افتى به الفقهاء الاربعة من جواز المسح على الخف من غير ضرورة مخالف لنص الكتاب وما ذهب اليه المصنف واصحابه من
الامامية من جواز المسح على الخف لضرورة البرد والتقية ونحوهما ماخوذ من نص الكتاب ايضا وهو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
ونحوهما من الايات فما ذهب اليه اهل السنة من جواز المسح على الخفين في غير حال الضرورة ايضا مخالف لكلا النصين فظهر الفرق واما قوله فقد اعترف بان
السنة يجوز الزيادة على النص في حال الضرورة فلم لا يجوز الزيادة على النص مطلقا ففيه ما عرفت من عدم لزوم اعتراف المصنف بما ذكره وفيه اشتباه لا يخفى لانه
لا يفرق بين المطلق والمقيد بل بين الفرق والقدم وهذا مثل ان يقول اذا جوز النص الاستمتاع من الحايض بما يقرب من الفرج فلم لا يجوز مطلقا
وهو مما يضحك عنه الصبيان هذا مع ان ما يتشبث به من الاحاديث المخالفة لما نقله اهل البيت عليهم السلام غير معتبر عند المصنف واصحابه فكيف يصح
ان يحتج عليهم بذلك ومثل هذا الا في مرتبة الصادر عن الطفل **قال** المصنف رفع الله درجته **يب** ذهبت الامامية الى وجوب الاستنجاء من البول
والغايط وقال ابو حنيفة انه ليس بواجب وقد خالف المتواتر من الاخبار الدالة على ان النبي فعله وداوم على فعله ولم ينقل عنه تركه البتة ولا انه
صلى قبله ولا احد من الصحابة صلى قبل ان يغسل مخرج حدث البول والغايط مع فعلهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا من مفترياته

منه جوز الزيادة على نص آية الطهارة انه ليس في قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم [illegible]



فانه اوجب الاستنجاء من كل خارج من احد السبيلين فهو موافق للشافعي ولا خلاف بينهما في هذا انتهى واقول بل انكار ذلك فرية قصد بها اصلاح
مفسدة ابي حنيفة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر هذا وقد قال مؤلف الهداية في فقه الحنفية الاستنجاء سنة لان النبي ص واظب عليه وذكر محمد بن
احمد الطاهري البخاري الحنفي في كتاب المستصفى بحث الفتاوى ما هو صريح فيما نقله المصنف حيث قال في الفصل العاشر في الاستنجاء وما يتعلق به الاستنجاء في اللغة
هو طلب النجاء من النجاسة وفي الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن عضو مخصوص بطريق مخصوص او بالمدر او ما يقوم مقامه وهو سنة عندنا وعند الشافعي
فرض بناء على ان النجاسة القليلة عفو عندنا وعند البعض غير معفو انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان النوم ناقض للوضوء
مطلقا وقال الشافعي ان نام مضطجعا او مستلقيا او مستندا انتقض وضوءه وقال مالك والاوزاعي واحمد واسحق ان كثر نقض الوضوء وان قل لم ينقض
وقال ابو حنيفة لا وضوء من النوم الا من نام مضطجعا او متوركا فاما من نام قائما او راكعا او ساجدا او قاعدا سواء كان في الصلوة او غيرها فلا وضوء
عليه وقد خالفوا في ذلك نص الكتاب حيث قال اذا قمتم الى الصلوة وقال المفسرون من حدث النوم واطلقوا انتهى قال الناصب خفضه الله مذهب
الشافعي ان من نواقض الوضوء النوم وان قل او في الصلوة لا بالتمكن ولا بالنعاس ولا بالنوم محتبيا او متربعا ممكنا بينهما مقعده في الارض مستويا
والمستند بحيث لو ازيل لسقط والدليل على ان النوم قاعدا لا ينقض الوضوء ما روى مسلم في صحيحه عن انس بن مالك انه قال كان اصحاب رسول الله
ينتظرون العشاء فينامون حتى تخفق رؤسهم ثم يصلون ولا يتوضؤن وروى مسلم والترمذي في صحيحهما عن ابن عباس عن النبي ص انه قال انما الوضوء
على من نام مضطجعا او متكئا او مستندا الى ما لو ازيل لسقط ولا ينقض الوضوء نوم غير ما ذكر وهو النوم قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا لان كل
هذا مقابل للرقود والسنة المشهورة تدل على ان ما سوى الرقود غير ناقض فما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر ايضا انتهى
واقول قد مر الاشارة الى ان المصنف بنى في هذا الكتاب على الزام الخصم بما اتفق عليه الفريقان من المسلمين من حجية الآيات والاحاديث وغرضه ان
يبين ان للامامية على اثبات مطالبهم ونفي مطالب مخالفيهم ادلة قوية متفق عليها بين اهل الاسلام دون ما يتمسك به مخالفوهم من الامامية
وليس غرضه ان ما افتى به هؤلاء القوم من فقهاء اهل السنة لا دليل لهم عليه من احاديثهم وقياسهم واستحسانهم حتى يتوجه [illegible] بذكر ما تفردوا
بروايته من الاحاديث الدالة على ذلك فما ذكره الناصب من الاحاديث المروية من طريق الجمهور المخالفة [illegible] عليهم السلام لا يصلح
للاحتجاج بها على المصنف واصحابه من الامامية فكيف يصح [illegible] النص [illegible] ما رواه مسلم والبخاري [illegible] مع ما مر من اعتقاد
المصنف [illegible] الصحابة ان هؤلاء المحدثين من اهل السنة [illegible] موضوعة [illegible] مذهبا بها [illegible]
[illegible] على التفصي عن مضيق الاشتباه والالتباس [illegible] ما ذكرنا ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اصحاب الحديث في هذه المسئلة من كتاب المحلى
بعد اختيار ما ذهب اليه الامامية وتحقيق الاحاديث الواردة فيها ورد بعض الاقوال حيث قال واما قول ابي حنيفة والشافعي ومالك واحمد فلا متعلق
لمن ذهب الى شيء منها لا بقرآن ولا سنة صحيحة ولا سقيمة ولا بعمل صحابة ولا بقول صح عن احد من الصحابة ولا بقياس ولا باحتياط وهي اقوال
مختلفة كما ترى ليس لاحد من مقلديهم ان يدعي [illegible] الا كان للآخر ان يدعي لنفسه مثل ذلك [illegible] ان كل ما شغبوا به من افعال الصحابة فانما هي
مضطجع لا نص في شيء من الروايات انهم ناموا على الحال التي يسقط الوضوء عنها [illegible] كذلك دون الحال التي يوجبون الوضوء على من نام كذلك فسقطت
الاقوال كلها الا قولنا والحمد لله رب العالمين انتهى ثم ما قوله فيما ذكر من لزوم مخالفة النص لاجماع المفسرين باطل على ما مر ايضا فيتوجه ما مر منه
ايضا ليس سوى ذكر الاحاديث الموضوعة وعلى تقدير كونها نصوصا فيما ذهب اليه هؤلاء الفقهاء فلم يقل المصنف ان الفقهاء المذكورين خالفوا
مطلق النص الشامل للقرآن والحديث بل قال خالفوا نص القرآن على ما اجمع عليه المفسرون وكونهم موافقين لنص الحديث لا يستلزم كونهم موافقين
لنص القرآن ايضا حتى يلزم بطلان ما ذكره المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الرجل اذا انزل بعد الغسل وجب عليه الغسل سواء
كان قبل البول او بعده وقال مالك لا غسل عليه وقال ابو حنيفة ان كان قبل البول فعليه الغسل وان كان بعده فلا غسل عليه وقد خالفا في ذلك نص
القرآن حيث قال وان كنتم جنبا فاطهروا وخالفا المتواتر من قوله ص انما الماء من الماء انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان
الانزال بعد الغسل يوجب الغسل لقوله ص انما الماء من الماء ولا فرق بين ان يكون الماء قبل الغسل او بعده وعند ابي حنيفة انه اذا اغتسل قبل البول
ثم خرج بقية المني لا يجب غسل ثان لان المني اذا اختلط بالبول صار من البول فاذا خرج فهو في حكم البول فلا يجب غسل عنه بخلاف ما اذا لو بال ثم خرج
فانه يدل على ان المني غير مختلط بالبول ليأخذ حكمه وعند محمد وابي يوسف انه يجب غسل ثان سواء خرج قبل البول وبعده ولو صح ما نقل عن
مالك فيه يكون لعدم الاعتداد بالمني بعد الغسل [illegible] بعدم وجوب الغسل عند الماء فلا يكون مخالفا للكتاب لانهم لا يسلمون ان الخارج بعد
الغسل يوجب الجنابة فهم لا يثبتون الجنابة لانهم لا يسلمون الجنابة حتى يقولون بعدم وجوب الغسل حتى يلزم مخالفة النص وهكذا الجواب عن الحديث انتهى
واقول ما ذكره من الاعتذار عن قول ابي حنيفة من ان المني اذا خرج مختلطا بالبول صار عنده من البول فاذا خرج فهو في حكم البول يتوجه
عليه انه نقل الكلام والملام الى هذا العذر الذي هو اشد من الذنب فانه من خالص عنده نفسه [illegible] وبوله سواء واي دليل على ان اختلاط البول
بالمني يوجب صيرورة المني بولا واو صح ذلك لزم ان لا يجب الغسل على المرأة اذا وقع [illegible] من موضعيهما واختلاطهما عند الخروج ولم يقل به احد
[illegible] لا يلزم [illegible] اختلاط المني بالبول [illegible] ولو كلف ابو حنيفة [illegible] لا منع عنه [illegible] لو اختلط [illegible]

السكر والسكر يصير سكرا لا مسكرا الى غير ذلك من اللوازم الفاسدة البحرة في الطريق على ان ما فهم من كلامه من ان الخلاء لما خرج من مخرجه المني بالبول قبل البول مما لا يحصل لمضرورة ان هذا انما يتصور لو كان ورود تلك البقية على التفاتة لطيف كذلك كما لا يخفى سيما في المراة فان مخرجي بولها ومنيها متباعدان غير متلاصقين كما صرحوا به وكذا لا اعتداد بعدم اعتداد مالك بالمني بعد الغسل لانه ان كان عدم اعتداده بذلك لما سبق من الاخلال فقد مر فساده وان كان لغيره فليبين حتى ينظر في صحته وفساده هذا وقال ابن حزم رد اعليهما انه بعد ذكر الاثر والسنن الواردة في ذلك ان هذا خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس اما خلافهم للقياس فان الغايط والبول والريح موجبة للوضوء ولا يختلفون في انها كيف ما خرج فالغسل فيه فكان الواجب ان يكون المني كذلك فلا بالقرآن اخذوا ولا بالسنن عملوا ولا القياس طردوا انتهى واما قوله لانهم لم يسلموا ان الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة الى آخره فهو منع واجب الطلب للدليل على ان المني الخارج بعد الغسل يوجب الجنابة وقد تم الدليل على ذلك من القرآن والحديث وشهادة العرف فلا وجه للمنع المذكور ولو فرض صحة هذا المنع فمن البين ان مجرد منع دعوى الخصم وقيام احتمال خلافها لا يكفي في اثبات شرعية ذلك الاحتمال والحكم بمضمونه فيبقى ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك في هذه المسئلة حكما بغير دليل كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت الامامية الى انه اذا نزل المني من غير شهوة وجب عليه الغسل وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك عموم الكتاب والسنة** وقد تقدم ما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من موجبات الغسل خروج المني من المعتاد وغيره وخواص المني عنده رايحة الطلع والعجين رطبا وبياض البيض يابسا والتدفق بدفعات والتلذذ بالخروج وانكسار الشهوة عقيب خروجه لا يشترط اجتماع الكل عنده بل واحدة تكفي ومذهب ابي حنيفة ان موجبات الغسل انزال المني ذي دفق وشهوة عند الانفصال حتى لو نزل بلا شهوة لا يجب الغسل عنده فالخلاف في بيان حقيقة المني فعند الشافعي من علامات المني له علامات غيرها يحصل المني بها من غير الشهوة وعند ابي حنيفة ان الشهوة من خواصه لا يتحقق وجود المني بدونها وكلاهما متفقان ان خروج المني يوجب الغسل والخلاف في حقيقة المني فاين المخالفة للنص انتهى **واقول** ما ذهب اليه ابو حنيفة في حقيقة المني باطل لا حقيقة له لظهور ان حقيقة المني هو الماء الذي يكون من نوعه الولد والشهوة من عوارض المني وربما ينفك عنه لضعف او مرض فلا وجه لبناء الحكم المذكور على ما ذكره وايضا كيف يحمل ما ذهب اليه ابو حنيفة على ذلك مع انه قد نقل عنه ابن حزم انه قال من خرج منه المني لعلة او ضرب على اليته فخرج منه المني فعليه الوضوء ولا غسل عليه انتهى فان هذه العبارة صريحة في انه لا ينفي حقيقة المني عما يكون بغير شهوة ثم قال ابن حزم موافقا للمصنف ان ما ذهب اليه ابو حنيفة خلاف القرآن والسنن الثابتة والقياس وما نعلم عن احد من السلف الا عن سعيد بن جبير وحده فانه ذكر عنه انه قال لا غسل الا من شهوة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت الامامية الى انه لا عبرة بوضوء الكافر ولا غسله حالة الكفر وقال ابو حنيفة انهما معتبران وقد خالف بذلك نص الكتاب والسنة حيث قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وهو لا يتحقق في حق الكافر وقال عليه السلام انما الاعمال بالنيات** وهي لا يتحقق في طرف الكافر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول شرط صحة العبادات واجزائها كلها الاسلام واما وضوء الكافر وغسله فلا عبرة به من حيث العبادة وقد يصح من الكافر الغسل لا لعبادة بل لتوقف تعبد الغير به كغسل كافرة لمسلم وغسل الكافر اذا اراد الدخول في الاسلام فانه يتوقف عليه عبادة مسلم وهو عين ذلك الكافر بعد اسلامه ولو قال ابو حنيفة باعتبار غسل الكافر يكون بهذا الوجه لا بوجه التعبد والاجزاء فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ان ما ذكره في توجيه كلام ابي حنيفة تخرج من غير مرام لان ابا حنيفة صرح بما فهمه المصنف من كلامه على ما نص عليه صاحب الوقاية وشارحه وفقا للاوجاع وضوءه اي وضوء الكافر بلا نية حتى لو توضا بلا نية فاسلم جاز صلوته بهذا الوضوء خلافا للشافعي انتهى وقال صاحب الينابيع وشارح الانصار الشافعي فرايض الوضوء ستة الاول نية الشخص المسلم المميز الى ان قال فلا يصح وضوء كافر خلافا للرازي اذ كان فرض الوضوء نية المسلم فلا يصح وضوء كافر اصليا كان او مرتدا لانه عبادة مفتقرة الى النية وهي لا يصح من الكافر فلو توضا او اغتسل او تيمم ثم اسلم او رجع اليه لا يعتد به ويجب الاعادة خلافا لابي حنيفة فانه يقول يصح وضوء الكافر الاصلي والمرتد واذا اسلم ورجع الى الاسلام جاز ان يصلي به انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت الامامية الى ان التيمم انما يصح بالتراب ولا يجوز بالمعادن ولا بالكحل والملح والثلج وقال ابو حنيفة يجوز بجميع ذلك** و به قال مالك **وقد خالفا في ذلك القرآن حيث قال فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب الصاعد على وجه الارض** انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يشترط المتيمم به ان يكون ترابا طاهرا يابسا ذا غبار ولا يجوز بالنورة وسائر المعادن لان اصل الصعيد هو التراب ومذهب ابي حنيفة ان المتيمم به كل طاهر من جنس الارض كالتراب والرمل والحجر وكذا عند محمد وعند ابي يوسف لا يجوز الا بالتراب والرمل لان الصعيد يشمل كل ما يكون من جنس الارض لان اصل الصعيد هو الارض والنورة وسائر المعادن فالنزاع في تفسير الصعيد فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** حيث اعترف الناصب بان الصعيد هو الارض ثبت مخالفة الخصم لاطلاق الصعيد على امثال النورة والمعادن لانا نقول ما ذا يريد من كون النورة والزرنيخ وسائر المعادن من جنس الارض ان اراد صدق اسم جنس الارض اي الجسم المطلق عليها على ان يكون اضافة الجنس الى الارض في كلامه لامية فهو مسلم لكن يستلزم ان يكون الاشجار والاثمار وسائر المركبات والحيوانات ايضا كذلك وفساده ظاهر وان اراد صدق اسم جنس هو الارض عليها على ان يكون الاضافة بيانية فهو ممنوع لان الكحل والزرنيخ والنورة مثلا لا يبقى سائر المعادن كالذهب والفضة والحديد لاخذه ارض ارضا الا ترى انه لا يقول من عنده شيء من الكحل والزرنيخ عندي حفنة من الارض فعلم انه لا يطلق عليه اسم الارض فلا يصح ارادتها من الصعيد

قال ... من فقهائهم المتاخرين في مسئلة الاستنجاء من كتاب الخفضة تخريج البول ... ... عنه الا ان تخريج الجنب الولد ... البوائنه

في الآية فيكون تاركاً لها مخالفاً للمأمور به ولو لم الشرط كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان هذا الحائل يبقى متيمماً يجب مسحه بالتيمم بطل تيممه عمداً كان او سهواً وقال ابو حنيفة ان ترك اقل من الدرهم لم يجب [illegible] فخالف في ذلك الكتاب حيث قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه انتهى

قال الناصب خفضه الله اقول هذا افتراء على ابي حنيفة فان شارح الوقاية صرح بان الفتوى على انه يشترط الاستيعاب حتى لو بقي شيء قليل لا يجزيه انتهى **اقول** يتوجه عليه ان ما صرح به شارح الوقاية لا يدفع الطعن عن ابي حنيفة لان مراد شارح الوقاية بتلك العبارة ان ما تقرر من الفتوى في ذلك بين المتأخرين منهم موجود وهذا لا ينافي ان يكون ابو حنيفة قائلاً بخلافه فلا خفاء ان من تتبع فقه الحنفية يعلم انهم ربما يعدلون عما افتى به ابو حنيفة لعجزهم عن نصرته الى ما افتى به ابو يوسف ومحمد بن الحسن وهما تبعاً وقد يعكس لعجزهم عن نصرتهما ثم لو انكر هذا الناصب الدعوى ووقع نفسه في نصب الذب عن ابي حنيفة لكان [illegible] قال الفاضل الاسفرايني في حاشيته لشرح الوقاية ان في المحيط من فقه الحنفية ما يدل على ان الفتوى على عدم الاستيعاب حيث ذكر فيه انه قال شمس الائمة الحلوائي انه ينبغي ان يحافظ لكثرة البلوى على رواية الحسن [illegible] انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب وقال ابو حنيفة انه لا يجب وقد خالف في ذلك نص الكتاب حيث قال الله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمموا [illegible] في عدم وجدان الماء وانما يصح مع الطلب والفقد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الذي يريد التيمم ان تيقن ان لا ماء عنده تيمم بلا طلب وان جوز تجويزاً قريباً او بعيداً وجب الطلب لان الطلب انما يكون للتردد في الحصول فاذا جزم بالفقدان فالطلب عبث [illegible] المتيقن لعدم الماء انه لم يجد الماء فلا بد [illegible] ويتوقف تحقق الفقدان على الطلب لامكان تحققه عند عدم الطلب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق كذا في الهداية وفي المبسوط انه ان لم يطلب منه وصلى لم يجز لان الماء مبذول عادة فالمفتى به عند ابي حنيفة وجوب الطلب واما جواز عدم الطلب فانه عنده في حكم المفقود لانه مال الغير فلا مخالفة للنص لانه صادق عليه انه غير واجد للماء انتهى **اقول** ان ما جعل المصنف ها هنا مقابلاً لما نقله من المذهب الامامية بقوله وقال ابو حنيفة انه لا يجب السالبة الكلية والاولى رد على القائل بعدم وجوبه اصلاً ونقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية [illegible] بقوله ذهبت الامامية الى ان طلب الماء واجب على المتيمم [illegible] عليه في الجملة [illegible] عليه ما يرد على كلام الناصب في تقرير مذهب الشافعي من انه يرد على المصنف بان قوله طلب الماء واجب لا يصح على الاطلاق على تقدير تيقن العدم لا يجب الطلب على ان قول الناصب ان الطلب انما [illegible] للتردد في الحصول يدفع هذا الايراد ايضاً [illegible] واما ما ذكره في تحريف مذهب ابي حنيفة واصلاحه بان المفتى به عنده وجوب الطلب [illegible] فبان المفتى به عند ابي حنيفة انما الاصحاب لهم عندهم [illegible] لما تقرر بين الجمهور في مذهبه على انه نقل عن الهداية من ان مذهب ابي حنيفة انه لا يجب عليه الطلب من الرفيق [illegible] كما لا يخفى وايضاً الكلام في ان ابا حنيفة لا يوجب طلب الماء مطلقاً كما ذكرناه وصرح به صاحب الينابيع [illegible] من الهداية والمبسوط ناظر الى جزئي خاص من ذلك فغايته ما يلزم من كلام المبسوط ان يكون المفتى به في ذلك الجزئي وجوب الطلب لا في غيره من الجزئيات فيبقى ايراد المصنف قدس سره على الباقي كما لا يخفى

قال المصنف رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية الى ان المتيمم اذا حيل بينه وبين الماء بان يكون في بئر ولا آلة معه او حيل بينه وبينه فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه وقال الشافعي يعيد وهو احد الروايتين عن ابي حنيفة والاخرى انه يصبر لا يتيمم ولا يصلي وقد خالفا في ذلك نص القرآن حيث قال فلم تجدوا ماء فتيمموا واذا فعل المأمور به خرج عن العهدة انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا صلى المسافر بالتيمم لفقد الماء او لفقد الدلو والرشاء او لغيرهما من الاسباب المجوزة الا المرض [illegible] ويقضي المقيم الا المرض فقد فرق الشافعي ها هنا بين المسافر والمقيم لان فقد الماء هو الغالب عند المسافر ووجوده غالب عند المقيم فالمسافر اذا حيل بينه وبين الماء والغالب في حاله الفقدان فكانه غير واجد فلم يجب عليه القضاء بخلاف المقيم فان الغالب على حاله الوجود فالحيلولة [illegible] بالماء [illegible] حكم غير الواجد فيجب عليه القضاء فالنزاع في ان المقيم على قوله انه واجد في صورة الحيلولة فيجب عليه القضاء او غير واجد فاين مخالفة النص ومخالفة النص انما يتحقق لو قال غير الواجد يجب عليه القضاء واين هذا من ذلك وهذا الرجل لا يفهم معنى مخالفة النص انتهى

اقول لا يخفى ان الآية عامة شاملة للمسافر والمقيم والفرق بينهما في ذلك كما نسبه الناصب الى الشافعي مخالف للآية فيكون ولو سلمنا ان الغالب على حال المسافر الفقدان فكانه غير واجد للماء وان الغالب في المقيم عكسه لكن لا [illegible] وقوع الحيلولة بين المكلف والماء ومن الظاهر ان ما ذكره من غلبة وجدان الماء للمقيم لا يمنع ان يتحقق في حقه في صورة الحيلولة عدم وجدان الماء فيكون غير واجد للماء فاذا لم يجده ثم ايراد قوله فكانه الى اخر التشكيك في تقرير الحكم الشرعي بدليل على انه [illegible] هذا الامثال [illegible] وصلاته كانه ليس بمكلف ولا يجب عليه ما وجب على سائر المكلفين [illegible] ما ذكره في انكار لزوم مخالفة النص بقوله ومخالفة النص انما يتحقق لو قال غير الواجد يجب عليه القضاء [illegible] قوله [illegible] في ذلك [illegible] عدم وجدان الماء فاذا قال الشافعي في هذه الصورة انه يعيد كان معناه ان غير الواجد يجب عليه القضاء انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى انه لو عدم الماء والتراب او وجدهما ولم يتمكن من استعمالهما [illegible] وعليه التراب نفض وتيمم به ولو لم يجد الا الوحل وضع يديه عليه ثم فركه وتيمم به وقال ابو حنيفة تحرم عليه الصلوة وقد خالف القرآن حيث قال فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً والصعيد انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول قد ذكرنا ان مذهب الشافعي من التراب ما يكون له غبار فالثوب واللبد

اذا كان فيها التراب بحيث لو ضرب يده عليها ارتفع الغبار وتحقق نقل التراب جاز التيمم والا فلا فالوحل اذا لم يرتفع منه الغبار لا يصح التيمم به
لانه تع قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه فلا بد ان يكون من الارض وهذا لا يتحقق الا في الصعيد الذي يرتفع منه الغبار وصاحب الوحل
وضارب اليد بالثوب الذي لا يرتفع منه غبار لا يصح في حقه انه واجد الصعيد الذي يراد للتيمم به المسح منه كما يقال مسحت من الدهن فلابد
ان يكون شيء من الممسوح منه منقولا الى الماسح فاين مخالفة النص انتهى اقول ان فرض المسئلة كما قرره المص مكان وضع الوحل على اليد فركه
ليصير يابسا ولا ريب في هذه الصورة تنقل شيء من الممسوح الى الماسح فالعدول عن ذلك يستلزم مخالفة النص كما قاله المص قدس سره وبقي ما
تكلفه الناصب من التطويل اللغو الغير الطائل تعنتا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكلب نجس العين والسؤر واللعاب وقال
مالك الجميع طاهر وهما لفخ ذلك السنة المتواترة حتى انه ع امتنع من دخول بيت فيه كلب انتهى قال الناصب خفضه الله اقول روى البخاري
في صحيحه ان الكلاب في زمن رسول الله ص كانت تقبل في المسجد وتدبر فاستدل به مالك على طهارة الكلب بهذا الاثر لو كان نجسا لكان يمنع من
دخول المسجد فلا يخالف قوله السنة المتواترة انتهى اقول يتوجه عليه اولا ان رواية البخاري بعد تسليم صحتها لا يدل على طهارة الكلب ولا بما يدل
وانما يدل عليها لو ثبت اقبال الكلاب وادبارها رطبة في المسجد او في المسجد رطبا ليظهر ان نجس العين اذا كان يابسا لا يسري نجاسته الى غيره الا اذا كان العين
او الغير رطبا ولا اشعار في الحديث الى شيء من ذلك كما لا يخفى وثانيا انه لما سلم ان السنة الواردة في نجاسة الكلب متواترة فاستدلال مالك على خلاف مقتضى
تلك السنة المتواترة بخبر آخر غير متواترة لا يدفع سوء مخالفته للسنة المتواترة بل الذي يدفع ذلك منع كون تلك السنة متواترة والظاهر انه لم يكن للناصب مجال
منعه فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الماء الكثير لا ينجس الا بالتغير وحدوا الكثير بالكر وهو الف ومائتا رطل بالعراقي وقال
ابو حنيفة حد الكثير ما لا يتحرك احد طرفيه بحركة الطرف الاخر وقد خالف في ذلك مقتضى الشرع وهو كون الاحكام منوطة بامور مضبوطة معروفة منها مع ان
والحركة قابلة للشدة والضعف فلا يجوز اسناد الاحكام في الطهارة والنجاسة اليها لعدم انضباطها ويلزم منه تكليف ما لا يطاق لانه معرفة ما يخفى مما
لم يضبط ولا يمكن بالنظر الى الحركة المختلفة ويلزم منه ايضا ان يكون الماء الواحد نجسا لا يقبل التغيير باختلاف … وهو معلوم البطلان انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول حد الكثير عند الشافعي ان يبلغ الماء قلتين وهما خمسمائة رطل تقريبا بالعراقي وعند ابي حنيفة حد الكثير ان كان عشرة اذرع في عشرة
اذرع ولا يتحرك احد طرفيه بالغرف فحكم هذا حكم الماء الجاري هذا هو المذهب وهذا منضبط معلوم لا شك فيه واما ما ذكر من تحرك احد طرفيه بحركة الاخر فهو ليس
من مذهبه لكن ذكره بعض اصحابه حيث اعترض عليه بان التقدير بعشر في عشر لا يرجع الى اصل شرعي يعتمد عليه فقال اصل المسئلة ان الغدير العظيم الذي لا
يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت النجاسة في احد جوانبه جاز الوضوء في الجانب الاخر ثم قدروه بعشر في عشر وانما قدروه بناء على قوله ع من حفر
بئرا فله حولها اربعون ذراعا فيكون لها حريمها من كل جانب عشرة فهذا اصل العشرة ثم ما ذكر من عدم تعين الحركة فلان تعينها باعتبار المعتاد في الوضوء واخذ
الماء انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان قوله اصل المسئلة ان الغدير … ظاهر على ان هذا اصل ما افتى به ابو حنيفة في هذه المسئلة لا التقدير
بعشر في عشر ويؤيده قوله ثم قدروه بعشر في عشر فانه مشعر بان التقدير بهذا قد حدث بعد مدة عن بعض المجتهدين في مذهب ابي حنيفة وقد صرح بذلك صاحب
النهاية في شرح الهداية حيث قال ان التقدير بعشر في عشر وثمان في ثمان واثني عشر في اثني عشر وترجيح الاول اخذ من حريم البئر غير منقول عن الائمة الثلثة
انتهى وقد صرح في موضع اخر من هذا المقام بان التقدير بعشر في عشر انما اعتبره سليمان الجوزجاني وان كنت في ريب من ذلك فعليك بالنهاية و
الكفاية والعناية من شروح الهداية وثانيا ان ما ذكره في تصحيح تقديرهم بعشر في عشر من بنائهم ذلك على قوله ع من حفر بئرا فله حولها اربعون ذراعا
… لا اساس له اولا فلان الحديث المذكور لو صح انما اريد منه التوسعة في مكان الموسعة اجتماع المجتمعين حول البئر لاخذ الماء منها لا ما فهمه
الحنفية على ما صرح به شارح الوقاية من انه اذا اراد اخر ان يحفر في حريمها بئرا يمنع منه لانه ينجذب الماء اليها في البئر الاولى ولان اراد ان يحفر بالوعة يمنع ايضا
لسراية النجاسة الى البئر الاولى وتنجس ماءها ولا يمنع فيما وراء الحريم وهو عشر انتهى ويؤيد ما ذكرنا ما ذكره صاحب الصحاح في معنى الحريم حيث قال حريم البئر وغيرها
ما حولها من مرافقها وحقوقها انتهى وحينئذ لا يتم استدلالهم بالحديث كما لا يخفى وايضا انما ينقص الماء في البئر الاولى لحفر الثانية على … بناء على
ما تقرر في الحكمة ودل عليه الاحاديث ايضا من ان بخار العيون من جهة الشمال … الاولى وايضا انما يحصل منع حفر بئر البالوعة اذا كان قرارها اعلى من قرار الماء او
مساويا له اما اذا كان بئر الماء اعلى قرارا فلا يتحقق السراية فلا يتوجه المنع ولهذا قال في التاتارخانية وغيرها من كتب الحنفية انه اذا كان بين البئر والبالوعة
ذراع واحدة ولا يوجد اثر البالوعة في البئر فماؤه طاهر واما ثانيا فلانه يدفع بما ذكره شارح الوقاية فيما بعد من ان الاصح ان الحريم اربعون
ذراعا من كل جانب واما ثالثا فلان قوام الارض اضعاف قوام الماء فقياسه عليها في مقدار عدم السراية غير مستقيم كما لا يخفى واما رابعا فلانه
لو سلم ما فهمه من قوله ع فانما يدل على طهارة ما زاد على العشرة لا ان مفاده ان العشرة حريم البئر فيمنع الغير عن التصرف فيه وهذا يقتضي
ان يكون الداخل في العشرة قابلا للتنجيس الا ان يقال ان الحنفية توسعوا في ذلك وفيه ما فيه اما خامسا فلانا نعلم بالضرورة العقلية وشهادة
جمع كثير من الحنفية ان مناط الحكم بالتطهير وعدمه هو مبلغ الماء وانه لا يختلف حكمه باختلاف الزمان والمكان فلا مدخل لخصوصية
شكل العشر في العشر ولا العبرة من المثلث والمخمس والمسدس في الحكم بطهورية الماء وعدمه مع ان التقدير بعشر في عشر ليس مما يتفق عليه بينهم ايضا و
انما هو مما احدثه سليمان الجوزجاني كما مر وتبعه فيه بعض متاخري الحنفية كما ذكره صاحب الكفاية واما غيرهم من المتقدمين والمتاخرين

فقد

فقد نقل القهستاني في شرح مختصر الوقاية انهم تحروا الخ بانفسهم خمس عشرة في خمس عشرة وقيل اثنى عشرة في اثنى عشرة وقيل ثمانية في ثمانية مسئلة
محمد كذا في شرح الطحاوي ومثله عن ابي يوسف قبل سبعة في سبع كما في الزاهدي ومثله عن محمد كما في النظم انتهى ثم اختلفوا في الذراع بما يطول
ذكره من اين بناء الترجيح المقول بالعشر في العشر مع ما فيه من الاخلال في الاختلال حتى جعلوه مذهبا مقررا فيما بينهم كما ذكره الناصب اخر بقوله
ثم ما ذكره من عدم تعيين الحركة فلانه نعينها بالمعتاد في الوضوء والغسل للماء معمول بها بتكلفهم لهذا التعيين لاصلاح فتوى ابي حنيفة بعد
وفاته بسبعمائة سنة من قبيل ما قيل في النظم الفارسي ع نوشدارو كه پس از مرگ بسهراب دهند فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى امتناع التحري في الاناءين اذا كان احدهما نجسا واشتبه بصاحبه بل اوجبوا اجتنابهما معا وكذا في
الثوبين اذا كان احدهما نجسا بل يصلي في كل واحد منهما على الانفراد سواء كان عدد الطاهر من الاواني اكثر او لا وقال ابو حنيفة يجوز التحري في الثوب
مطلقا وفي الاواني اذا كان عدد الطاهر اكثر وجوز الشافعي التحري في الاواني مطلقا وفي الثياب وخالفا المعقول في ذلك لان العقل قاض بامتناع
ترجيح احد المتساويين بغير مرجح والضرورة شاهدة بذلك وعلى هذه القاعدة تبتني اكثر القواعد الاسلامية والتحري ترجيح احد المتساويين
من غير مرجح فيكون باطلا ومن العجب ان الشافعية اطبقوا الا من شذ منهم على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين لو كان معه وبين التحري في الاناءين المشتبهين
ولم يوجبوا استعمال المتيقن الطاهر ولان الشافعي جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه اذا اشتبه ماء طاهر بماء نجس او ثوب طاهر بثوب نجس لم يجز اخذ المشتبهين واستعماله الا بالاجتهاد ويشترط في الاجتهاد
ان يكون الاصل فيه على الاباحة كالاواني والثياب فانه يشترط في الاجتهاد ان يتأيد بالاستصحاب والطهارة فلو اشتبه ماء ببول او ماء ورد
لم يجتهد بل يتيمم وفي الماء وماء الورد يتوضأ بكل مرة ويشترط ايضا ان يظهر علامة يغلب على الظن طهارته او نجاسته مثلا كنقصان الماء او حركته او ابتلال
طرف الاناء او قرب اثر الكلب فان لم يظهر اراق الماءين او احدهما في الاخر ويتيمم وهذا مذهب الشافعي وما ذكر انه يلزم منه مخالفة المعقول فغير معقول لان
ترجيح احد الطرفين او الثوبين بالاجتهاد والعلم الحاصل بعد ظهور العلامات الحاصلة من الاجتهاد هو المرجح واما تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين
بلا مرجح فما ينبغي ان يضحك عليه فان التحري هو الاجتهاد والاجتهاد بذل المجهود لنيل المقصود والمجتهد ما لم يترجح عنده الحكم لم يعمل به فكيف يكون التحري
ترجيحا بلا مرجح واما ما ذكره من اطباق الشافعية على التخيير بين استعمال الطاهر بيقين وبين التحري في الاناءين المشتبهين فانه من باب مسائل الاجتهاد و
حكمنا بوجوب العمل بعد الاجتهاد بما غلب على الظن ترجيح فلا فرق بينه وبين استعمال الطاهر بيقين في وجوب العمل بايهما شاء واما ما ذكر ان الشافعي
جوز التحري بين الاناء الطاهر والمضاف ولم يوجب استعمال كل واحد منهما فان اراد بالمضاف ان اراد به ما كان الماء فيه مضافا الى شيء فقد ذكرنا ان
مذهبه التحري مثل ماء الورد والتوضي بكل واحد مرة انتهى واقول بما حكم المصنف بامتناع التحري في الاناءين الذين كان احدهما نجسا اذا اشتبه احدهما بالاخر
وتنبه الشافعي انه قال يجوز التحري فيهما وما ذكره الناصب في توجيه ذلك التجويز من فرض العلم بطهارة احدهما بعد التعيين بعلامة يغلب على الظن طهارته
او نجاسته يستلزم الجمع بين النقيضين والخروج عن الاشتباه كما لا يشتبه على المتأمل وبهذا ظهر ان مراد المصنف بامتناع التحري الامتناع العقلي اللازم من
الجمع بين النقيضين لهذا المتقول بل الامتناع الحرمة لقيام القرينة على ذلك بقوله وخالفا المعقول وبقوله والضرورة شاهدة بذلك الظاهر انهم
انما ارتكبوا هذا التناقض في تحرير المسئلة بعد ملاحظة تشنيع الامامية عليهم وارادة الخلاص عنه لكنه من قبيل الفرار من المطر الى الميزاب كما لا يخفى ويرشد
الى ما ذكرنا اختيار بعض الوجوه التي ذكرها النووي في اول باب الاجتهاد من كتاب الروضة حيث قال اذا اشتبه طاهر بنجس فثلثة اوجه الصحيح انه لا يجوز استعمال
احدهما الا باجتهاد وظهور علامة تغلب على الظن طهارة ما يأخذه او نجاسة المتروك والثاني يكفي ظن الطهارة بلا علامة والثالث يستعمل احدهما بلا اجتهاد ولا
ظن وسواء علم نجاسة احدهما بمشاهدته او ظنها باخبار من تقبل روايته من حر وعبد وامرأة وفي قبول الصبي وجهان انتهى والوجه الاول منه هو ما
اشتمل على التناقض كما عرفت والوجهين الاخرين لا يخفى ما فيهما من القباحة واما ما ذكره من ان تعريف التحري بانه ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
فمردود بان المصنف لم يرد بتعريف التحري الحقيقي حتى يقال بل اراد ان التحري اللازم مما جوزه الشافعي وابو حنيفة في الصورة وجماعة المذكورة يكون بهذا المعنى
ولو كان مراده ان معنى التحري حقيقة لما قيد امتناعه بما اذا كان احد الاناءين نجسا واشتبه بصاحبه بل كان يحكم بامتناعه مطلقا
ضرورة ان الترجيح بلا مرجح لا يتقيد بحال دون حال فليضحك قليلا وليبك كثيرا واما ما ذكره في دفع تعجب المصنف من عدم الفرق بين الطاهر
بيقين وغيره في وجوب العمل بايهما شاء فغير مسلم وهل هذا الا كايجاب التيمم عند وجود الماء ولو سلم استويهما في وجوب العمل فمراد المصنف الفرق بين
الصورتين في كون احديهما يقينية قطعية والاخرى اجتهادية ظنية وعدم الفرق بينهما في وجوب العمل لا ينفي الفرق بينهما بحسب اليقينية وما
ما ذكره من الترديد مردود بعدم ذكره للشق الاخر كما ترى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اصاب الارض بول وجف
بالشمس طهرت وجاز التيمم منها والصلوة عليها وقال ابو حنيفة انها تطهر ويجوز الصلوة عليها الا التيمم منها وقد خالف في ذلك القرآن الكريم
وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والصعيد التراب والطيب الطاهر وقد وافق على الطهارة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الشمس غير مطهر لقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا فالمطهر هو الماء لان الامتنان بالطهورية يفيد اختصاص الطهورية به
كما ذكر في الاصول فالشمس لا يكون طهورا فكيف يطهر الارض والعجب من هذا الرجل انه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم يبطل

اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا وما افاده من مذهب الباطل وراى الفاسد من مذهب ابى حنيفة ان الارض والاجر المفروش يطهر باليبس ونضاب الاثر ولا يحكم بطهارتها مطلقا بل بجواز الصلوة عليها لا التيمم فانه يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة ومثل التراب ليس كذلك وفي الحاصل انه يجوز الصلوة على الارض اليابس بعد نجاستها لعدم ظهور اثر النجاسة ولا يجوز التيمم عليها للاحتياط في امر الطهارة فلم يحكم بطهارتها مطلقا فاين مخالفة النص انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره في وجه استدلال الشافعي بالاية على انحصار المطهر في الماء بقوله لان الامتنان به لا بغيره بالطهورية يفيد الاختصاص مردود بما تقرر في الاصول ان تخصيص شيء بشيء في الذكر لا يستدعي نفيه عما عداه فقد ذلك الاصول على خطأ اصل الناصب ولو تم ما ذكره لزم ان لا يكون التراب مطهرا ايضا وقد قال النبي صلى الله عليه وآله جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا اي مطهرا واما ثانيا فلان التعجب عن المصنف بانه استدل على ابي حنيفة في طهورية النبيذ بالاية ثم ابطل اختصاص الطهورية بالماء بكون الشمس طهورا مدخول بان ابطال اختصاص الطهورية بالماء لا يقدح في ابطال كون النبيذ طهورا لان الطهورية انما يتوهم في النبيذ لمائية وهم لتوهم كونه من افراد الماء المطلق لا لكونه من افراد الطهورية بالشمس او النار ثم اقول يمكن ان يستدل على اصل المطلب بما اشتهر عند الفريقين من ان اعرابيا بال في المسجد فامر النبي صلى الله عليه وآله ان يصبوا عليه ذنوبا من الماء فان من البين ان الذنوب من الماء لا يطهر الارض النجسة عند جمهور الفقهاء القائلين بان الماء القليل ينجس بملاقات النجاسة ولا يحصل الظن القوي بان صب الماء انما كان لازالة الرايحة وان الطهارة حاصلة باشراق الشمس ولو كان الامر كما ذكره ابو حنيفة من عدم جواز التيمم على مثل هذا الارض لوجب على النبي صلى الله عليه وآله او وصى ذلك الموضع من المسجد علامة ويخبر الناس بان لا يتيمموا منه وليس فليس واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التيمم يحتاج الى الطهارة المطلقة للتاكيد في النص والتوصيف بالطيبة مدفوع بان طهارة الارض النجسة التي جفت بالشمس مطلقة ايضا للاصل والظاهر الذي وافق فيه ابو حنيفة ومن خالف يطالب بالبيان مع انه لا تاكيد في النص كما توهم لان الصعيد وهو الارض مطلقا او التراب اعم من ان يكون طاهرا او نجسا ومن ان يكون حلالا او مغصوبا فقيده بالطيب ليشعر بان المراد الصعيد الطاهر او الحلال فالناصب لم يفرق بين التاكيد والتقييد واما توصيف الصعيد في النص المذكور بالطيبة فلا ينفي كون الارض المفروض طيبا لما ذكرنا فقوله وهذا التراب ليس كذلك اول البحث كما عرفت **قال** المصنف رفع الله درجته **كون** ذهبت الامامية الى ان مباشرة الحائض فيما بين السرة الى الركبة عدا الفرج مباح وقال الشافعي وابو حنيفة انه محرم وقد خالفا في ذلك الكتاب العزيز حيث قال فاتوا حرثكم انى شئتم وخصص التحريم بالفرج فقال فاعتزلوا النساء في المحيض يعني اي موضع الحيض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله تولمذهب الشافعي ان مجامعة الحائض حرام ويكفر مستحله فيه لا بعد الانقطاع وقبل الغسل وكذا الاستمتاع بما بين سرتها وركبتها بغير الجماع للسنة المشهورة وهي ما روى مسلم والترمذي والنسائي في صحاحهم عن انس بن مالك قال ان اليهود كانوا اذا حاضت المرأة منهم لم يواكلوها فسأل اصحاب النبي صلى الله عليه وآله فانزل الله ويسألونك عن المحيض قل هو اذى الاية فقال النبي صلى الله عليه وآله اصنعوا كل شيء الا النكاح فهذا افاد الاعتزال عن النكاح واما حرمة الاعتزال عما بين السرة والركبة فذلك ايضا من السنة المشهورة لما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عايشة قالت كنت اغتسل انا ورسول الله صلى الله عليه وآله من اناء واحد كلانا جنب وكان يامرني فاتزر فيباشرني وانا حائض الحديث فالامر بالاتزار وهو شد الازار واحكامه يفيد حرمة المباشرة فيما بين السرة والركبة والاستمتاع به هذا هو الدليل على المذهب ومذهب ابي حنيفة ان الاستمتاع بما تحت الازار كالمباشرة والتفخيذ حرام ويحل القبلة وملامسة ما فوق الازار وعند محمد يتقي شعار الدم اي موضع الفرج هذا مذهب ابي حنيفة ودليله دليل الشافعي وما ذكر انهما خالفا النص فالجواب ان النص يفيد الاعتزال عن النساء في الحيض والمراد بالمحيض وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لانه لو كان كذلك لا يبقى لقوله تعالى في صدر الاية ويسألونك عن المحيض معنى لانهم لم يسألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض كما ذكرنا انتهى **واقول** قد مر مرارا ان استدلاله على مذهب ائمته باحاديث صحاحهم السقيمة مع انها كما سنذكره عن كتاب المحلى لابن حزم معارضة بمثلها واما ما ذكره من ان المراد بالمحيض في الاية وقت الحيض وايامه لا محل الحيض وهو الفرج لقوله تعالى في صدر الاية فمردود بان تفسير المذكور في عجز الاية بوقت الحيض لا يوافق ما رواه الناصب ولا عن مسلم من وجوب الاعتزال عن مجرد النكاح بل يوافق الاعتزال عن محل الحيض والاولى تطابق الاية والرواية كما لا يخفى واما ما ذكره من انهم لو سألوا عن الفرج بل سألوا عن حكم ايام الحيض فمدخول بان المصنف لم يقل انهم سألوا ولا يلزم من ان يكون المحيض المذكور في عجز الاية بمعنى مكان الحيض ان يكون السؤال عن مكان الحيض وهو الفرج اذ قد صرح رواة الحديث المذكور بقوله تعالى يسألونك عن المحيض مصدر بمعنى الحيض وبهذا المعنى يرتبط الجواب بقوله تعالى قل هو اذى كما لا يخفى فاللازم على هذا ان يكون السؤال عن حكم الحيض لا عن حكم محل الحيض كما زعم الناصب قال ابن حزم قد يكون المحيض في اللغة موضع الحيض وهو الفرج وهذا فصيح معروف فيكون الاية حينئذ موافقة للخبر المذكور ويكون معناها فاعتزلوا في موضع الحيض وهذا هو الذي صح عمن جاء عنه في ذلك شيء من الصحابة كما روينا عن ايوب السختياني عن ابي معشر عن ابراهيم النخعي عن مسروق قال سألت عايشة ما يحل للرجل من امرأتي وهي حائض قالت كل شيء الا الفرج وعن ابن عباس وعن علي بن ابي طالب فاعتزلوا النساء في المحيض قال اعتزلوا نكاح فروجهن وهو قول ام سلمة ام المؤمنين ومسروق والحسن وعطا وابراهيم النخعي والشعبي وهو قول سفيان الثوري ومحمد بن الحسن الصحيح من قول الشافعي وهو قول داود وغيره من اصحاب الحديث انتهى ولعمري لو استحى هذا الناصب القاصر المقلد المتعصب الكذوب المتحير المحتال عن ذلك كما استحى ابن سريج من مجتهدي مذهب امامه الشافعي مع عظم شانه وتميزه عن اقرانه لكان خيرا له فقد قال مؤلف فتاوى التاتارخانية من الحنفية انه حكي لنا ان ابا العباس بن سريج كان يتكلف لكل مسئلة من

مسائل الشافعي حجة وان بعدت عن ما كان يفتي به في مسألة تطاهر الفساد فيه كما كتب يقول لاصحابه متى كذب لاجل صاحبكم وكيف حال هذا انتهى قال المصنف رفع الله درجته ككز ذهبت الامامية الى انه يجب في الصلوة طهارة البدن الا من الدم غير الدماء الثلثة الحيض والاستحاضة والنفاس فانه يجوز ان يصلي وعليه اقل من الدرهم البغلي واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه وقال ابو حنيفة كل النجاسات سواء في اعتبار الدرهم وقد خالف عموم قوله تعالى وثيابك فطهر انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يطهر من نجس العين الا الخمر بالتخلل وجلد الميتة بالدباغ والعلقة والمضغة ودم البيضة بالمصير حيوانا واما غيره من النجاسات فالقليل الذي لا يرى لقلته فهو معفو عنه وكذا الدم القليل الذي يعسر الصون عنه كدم البراغيث والبثرات وطين الشارع الذي يعسر الاحتراز عنه غالبا معفو عنها واما التقدير بالدرهم وغيره فلا يعتبره الا انه يرد عند من صرح في مذهب ابي حنيفة اعتبار قدر الدرهم في الغليظ من النجس وما دون ربع الثوب من الخفيف ومن عجب العجاب ان هذا الرجل ذكر مذهبه وجوز الصلوة مع اقل من الدرهم من النجاسة ولم يخالف النص في قوله تعالى وثيابك فطهر وابو حنيفة جوز قدر الدرهم وهو مخالف للنص في قوله تعالى وثيابك فطهر واي فرق بين مذهبه ومذهب ابي حنيفة بالنسبة الى النص فان كلا المذهبين جوز عدم تطهير الثوب بوجود النجاسة سواء كان قدر الدرهم او اقل منه فما احسن ان يقال لهذا الرجل الظالم المستحي فاصنع ما شئت انتهى واقول ما وصفه الناصب المرتاب من مقدمات الكلام باطل من عجب العجاب ونعم انه وجد تمرة الغراب مجاب بان الاصوليين قد اختلفوا في ان العام المخصص هل هو حجة فيما بقي ام لا والمختار انه حجة فيما بقي كما في الشرح العضدي وغيره وح نقول ان المصنف قد اشار في كلامه بان الآية مخصصة بما عدا قدر الدرهم البغلي من الدم غير الدماء الثلثة وشاع الى ان المخصص عفو الشارع عن ذلك في الاخبار والآثار حيث قال واما غيره من النجاسات فانه غير معفو عنه فاذا خص ابو حنيفة الآية باخراج غير القدر المذكور من الدم ايضا كان ذلك مخالفا للعموم بما بقي من الآية فالتعجب عما ذكره المصنف قدس سره من اعجب العجاب ولكن كان ذلك شان من لا يهتدي الى الصواب بالجهل وقد جوز ابو حنيفة الصلوة مع جل النجاسات الممكن ازالتها حتى قال في رواية باعتبار قدر الدرهم كما رواه المصنف عنه وزفر وغيره وهو اختيار ابي يوسف اذا كان دون ربع الثوب نجسا جوز الصلوة فيه هذا ينافي مقصود الشرع من الصلوة وكذلك جوز الصلوة في جلد الكلب والكلب حيوان ممقوت شرعا نهى الشارع عن اقتناء الكلاب وامر بقتلها ردعا وبالغ في التهديد بحيث اعتبر العدد في غسل ولوغه وغلظ بضم التراب الى الماء المطهر وفطام المخلوع عن اقتناء الكلب والجلد جزء من الكلب فكيف يجوز التقرب الى الله عز وجل بثوب ماخوذ من جلده حرم الشارع اقتناءه فلينصف ولينادي الناصب من يتكلف اصلاح هذه المفاسد وقد فقد الحياء وغيره قال المصنف رفع الله درجته كح ذهبت الامامية الى نجاسة المني وانه لا يجزي فيه الفرك يابسا وقال ابو حنيفة يجزي الفرك في يابسه وقال الشافعي انه طاهر وخالفا في ذلك الآثار المشهورة من نجاسته وامر النبي صلى الله عليه وآله بغسله وايجاب غسل جميع البدن انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي طهارة المني من الآدمي لانه اصل وجود الانبياء فكيف يكون مادة وجودهم نجسا ثم ما ورد من السنة المشهورة وهو ما روي في مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم من عائشة انها قالت كنت افرك المني من ثوب رسول الله ثم يصلي فيه واما ما ورد من الغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة ثم انه ذكر في بيان نجاسة المني ان رسول الله اوجب غسل جميع البدن بخروجه واي دليل في هذا على ان المني نجس وايجاب الغسل هل لنجاسته او لخروجه من البدن وهذا كلام لا يشتبه على رعاع الرساتيق ولا يشتبه عليه انتهى واقول رواية عايشة كغيرها من رواياتها فاسدة وقد ابطلها الله في ما ذكره الفقهاء بانه توهم ما البين خروجه منها انتهى وتزيد البدن ووقوع جرم المني على ثوبها من على وجه يقبل الفرك انما يتصور اذا احتلم وعزله محفوظ في شان النبي صلى الله عليه وآله مع استمراره كما يشعر به عايشه كنت افركه للمني اما مع استغنائه صلوات الله عليه بالتعدد من الازواج ومع ما علم من روايتها انه بالعزل [illegible] ثم ما ذكره من ان المني اصل وجود الآدمي ومنهم الانبياء فيجب ان يكون طاهرا فنوع مما خطر له عند النظر في هذا المقام وهو انه مما يستبعد ذلك لو لم يعرض المني في بعض المراتب انتقال كانتقال الآدمي الى الصلاح والبر بعد الفسق وانقلاب كانقلاب الخمر خلا واستحالة كاستحالة الكلب ملحا فكل من هذه الامور الثلثة مطهر في مراتب خلق الحيوان من حال كونه نطفة منتقلا الى حال كونه علقة الى حال كونه مضغة فعلى تقدير تحول المني النجس الى العلقة الطاهرة مثلا لا يلزم الاستبعاد والا لزم ان لا يكون بعض ابا احد من الانبياء عليهم السلام قد شرب الخمر واكل النجس المحرم كالميتة والدم ولحم الخنزير فان المأكولات والمشروبات اصل وجود الآدمي مع انكم لا توجبون ذلك بل تجوزون عليهم الكفر وانواع الفسوق التي منها شرب الخمر الحرام النجس واكل امثاله مما يكون مادة المني وايضا ما ذكره معارض بان من الآدميين المتولد منهم من الكفرة والفجرة الارجاس المردة فيجب ان يكون نجسا واما ما ذكره من ان ورود الامر بالغسل فهو للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما ما استبعده من استدلال المصنف للتنزه لا لرفع النجاسة فمردود بانه خلاف الاصل لان الامر للوجوب كما تقرر في الاصول واما قوله ان الاستدلال على نجاسة المني بايجابه غسل جميع البدن فدخول في هذا الاستدلال بالتنبيه من الادنى وهو نجاسة البول والغائط الموجبين لغسل بعض البدن على الاعلى الذي هو نجاسة المني الموجب لغسل جميعه وبالقياس الى دم الحيض والاستحاضة والنفاس بجامع ايجابها غسل جميع البدن غاية الامر ان يكون هذا الزام على الحنفية والشافعية العاملين بالقياس الداخلين في حزب اول من قاس وهو ابليس فهذا القياس الزام لهم بما سولته لهم نفوسهم الامارة من قياس عدم ايجاب الوضوء بمس الذكر الى عدم ايجابه بمس البوق والمنارة قال المصنف رفع الله درجته كط ذهبت الامامية الى انه لو اصلى على طرف حبل احد طرفيه نجس والآخر طاهر وصلى وتوضأ بالطاهر صحت صلوته وقال ابو حنيفة اذا كان البساط على سرير فتحرك البساط بحركة المصلي لم يصح صلوته وتوقف [illegible] خالف

في ذلك مقتضى العقل والنقل اما النقل فلانه مامور بان يصلي في ثوب طاهر على موضع طاهر وقد امتثل فيخرج عن العهدة واما العقل فلانه لا
تعلق للصلوة بذلك المكان الذي يحل فيه النجاسة واي فرق في العقل بين ان يتحرك بحركته او لا وكذا اذا صلى وعلى راسه طرف عمامة طاهر والطرف
الاخر نجس هو موضوع على الارض فان صلوته اذا صحيحة وقال ابو حنيفة ان تحرك بحركته بطلت وقال الشافعي يبطل بكل حال وكذا اذا شد كلبا بحبل
وطرف الحبل معه صحت صلوته وكذا لو شد الحبل في سفينة فيها نجاسة وقال الشافعية في الكلب ان كان واقفا على الحبل صحت صلوته وان كان حاملا
لطرفه بطلت صلوته ومنهم من فرق بين ان يكون الكلب صغيرا او كبيرا فقالوا ان كان كبيرا صحت صلوته وان كان صغيرا بطلت وكل هذه اراء لا دليل
عليها من عقل ولا نقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون بدن المصلي ومحموله وما يلاقيهما طاهرا فلو تناول
نجسا او اصاب ثوبه وبدنه او مصلاه نجس وعرف موضعه وجب الغسل وان لم يعرف واحتمل وجوده في كل جزء او انحصر في موضعين مثلا كاحد كمين او يدين
او اصبعين لم يجز العمل بالاجتهاد ولو ارسل العمامة او غيرها فاصابته نجاسة او ارضا نجسة او قبض طرف حبل او ثوب او شد في يده او رجله او وسط
والطرف الاخر نجس او متصل بالنجاسة او على كلب او مشدود فيه صغير او كبير حي او ميت بطلت الصلوة وان لم يتحرك الطرف المعقد في الكل لان المصلي
في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة هذا هو المذهب والدليل ومذهب ابي حنيفة انه يجوز للمصلي ان يصلي على طرف بساط طرفه الاخر منه
نجس تحرك احدهما بتحرك الاخر او لا هكذا ذكر في الوقاية وقال شارحه انما قال هذا احترازا عن قول من قال انما يجوز الصلوة على الطرف الاخر اذا لم يتحرك احد
الطرفين بتحريك الاخر هذا مذهب ابي حنيفة فعلم ان هذا الرجل لم ينقل المذهبين على ما هما عليه ثم ما ذكر من مذهبه فهو باطل لان البساط والعمامة
اذا كان طرفاهما نجسا لزم ان يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان مثلا اذا اصاب جزء من العمامة نجسا هل يجوز
ان يطلق عليها انها نجسة او لا ولا شك في جواز الاطلاق فيكون المصلي على البساط الذي كان طرفه نجسا مصليا على البساط النجس وكذا العمامة وهذا
باطل عقلا ونقلا انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان قوله لان المصلي في الصور المذكورة صادق عليه انه مشتمل على النجاسة مردود بمنع
صدق الاشتمال بل الحكم في الصور المذكورة مكابرة على العرف واللغة سيما اذا كان بين الطرف المحمول على المصلي والطرف الاخر من العمامة او البساط
خمسون ذراعا او اكثر ودعوى جواز النص على الارادة المذكورة دعوى كاذبة على ما قال المص كما يرشد اليه مطالعة الكتب المبسوطة كالينابيع شرح اللانصاف
والروضة للنووي ونحوهما ودعوى الاجماع عليها مع وقوع الخلاف فيها بينهم ايضا كما ترى كذب وعجب فتامل واما ثانيا فلان تطويله في نقل مذهب
الشافعي وابي حنيفة مما لا طائل تحته وما زعم من انه يعلم من ذلك ان المصنف لم ينقل المذهبين على ما هما عليه فاجل من شان المص في التحقيق وتتبع المذاهب
اجل من ان ينقل شيئا منها لا على ما هو عليه وانما يحكم بذلك عوج طبع الناصب لان المص قدس سره انما نقل مذهب ابي حنيفة في العمامة ومذهبه
فيها كما ذكره المص من ان تحرك طرفها بحركة المصلي لم يجز وقد صرح بذلك الفاضل الاسفرايني في حاشية شرح الوقاية وغيره في غيرها
وما نقله الناصب عن شرح الوقاية انما هو في البساط كما لا يخفى على انه يجوز ان يكون المذكور في اصل الوقاية هو المفتى به بينهم وما اشار اليه الشارح
من القول المحترز عنه هو قول ابي حنيفة فقد ترك العمل به لعجزهم عن نصرته ولو سلم فيكفي كونه مذهب بعض الحنفية فان التشنيع على احدهم في قوة
التشنيع على الباقين واما ما نقله المص قدس سره من مذهب الشافعي فيظهر صحة نسبته اليه وكونه على ما هو عليه بالنظر الى كتاب الينابيع وشرحه
فالقضية منعكسة والايرادات منكسة واما ثالثا فلان ما ذكره في ابطال مذهب المص من ان البساط والعمامة اذا كان طرفاهما نجسا يلزم ان
يكونا نجسين لان كل واحد منهما شيء واحد يصدق عليهما انهما نجسان مدخول بانه لو تم ما ذكره لزم بطلان صلوة المصلي على الارض
الذي يكون بعض اطرافها نجسا لانها ايضا شيء واحد بعضها متصل ببعض وبعضها نجس والحل ان الصادق في الاصل والنقض هو ان البساط
على الاطلاق نجس لا ان مكان المصلي منها نجس والذي يعتبر في صحة الصلوة هو مقدار مكان المصلي منها لا ما اتصل به من الاقاليم السبعة
وتتمة البساط الذي يكون اوسع من حضن ابي حنيفة وبهذا ظهر ان ما اتى به من التمثيل كاصل الدليل لا يشفي العليل ولا يروي الغليل والله الهادي
الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته الفصل الثاني في الصلوة وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الاغماء
اذا استوعب الوقت سقطت الصلوة اداء وقضاء وقال احمد بن حنبل يجب القضاء مطلقا وقال ابو حنيفة ان اغمي عليه خمس صلوات
قضاها وان اغمي عليه ستا لم يجب وقد خالفا في ذلك المنقول والمعقول اما المنقول فهو الخبر المتواتر عن الائمة رفع القلم عن ثلثة واما المعقول
فما تقدم من ان شرط التكليف العقل والمغمى عليه غير فاهم ولان القضاء تابع للاداء فاذا سقط الاداء كان القضاء ساقطا انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الصلوة على المجنون ولا على من زال عقله بالاغماء او المرض ولا القضاء اذا افاق ولو زال
عقله بسبب محرم كالسكر وجب القضاء اذا علم انه مسكر او من بلى والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح انه رفع القلم عن ثلث
وذكر فيها المجنون حتى يفيق هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه اذا جن او اغمي عليه يوما وليلة قضى ما فات وان زاد ساعة
لا هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف واما عند محمد فالمعتبر الاوقات اي ان استوعب وقت ست صلوات يسقط والمراد بالساعة الزمان لا
ما يعتاده المنجمون ودليل ابي حنيفة انه في اليوم والليلة حكمه حكم المريض فيحكم بوجوب القضاء واذا زاد تحقق ان حكمه حكم المجنون فلا قضاء
عليه للسنة المذكورة ودليل محمد ان الساعة غير مقدرة فالواجب تقديره ولا شيء اضبط في التقدير من وقت الصلوة فيقدر الساعة به

صلوة

صلوة فصل ما ذكرنا لا يرد على مذهب ابي حنيفة ما ذكره انتهى واقول لا يخفى ان ما تكلفه الناصب من الدليل لابي حنيفة افتح من بقاء مذهبه
بلا دليل وذلك لان التفصيل الذي اخذه في دليله اشنع من اصل الدعوى فان الجنون ايضا قد يكون يوما بل اقل كما في الجنون لا يسد عن الممنون
او ممرور ولما قلنا ان الناصب قد تكلف لذلك الدليل لان دليله هو الاستحسان كما صرح به مؤلف الهداية وهو ان المدة اذا طالت كثرت
الفوائت فيخرج في الاداء حرج التكرار واذا قصرت قلت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار انتهى ولا يخفى ان
هذا الاستحسان ايضا من استقباح العقل له واما ما نقله من دليل محمد فيتوجه عليه منع ان الساعة والزمان الزائد على اوقات الصلوة الخمسة
غير مقدرة فتدبر **قال** المص رفع الله درجته الثانية ذهبت الامامية الى ان تقديم الصلوة في اول وقتها افضل الا للمتنفل ومريد انتظار الامام
والمغرب في المزدلفة وقال ابو حنيفة يستحب الاسفار بالصبح وتاخير الظهر والعصر والجمعة وقد خالف بذلك امر الله تعالى في قوله سارعوا الى مغفرة من
ربكم فاستبقوا الخيرات وقول النبي ص الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله والمعقول فان المكلف في معرض الحدثان فتقديم
الفريضة اولى لما يحذر من تطرق الحوادث ولانه ماموره في اول الوقت اجماعا والاحتياط التقديم لان جماعة ذهبوا الى ان الامر للفور فيخرج
عن العهدة متيقنين بخلاف التاخير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافضل تعجيل الصلوة في اول الاوقات الا ان يشتغل
باسبابها كالطهارة وستر العورة وغيرهما بلا تطويل وتكلف تحمله فوق العادة ولا يضر الشغل الخفيف كاكل لقم وكلام يسير والسنة المشهورة وهي
ما روى مسلم والترمذي في صحيحيهما عن علي ان النبي ص قال له يا علي ثلث لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت
لها كفوا وروى الترمذي في صحيحه عن ام فروة قالت سئل رسول الله ص اي الاعمال افضل قال الصلوة لاول وقتها وروى الترمذي عن ابن عمر انه
قال قال رسول الله ص الوقت الاول من الصلوة رضوان الله والوقت الاخر عفو الله وروى الترمذي عن عايشة انها قالت ما صلى رسول الله
صلوة لوقتها الاخر مرتين حتى قبضه الله تعالى هذه دلايل الشافعي على ان الصلوة في اول الوقت افضل وعنده انه يسن الابراد بالظهر لا الجمعة
في شدة الحر لمن يصلي بالجماعة في مسجد ياتيه الناس من بعد ولا يؤخر عن النصف الاول ودليل الابراد السنة المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي
والترمذي في اسفار الفجر وقد اخذ عن النعمان بن البشير قال قال رسول الله ص اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر هذا دليل ابي حنيفة في اسفار الفجر وقد
اخذ كل من الامامين بما صح عنده من الحديث وهما لا يعملان في الشرع الا بمقتضى الكتاب والسنة لا بالعقل وتحسينه وتقبيحه ثم مذهب ابي حنيفة
انه يستحب التاخير لظهر الصيف لحديث الابراد وللعصر ما لم يتغير الشمس وللعشاء الى ثلث الليل للحديث وللوتر الى اخره للحديث ايضا وذلك
لمن وثق بالانتباه ويستحب عنده التعجيل لظهر الشتاء والمغرب هذا مذهب ابي حنيفة في الاوقات فعلم انه لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير
مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل فكيف يحكم فيه انه خالف النص وهو الامر بالمسارعة لان المسارعة اذا لم يرد فيه سنة مخصصة مستحبة والا فالعمل
بالسنة واما ما ذكر من كون الانسان في معرض الحدثان فتقديم الفريضة اولى فمنقول التقديم والتاخير ليس بالرأي والعقل بل بحكم الشرع وقد ذكرنا
ان كل واحد من الامامين عمل بالحديث انتهى **واقول** قد عرفت ان امثال تلك الاحاديث التي استند بها فقهاء اهل السنة لا يصلح للحجية لانها من متفردات
القوم دون ما اتفق عليه الفريقان من المسلمين فالاستدلال بها في مرتبة المصادرة على المطلوب على ان حديث الابراد على ما في البخاري ومسلم هو قوله
ابردوا بالظهر لا قوله ابردوا بالصلوة وانما بدل هذا الناصب لفظ الظهر بلفظ الصلوة ليتاتى له اجراء الحديث في تاخير العصر والجمعة ايضا ولم يعلم ان مثل هذا
التمويه والتزوير لا يروج على الناقد البصير على ان هذا الحديث الابراد لو سلم صحته لدل على تخصيص الاية بالنسبة الى الظهر لا بالنسبة الى العصر والجمعة فبقي
الحكم بالتاخير فيهما بلا دليل ح فيندفع ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان ابا حنيفة لم يحكم في سائر الاوقات بالتاخير مطلقا بل تاخير كل وقت لدليل لما عرفت
من ان الدليل غير جار في الكل واما ما لم يشعر به كلامه من ان الامر في قوله تعالى وسارعوا للاستحباب فمدخول بان مطلق الامر للوجوب عند محققي الاصول واما
ما ذكره المص من ان الانسان في معرض الحدثان ا ه فتمسك بالاحتياط على وجه مغاير لما ذكره بعد ذلك فهو اصل متفق عليه بين اهل الاسلام وما منعه
عن القول امر سلوك سبيل الاحتياط فلا يتوجه عليه ما ذكره الناصب من ان التقديم والتاخير ليس بالراي والعقل ا ه فتدبر **قال** المص رفع الله درجته
الثالثة ذهبت الامامية الى ان المتنفل على الراحلة لا يلزمه ان يتوجه الى جهة سيرها وقال الشافعي ان لم يستقبل القبلة ولا جهة سيرها بطلت صلوته
وقد خالف بذلك كتاب الله حيث يقول فاينما تولوا فثم وجه الله وقد نص الصادق ع انه في النوافل خاصة وخالف المعقول ايضا لان جهة السير غير مقصودة
في الاستقبال للشارع فيه غير مطلوب بما كان غيرها ولجاز ان يكون مسامتا لجهة التيه مستدبرا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان استقبال القبلة شرط لصحة الصلوة الا في شدة الخوف والنافلة في سفر المباح فما اشترط استقبال القبلة في سائر الصلوات لقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره فاوجب النص استقبال القبلة في الصلوة مطلقا ثم السنة المشهورة اي بالزيادة على الكتاب كما ذكر في
الاصول وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عمر قال كان النبي ص يصلي في السفر على راحلته حيث توجهت به يومي ايماء صلوة الليل
الا الفرايض ويوتر على راحلته وروى مسلم عن انس ان رسول الله ص كان اذا سافر واراد ان يتطوع استقبل القبلة بناقته فكبر ثم صلى حيث وجهه
ركابه وروى الترمذي عن جابر قال بعثني رسول الله ص في حاجة فجئت وهو يصلي على راحلته نحو المشرق ويجعل السجود اخفض من الركوع فهذه الاحاديث
الصحاح اثبتت زيادة على النص فاقتصر في الزيادة على محل ما ورد في السنة والتوجه حيث شاء لم يثبت في السنة فلا يجوز القول به لانه مخالف

للكتاب وأما ما ذكره الشافعي فهو خالف القرآن فإنما أجمل هذا الجاهل بالناسخ والمنسوخ والآية نزلت قبل تحول القبلة إلى الكعبة ولو كانت الآية محكمة لأفاد
عدم وجوب توجه القبلة وأما ما ذكره أنه خالف المعقول لأن جهة السفر غير مقصودة فقد ذكرنا أن السنة المشهورة وردت في جهة السفر لأن العمل لها كم
بهذا حتى يحكم بأن غيرها أولى انتهى وأقول أولاً إن الأحاديث التي ذكرها بعد تسليم صحتها لنا لا علينا لأن الزيادة التي أثبتها الحديثان الأولان هي الصلوة
حيث وجهه ركابه لا جهة السفر ولا استلزام بين جهة السفر وبين الجهة التي وجه إليها الركاب إذ ربما يعدل الراحلة عن جهة السفر ويلزم الراكب لضرورة فعلم
أن الجواز لا ينحصر في تلك الجهة وأما الحديث الثالث فلا دلالة له على أنه صلى إلى جهة السفر لجواز أن يكون الراحلة سائرة نحو الشمال والمشرق والمغرب
مثلاً وهو ص قد انحرف عن سمت طلوعها الذي كان جهة الحج جهة الشرق بل هذا الحديث يعم السفر والحضر والتطوع والفرض خرج عنه في الفرض غير حال
الضرورة بالإجماع فيبقى حال الضرورة داخلاً لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وغير ذلك من الآيات التي سنذكرها المص في المسألة الآتية وثانياً
أن قضية ما زعمه من جهل المص وعلم الشافعي في المسألة منعكسة لأن المحققين الذين ضبطوا الناسخ والمنسوخ كالشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي
في كتاب الإتقان وغيره لم يعدوا هذه الآية من ناسخ ولا منسوخ مع أن الأصل عدم النسخ ولا حاجة إليه نظراً لما روي أن جمعاً من الصحابة حملوها على أنها نزلت
في النوافل خاصة وقد روي هذا في تفاسير أهل السنة عن ابن عمر أيضاً قال الفاضل النيشابوري في تفسيره عن ابن عمر أنها نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث توجهت
به راحلته فكان ص إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعاً يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية فأينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم فثم وجه الله
فقد صادفتم رضاه انتهى فظهر أن الآية محكمة غير منسوخة على رغم أنف الناصب الكذوب الخائن واتضح أن تخصيص سمت جهة السفر غير مستند إلى
عقل ولا نقل كما ذكره المص بل هو مستند إلى استحسان قبيح فإنه والقياس من سالم في المقاهرة كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته الرابعة ذهبت
الإمامية إلى أنه يجوز الفريضة على الراحلة مع الضرورة وخالف في ذلك الفقهاء وقد خالفوا في ذلك كتاب الله تعالى حيث يقول ما جعل عليكم في الدين
من حرج وقال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقال لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها وخالفوا بذلك العقل حيث دل
على أن التكليف بما لا يطاق محال وترك الصلوة مع القدرة عليها محال وخالفوا فعل رسول الله ص فإنه صلى الفريضة على الراحلة في يوم المطر انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لا يصح فريضة مؤداة ومقضية ومنذورة وصلوة جنازة على الدابة السائرة ولا من الماشي إلا
عند الضرورة ولو خاف على نفسه أو ماله لو انقطع عن الرفقة فله أداء الفريضة راكباً وماشياً ووجب الإعادة أما عدم الصلوة المفروضة
على الدابة فلأن الأصل فيه عدم الصحة لعدم جواز حركة المصلي بغير ما يتعلق بالصلوة من الحركات وهذا ظاهر في الصلوة على الدابة السائرة وقد نقل
الأصل فيكتفي فيه على محل ورود الزيادة من السنة كما ثبت في الأصول وقد ورد في النوافل دون الفريضة بل في الحديث استثنى الفريضة ثم ما ذكره من
مخالفة النص فمن جهله بمعنى القرآن ولو حمل الحرج على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات لأن كلها لا تخلو عن كلفة ومشقة ثم استثناء حال الضرورة
يبطل استدلاله بظواهر الآيات وأما ما ذكر من صلوة رسول الله ص الفريضة على الراحلة يوم المطر فنطالبه بتصحيح الرواية فكأنه مكتوب في كتب خرافاته
وإن صح فأين له الحديث الصحيح في الاعتداد بروايته انتهى **وأقول** يتوجه عليه أن ما ذكره من أن الأصل عدم صحة الصلوة المفروضة على الراحلة
خطاؤه ظاهر بل الأصل عدم التكليف بما يلزم فيه مشقة زائدة سيما مع قوله ص بعثت بالملة السهلة السمحة وأما ما ذكره من أنه لو حمل الحرج
في الآية على كل ما فيه كلفة فلا يجب شيء من العبادات إلخ فمردود بأن المراد الزائد على الكلفة والمشقة الحاصلة في العبادات المعينة مما يهتدي إليه العقول
السليمة ولهذا لم يعين الله ولا نبيه مقدار ذلك في الكتاب والسنة وعلم الاستدلال بها ونحوها في ظاهر نساير علماء الأمة حتى هذا الناصب الجاهل
المعاند حيث قال فيما سيأتي من مسألة وجوب التكبير بالعربية أنه إذا لم يطاوعه اللسان تعين الترجمة دفعاً للحرج فاعتراضه في ذلك راجع إلى الله تعالى ثم إلى
نبيه ص ثم إليه وإلى أصحابه المستدلين بأمثال هذه الآيات في مواضع لا تحصى فما هو جوابه فهو جوابنا وأما ما ذكره من أن ما قاله المص من صلوة رسول الله
الفريضة على الراحلة يوم المطر مطالب بتصحيحها وإنه كأنه مكتوب في كتب خرافاته فيجاب بأن كتب خرافات المص هو كتب أهل السنة
فإن المص قدس سره ما أخذ منها ويعامل بها مع هؤلاء الحمقى الذين ظنوا رواجها ولا يبعد أن يورث التصرف فيها ولو يحجر لعلمه النظر إليها
في ذلك الوقت لكن الله ... ظهر إلى ذلك مما شاء مع الخصم الأحمق فإنه لا يقبل إلا ما يخرج من تلك الكتب والحاصل أن ما ذكره المص واستبعده الناصب
مذكور فتوى ورواية في كتاب الينابيع شرح الأنصاري الشافعي حيث قال مؤلف هذا الكتاب وجاز لمن تأذى بالمطر والوحل وقال الشيخ
أبو حامد عند أحمد فعل المكتوبة على الدابة السائرة أن تأذى المصلي أن ينزل عن الدابة بالمطر والوحل قال في كافي ابن قدامة الحنبلي لأن
أنس بن مالك صلى المكتوبة في يوم مطير على دابته وروى يعلى بن أمية عن النبي ص أنه انتهى إلى مضيق ومعه أصحابه والسماء فوقهم والبلة من
أسفل منهم فصلى ص وأصحابه على ظهور دوابهم يومؤن يجعلون السجود أخفض من الركوع رواه الأثرم والترمذي فإن كان البلل يسيراً لا
يؤذي فلزمه السجود انتهى **قال** المص رفع الله درجته الخامسة ذهبت الإمامية إلى أنه يجب تكبيرة الافتتاح بصيغة الله أكبر وقال أبو حنيفة ينعقد
بكل اسم من أسماء الله تعالى على وجه التعظيم مثل الله العظيم والله الجليل وشبهه وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فإنه كبر كذلك وقال صلوا كما رأيتموني
أصلي وخالف قوله المشهور وتحريمها التكبير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن التكبير في التحريم من أركان الصلوة ويتعين
على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وصيغته عنده الله أكبر ولو قال الله الأكبر أو الجليل الأكبر والله عز وجل أكبر لم يقدح والدليل عليه ما روي

مسلم والنسائي في صحيحهما عن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين الحديث ثم مذهب ابي حنيفة
ان فرض الصلوة التحريمة وهي قوله الله اكبر وما يقوم مقامه وهو شرط عنده لقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن ودليله على ان التحريمة
ينعقد بغير لفظة التكبير بما يقوم مقامه قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى وهذا يدل على جواز ذكر اسم الله والشروع في الصلوة وليس هو مخصوصا بلفظ دون لفظ
بل يحصل بكل ما يقوم مقامه فهو مستدل بالنص وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل فهو الاولى والمندوب لا ينافي الجواز والاجزاء بغيره فلا يكون
مخالفا لفعل النبي صلى الله عليه وسلم انتهى واقول غرضه من هذا مخالفتهم فعل النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة ما فعله في الصلوة البياني وقد قال صلوا كما رأيتموني اصلي وايضا هذا
مما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم ومواظبته دليل الوجوب قال شارح الينابيع نعمل بما في السنن الصحاح من انه واظب على التكبير فلو لم يكن واجبا لم يواظب عليه انتهى
فافهم وثانيا ما ذكره من تجويز الشافعي الله الاكبر والجليل الاكبر فهو في مرتبة فتوى ابي حنيفة في الفساد لما فيه من العدول عن المنصوص بلا دليل
وما استدل به من رواية مسلم والنسائي لا يدل على جواز ما جوزه الشافعي اذ المذكور فيها استفتاح الصلوة بالتكبيرة والظاهر في لفظ التكبير انما يشعر
الى قولنا الله اكبر دون غيره كما ان اطلاق لفظ التسمية ينصرف الى قول بسم الله دون غيره وهذا يدل على ان غيره ليس مثله اذ ما استدل به بعضهم
على جواز الله الاكبر من ان الالف واللام لم يغير عن معناه وانما افادت التعريف فقبل التغيير واضح لنقله عن التنكير الى التعريف ولان في التنكير اضمارا و
تقديره اكبر من كل شيء وعند التعريف يزول ذلك فلا يجوز واما استدلال ابي حنيفة على ما ذهب اليه بقوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى فكما ذكره ابن حزم في
كتاب المحلى تخليط وهدم للاسلام وشريعة جديدة فاسدة اذ ليس في هذه الآية بيان عمل الصلوة وصفتها والصلوة البياني وحديث تحريمها التكبير
وما رواه البخاري في حديث طويل في آخره قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلوة فكبر انما على عمل الصلوة الذي كان يجري الامه فلا يعترض بالآية عليه بل في الآية
دليل ان ذلك الذكر لاسم الله تعالى غير الصلوة لانه تعالى قال فصلى بعطف الصلوة على ذكر اسم بكلمة الفاء المفيدة للتعقيب فصح انه قبل الصلوة مثل
قوله تعالى اقم الصلوة لذكري فهذا الذكر لاسمه تعالى هو القصد اليه تعالى بالنية في اداءها لله عز وجل بوجه آخر نقول ان قوله تعالى وذكر اسم ربه فصلى انما
عن ذكر الله تعالى وهو غير مبين له فيقتصر عليه ولا يقال قوله تحريمها التكبير يدل على ان التكبير ليس جزء من الصلوة لانه اضاف التكبير الى الصلوة
والشيء لا يضاف الى نفسه فلا ينافي مكتبية الذكر عن الصلوة في قوله تعالى ذكر اسم ربه فصلى ان يكون المراد به تكبيرة الاحرام لانا نقول الاضافة انما تقتضي
مطلق المغايرة ولا ريب في مغايرة الشيء لجزئه فلا يدل ذلك على مطلوب القائل بالشرطية كما لا يخفى واما ما ذكره الناصب من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار
الفرد الاكمل مردود بانه ان اراد ان غيره اختاره بدعة على الخيال فلا يجدي نفعا وان اراد انه فرد شرعي فغير مسلم وكيف علم شرعيته مع ما صح من
مواظبته صلى الله عليه وسلم على الصيغة الواحدة المذكورة الى ان فارق الدنيا هذا وقد استدلوا على ذلك ايضا بقياسه على الخطبة وهو قياس مع الفارق لانه لم يرو
عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها لفظ بعينه في جميع خطبه ولا امر به ولا منع من الكلام فيها والتلفظ بما شاء من الكلام المباح في الصلوة بخلافه قال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي كما ذكرنا ان التكبير متعين على القادر والتعلم على العاجز المتمكن منه وتعين ترجمته على من لم يطاوعه اللسان
لان الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فاذا لم يطاوعه اللسان فاما ان يترك ما يدل على تكبير الله وتعظيمه في صدر الصلوة فيكون تاركا للفرض
وعدم مطاوعة اللسان يمنعه بالعربية فتعين الترجمة دفعا للحرج ومذهب ابي حنيفة جواز الترجمة كما في الفاتحة لان المراد ذكر ما يدل على عظمة الله
وفعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل ولا يدل على عدم جواز غيره فلا مخالفة للسنة انتهى واقول يتوجه عليه اولا ان ما ذكره في تقرير مذهب
الشافعي من انه اذا وجب على المكلف تعلم العربية ولم يطاوعه لسانه فيها يتعين الترجمة دفعا للحرج مدفوع بما ذكره في المسألة السابقة من
ان الحرج لا ضابطة له ولو حمل الحرج على كل ما فيه مشقة فلا يجب شيء من العبادات لان كلها لا يخلو عن مشقة وثانيا ان ما ذكره لاصلاح مذهب ابي
حنيفة من ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لاختيار الفرد الاكمل يتوجه عليه مع ما ذكرنا في المسألة المتصلة بهذه سابقا انه لو تم هذا لامتنع الاستدلال بفعل
النبي صلى الله عليه وسلم في شيء من افعاله وهو ظاهر البطلان وفقه المقام ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا امر في الدين بامر ونص فيها بلفظ ما لم يجز تعدي ذلك اللفظ الى غيره سواء
كان في معناه او لم يكن ما دام قادرا على ذلك اللفظ الا بنص آخر يبين ان له ذلك لانه قد حد ذلك حدا فلا يجوز تعديه قال الله تعالى ومن يعص الله
ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى ومن يتعد حدود الله فقد ظلم
نفسه وقد روى ابن حزم في كتاب الحج من المحلى انه قد علم النبي صلى الله عليه وسلم البراء بن عازب دعاء يقول فيه آمنت بكتابك الذي انزلت ونبيك الذي ارسلت
فذهب البراء يستذكره فقال وبرسولك الذي ارسلت فقال عليه السلام ونبيك الذي ارسلت فلم يجز عليه السلام تبديل لفظة النبي برسول الله صلى الله عليه وسلم ولو
جاز غير هذا لجاز في الاذان بان يقول العزيز الاجل الجليل لا رب الا الرحمن ابشر ان ابن عبد الله بن عبد المطلب خاتم ... ابي بكر وعمر مبعوث
من الرحمن هلموا نحو الطهور هلموا نحو البقاء العزيز اجل الجليل لا رب الا الرحيم وابشر ان ابن عبد الله بن عبد المطلب من اذن مكة الخفقة ان
يستتاب فان تاب والا قتل لانه مستهزئ بآيات الله عز وجل متعد لحدوده ولا فرق بين ما ذكرناه وبين ما امر به صلى الله عليه وسلم في الفاظ الصلوة والاذان
والاقامة والتلبية والنكاح والطلاق وسائر الشريعة وعلى المفرق الدليل والا فهو مبطل واما من اجاز مخالفة الالفاظ المحدودة من رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الاذان والاقامة ولا اجاز تنكيسها وقراءة القرآن في الصلوة بالاعجمية وهو فصيح بالقرآن فما عليه ان يقول بتنكيس الصلوة فيبدأها
بالتسليم ثم بالقعود والتشهد ثم بالسجود ثم بالركوع ثم بالقيام ثم بالتكبير ويقرأ في الجلوس ويتشهد في القيام وان يصوم الليل في رمضان

ويغطر انهار ويبدل الفاظ القران بغيرها مما هو في معناها ويقدم الفاظه ويؤخر ما لم يفسد المعنى ويكتب المصحف كذلك ويقرء في الصلوة
كذلك ويبدل الشرايع ونحن نبرء الى الله من كل ذلك من ان نتعدى شيئا مما حده الله ورسوله وعلمنا الله على الاقتداء بما جاء به النبي
هذا كثير ثم من العجب انهم يعكسون القضية ويقلبون الحقيقة فيقولون لنا اذا قال الشاهد اخبرك واعلمك باني اعلم لهذا عنده دينا
انها ليست شهادة ولا يحكم بها حتى يقول اشهد فتأمل كأن الفكر فيهم طويل قال الله رفع الله درجته الشابعة ذهبت الامامية الى استحباب
التعوذ قبل القراءة في الركعة الاولى وقال مالك لا يستحب ولا يتعوذ في المكتوبة وخالف في ذلك قوله تعالى فاذا قرأت القران فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم وفعل رسول الله فانه كان يقول قبل القراءة اعوذ بالله من الشيطان الرجيم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التعوذ
في صدد القراءة سنة عند الشافعي وغيره ومستحب عند مالك خارج الصلوة واما داخل الصلوة فان صح انه لا يستحب التعوذ عنده فلانه
لم يصح عنده تعوذ النبي فلم يدخله في الصلوة ما لم يثبت دخوله فيها واما الاستدلال بالنص فانه امر وارد ولا يتعين حمله على الوجوب بل
لم يقل به احد فمالك حمله على خارج الصلوة ولم يجعله من الصلوة لما ذكرنا فلا مخالفة للنص وفعل النبي فانه لم يثبت عنده انتهى
واقول ان المصنف لم يقل ان الامر حقيقة في الوجوب وكذا لم يقل انه يتعين حمله هيهنا على الوجوب بل صرح بالاستحباب وتحقيق الاصوليين
في هذه المسئلة لا يخرج عن الوجوب والاستحباب كما لا يخفى على من استشم رايحة من الاصول وانكار ثبوت فعل الرسول مع تكرره
مدة العمر في كل صلوة وشيوعه بين الامة مكابرة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته الثامنة ذهبت الامامية الى وجوب قراءة فاتحة الكتاب
في الصلوة وقال ابو حنيفة يجزي آية واحدة او بعض آية من غيرها وقد خالف بذلك قوله المتواتر عند الجميع لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقال
لا صلوة لمن لم يقرء فاتحة الكتاب انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان قراءة فاتحة الكتاب ركن من اركان الصلوة و
الفرض ان يقرأها في كل ركعة الا في ركعة المسبوق ولو قرأ ترجمتها بلغة من لغات العرب او بالعجمية عامدا بطلت صلوته وان لم يحسن الفاتحة
وعند ابي حنيفة ان فرض القراءة آية والمكتفي بها مسيء لترك الواجب فقراءة الفاتحة عنده واجبة وكذا ضم سورة فقد تعلق فان ترك
الفاتحة موجب للاثم ولما لم يكن خبر الاحاد عنده من الدلايل القطعية وقوله لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب من خبر الاحاد فلا يكون
قطعيا حكم بعدم الفرضية ولا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى خلل الكلام واختلال نظامه اما اولا فلان الظاهر ان القول بوجوب
قراءة الفاتحة المذكور في بعض كتب الحنفية كالوقاية والهداية ليس فتوى ابي حنيفة نفسه بل هو فتوى المتأخرين من اصحابه الفارين عن
تشنيع الطوايف عليهم في ذلك ولهذا قال الامام فخر الدين الرازي في رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعي انه يجوز عند الحنفية الصلوة بغير الفاتحة
فكذب الناصب لعنه الله منها تكذيب لما مر الرازي والجواب الجواب واما ثانيا فلان المصنف قد صرح قد نسب الى ابي حنيفة المخالفة للحديثين المذكورين
وادعى تواترهما عند الجميع وتواترهما واحد وهذا الناصب اعرض في مقام الرد عن الحديث الاول حيث لم يسعه منع تواتره ولو معنى واقتصر على رد الحديث
الثاني بانه من اخبار الاحاد واما ثالثا فلانا لو سلمنا ان الحديثين لا يقتضيان عنده الحكم بفرضية قراءة ام القران فما الذي اقتضى حكمه
باجزاء آية واحدة من ام القران او بعض آية من غيرها ولم لا يجوز بعض آية منها ايضا فان قيل انه استدل ابو حنيفة على ذلك بقوله تعالى فاقرؤا ما
تيسر من القران لكن الناصب جهله قلنا هذا ممنوع لانه لا يدفع اجزاء بعض آية من ام القران ويحمل انه اراد الفاتحة وما تيسر معها ويحتمل انها نزلت
قبل الفاتحة لانها مكية وقال شارح الينابيع جوابا لبرهان قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منسوخ وفي الحقيقة انها وردت في قيام الليل لا في فرض القراءة
في اوايل الاسلام وجب قيام الليل لما نصفه واقل منه او اكثر منه بقوله قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه قليلا او زد عليه فاتى بالحرف
والذين معه وسنة ثم نسخ بقوله في اخر السورة فاقرؤا ما تيسر من القران اي صلوا الا لما لا تجزء لله فلكل ثم نسخ ذلك بقوله فتهجد به نافلة لك
او نسخ بالصلوة ليلة الاسراء وقد علم من ذلك جواب اخر وهو ان فاقرؤا بمعنى صلوا انتهى وقال ابن حزم ما تيسر من القران هو ام القران
من هل الحديث قد خذلا لا يتم لانا ام القران مما تيسر من القران ومن عمل بجميع الاثار لا يترك قد خالف الحديث الذي صلوة بطل رسول الله
وهذا لا يجوز لا سيما تقليد ابي حنيفة من اجاز قراءة آية طويلة او ثلث ايات صغار وهذا قول ما حفظ عن احد قبله ولا على محمد
وهو خلاف للقران ولجميع الاثار انتهى كلامه وقال فخر الرازي في رسالته المذكور سابقا انه يجوز ان يقول بكلمة ما في قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر منه
اشارة الى المعهود السابق كقول القايل رايت ما رايت اي ذلك الذي رايت فكذا هيهنا اي فاقرؤا ذلك الذي تيسر من القران والذي تيسر من القران
للخاصة والعامة هو سورة الفاتحة فانك لا ترى في الدنيا مسلما الا ويحفظ سورة الفاتحة اما سائر السور فقد يحفظونها وقد لا يحفظونها
فكان المراد ما ذكرنا ثم نقول سواء صح هذا المذهب او فسد فان واحدا من خاقان سمرقند كان له وزير مجوسي فلما انه كان يظهر الاسلام
على سبيل النفاق فاتفق ان قال الملك يوما يجب علينا ان نتوغل تقريرا مذهب ابي حنيفة وهو ان يأمر الناس بقراءة سورة الفاتحة بالفارسية
وكان غرضه ان ينقل الناس من دين محمد الى دين المجوس والاكتفاء بتعظيم الله بالسان الفارسي فعرض الملك ذلك الكلام على فقهاء الوقت
فيهم شمس الحلواني من اصحاب ابي حنيفة فانكر ذلك اشد انكار وافتى بحلال دم ذلك الوزير فثبت ان مذهبهم في هذه المسئلة مذهب مجوسي وترك
ولهذا السبب ترك ابو زيد الدبوسي قول ابي حنيفة في هذه المسئلة ولم يقل به احد من اصحابه انتهى واقول لا يخفى على الفطن العارف بدقايق الكلام

ان الرازي قد اشار اشارة دقيقة بل جليلة في نقله الحكاية الى ان ابا حنيفة قد كان منافقا قاصدا بهذا الفتوى نقل الناس من دين محمد ص
الى دين المجوس كما تقدم ذكره في اوايل الفصل الاول من القسم الثالث من رسالتنا المذكورة ان ابا حنيفة كان من اولاد مرزبان بعض ملوك الفرس
ولا ريب ان ملوك الفرس كانوا مجوسا بل الظاهر انه اخترع هذه الحكاية من عند نفسه لاجل هذه الاشارة والتعريض فافهم المثال من المرتضى

قال المصنف رفع الله درجته التاسعة ذهبت الامامية الى ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من كل سورة وخالف فيه ذلك ابو حنيفة ومالك حتى انهما
كرها قراءتها في الصلوة وقد خالفا في ذلك العلم الضروري الحاصل بالتواتر انها آية عند رسول الله الى قوله نستعين انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البسملة آية من كل سورة او هي آية في صدر كل سورة والقرآن كلها نوع جزء من القرآن بخط
تكرارها الاحاديث الدالة على ذلك وعند ابي حنيفة ومالك انها مكتوبة للتيمن في صدر كل سورة والاختلاف في صحة الخبر وعدمه ودعوى التواتر
في هذا الحديث باطل انتهى **واقول** فيما ذكره غفلة عليه لظهور ان المصنف لم يدع تواتر ما ذكره من حديث بعد وانما ادعى تواتر كون البسملة آية
من كل سورة فان قيل لو كان متواترا لكفر المخالف اجيب بان قوة الشبهة في ذلك منعت من تكفير المخالف وتحقيق المرام مذكور في حواشينا على
تفسير القاضي فليرجع اليه من اراد **قال** المصنف رفع الله درجته العاشرة ذهبت الامامية الى ان التامين يبطل الصلوة وخالف في ذلك الفقهاء الاربعة
وخالفوا بذلك قول النبي ص ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين وقول امين من كلام الادميين انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن التامين للامام والماموم والمنفرد في السرية والجهرية عقيب الفاتحة حتى لو قالها مع قول الا بمثل
شيء عامدا بطلت صلوته وان يكون تامينه مع تامين الامام لا قبله ولا بعده فان فاته التعقيب لو قرأ حتى اشتغل بغيره لم يعد ولو قال آمين
رب العالمين كان حسنا هذا مذهب الشافعي ووافقه ابو حنيفة في استحباب التامين بعد ولا الضالين الا انه قال يقول المصلي سرا كان الماموم
والدليل على استحبابه السنن المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي هريرة قال قال رسول الله ص اذا امن الامام فامنوا
فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فهذا ثبت بصريح الحديث استحبابا واما ما ذكروا انه يبطل الصلوة لانه من كلام الادميين فنقول
ما ذكر ليس من كلام الادميين انما هو اسم للجملة ولا ثم هذا باطل لانه من الكلمات المشتهرة والتضرع وطلب الاجابة من الله تعالى وان ليس
من القرآن فكثير من الاذكار والتسبيحات في الصلوة وليس من القرآن وان ليس كلام فصيح عليه [illegible] صحيح فهذا ذكر في السنن المشهورة
من الصحاح المعتبرة المذكورة الواردة في فضيلة التامين وانه امر به وذكر في فضيلته بانه موجب لغفران فلا يكون من جملة مبطلات
الصلوة كما زعموا انتهى **واقول** قد اجاب المصنف قدس سره في كتاب المنتهى عن الاستدلال بحديث ابي هريرة بمنع صحة السند مستندا بما روي
من ان ابا هريرة اتفق مع عمر بن الخطاب في قصة شهد فيها عليه بانه عدو الله وعدو المسلمين وحكم عليه بالخيانة واوجب عليه عشرة الف دينار
الزمه بها بعد ولاية البحرين واذا كانت هذه حاله فكيف يوثق بروايته مع نقل عن ابي حنيفة انه لم يعمل برواية ابي هريرة انتهى واقول تحقيق
تفصيل الواقعة ما اورده الحموي في معجم البلدان وغيره في غيره ونقل عدم عمل ابي حنيفة بروايات ابي هريرة ابو المعالي الجويني الشافعي الملقب بامام
الحرمين في رسالته المعمولة لبيان احقية مذهب الشافعي فليطالع فيها واما ما ذكره الناصب من الترديد الثلاث فمردود بان المراد من كلام
الادميين ما ليس بقرآن ولا دعاء ولا تسبيح ولا ذكر لقوله ص ان هذه الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس انما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن
وامين ليس شيئا منها اما عدم كونه قرآنا فظاهر واما عدم كونه دعاء فلانه اسم للدعاء الذي هو استجب كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسيره وغيره
في غيره والمركب من الاسم المسمى ثم ولا يستلزم الاذن في احدهما الاذن في الاخر لتغايرهما وايضا التامين يستدعي سبق الدعاء وهو لا يتحقق الا مع القصد فعلى
تقدير عدم القصد اليه يكون التامين لغوا وايضا لو كان التلفظ بها تامينا لما جاز الا لمن قصد الدعاء وكذلك ليس شرطا بالاجماع اما عندنا
فللمنع مطلقا واما عندهم فللاستحباب مطلقا وايضا ذهب بعض الجمهور الى ان امين اسم من اسماء الله تعالى فكيف يتحقق الدعاء فيه **قال**
المصنف رفع الله درجته الحادي عشر ذهبت الامامية الى وجوب القراءة في الركعتين الاخيرتين بالحمد وحدها انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق
ان مذهب الشافعي وجوب قراءة الحمد في كل ركعة ودليله السنن المشهورة وهو ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي قتادة ان النبي
كان يقرأ في الظهر في الاوليين بام الكتاب وسورتين وفي الركعتين الاخريين بام الكتاب فيسمعنا الآية احيانا الحديث وقوله ص لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة
الكتاب اما ان يراد قراءتها في الصلوة في ركعة من الركعات فهذا خلاف الاجماع لانه لم يقل احد باجزاء قراءتها في ركعة فقط واما ان يراد قراءتها في
الركعات فهو المطلوب واما ان يختص قراءتها بالاوليين فهذا تخصيص بلا مخصص فتعين وجوب قراءتها في كل الركعات كما هو مذهب الشافعي فبطل
الشافعي فيبطل مذهب من ذهب الى الاكتفاء بالتسبيح فهذا مع مخالفته لم يرد به خبر مع انه نقض قوله حيث يجوز التسبيح ثم ذكر مخالفة ابي حنيفة نص
النبي ان النبي كان يقرأ في الاخريين بالحمد وهو يجوز التسبيح مخالفة النص ومذهب ابي حنيفة انه يقرأ في الاخريين بالفاتحة فقط وهذا افضل
وان سبح او سكت جاز فهو يجوز قراءة التسبيح في الاخريين من المذهب خلاف الفاتحة افضله انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره لم يتكلم هيهنا على مذهب
الشافعي حتى يتوجه المطول بذكره لهذا الاحتجاج عليه [illegible] واما ما ذكره من ان تخصيص قراءة الفاتحة بالاوليين تخصيص
بلا مخصص فمردود بان المخصص ثبت بروايات اهل البيت عليهم السلام لكن لما كان يجعل مخالفة فعل النبي المعلوم مرويا برواية ابي قتادة يجعل قول ابي حنيفة

دون مخالفة احد الامرين من الفاتحة والتسبيح لان جواز التسبيح في الاخيرتين علم من روايات اهل البيت عليهم السلام كما اشرنا اليه في تلك الروايات
بما لا يظهر وجهه على ابي حنيفة واضرابه بحسب اعتقادهم من انه لا دلالة لرواية ابي قتادة على وجوب قراءة ام الكتاب في الاخيرتين ايضا ونقل من بعضهم ذلك
منها انما فهم من قوله فيها احيانا وانت خبير بانه لا يدل على قراءة تمام القران في جميع الاحيان فلا يدل على تعين قراءة ام القران على
الاطلاق واما ما توهمه الناصب من مناقضة المصنف [illegible] مخالفة فعل النبي في تجويز التسبيح فمدفوع بما مر من ان احاديث اهل البيت
عليهم السلام احاديث جدهم فلا يلزم المخالفة بتجويز ذلك لان فعل النبي كان احد الامرين من الاتيان بالفاتحة والتسبيح واما ما ذكره
من ان ابا حنيفة يقرأ في الاخيرتين بالفاتحة فقطعا ان اراد انه يوجب القراءة في الاخيرتين فهو كذب كما يدل عليه تتمة كلام الناصب ايضا
وان اراد انه يحكم بها استحبابا فمسلم لكنه لا يدفع المخالفة لان النبي اتى باحد الامرين وجوبا ولم ينقل عن النبي ما ذهب اليه ابو حنيفة من
جواز الاكتفاء بالسكوت فلو سكت الناصب عن ايراد هذه المموهات لكان خيرا له وكل مبطل اخلوله قال المصنف رفع الله درجته ذهب
الامامية الى وجوب القراءة بالعربية وقال ابو حنيفة يجوز ان يقرأ بعض ترجمة من اي موضع شاء من القران بالعربية وغيرها باي
لغة شاء وقد خالف بذلك قوله تعالى بلسان عربي مبين انا انزلناه قرانا عربيا فالقاري بغيرها لا يكون قاريا بالقران انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب القراءة بالعربية ولا يجزي الترجمة كما ذكرنا في الفاتحة وعند ابي حنيفة يجزي الترجمة للعاجز لدفع
الحرج ولا مخالفة لقوله تعالى بلسان عربي فانه لا نزاع في ان القاري بالترجمة لا يقرأ القران ولكن يقرأ ما يؤدي معنى القران وهو قريب من سائر الاذكار
فلا استدلال عليه بما ذكر انتهى واقول تشنيع المصنف قدس سره على ابي حنيفة انما هو لاطلاقه جواز الترجمة بحالة العجز [illegible] جواز الترجمة عند العجز
عن العربية موضع وفاق فهذا الناصب لما ضاق الخناق وعجز عن دفع الفساد احتال بادخال قيد العجز في مذهب ابي حنيفة ليتاتى له الاصلاح
وما زاد بهذا الا الفساد وقد قال في الينابيع شرح القدوري ان الركن عند ابي حنيفة او ترجمته [illegible] احسن العربية ام لا ذكره في الوافي وفي الهداية
عنده مطلقا لا عند صاحبيه الا عند العجز انتهى وقال ابو محمد بن حزم في كتاب المحلى من قرأ ام القران او شيئا من القران في صلوته مترجما بغير العربية او بالفاظ
عربية غير الالفاظ التي انزل الله تعالى عامدا لذلك او قدم كلمة او اخرها عامدا لذلك بطلت صلوته وهو فاسق لان الله تعالى قال قرانا عربيا غير ذي عوج
وغير العربي ليس عربيا فليس قرانا واحالة عربية القران تحريف لكلام الله تعالى وقد ذم من فعل ذلك فقال يحرفون الكلم عن مواضعه و
قال ابو حنيفة تجزيه صلوته واحتج من قلده بقول الله عز وجل وانه لفي زبر الاولين قال ابو محمد لا حجة له في هذا لان القران المنزل علينا على
لسان نبينا لم ينزل على الاولين وانما في زبر الاولين ذكره والاقرار به فقط ولو انزل على غيره لما كان اية له ولا فضيلة له وهذا لا يقوله
مسلم ومن كان لا يحسن العربية فليذكر الله تعالى بلغته لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يحل له ان يقرأ ام القران ولا شيئا من القران مترجما
على انه الذي افترض عليه ان يقرأه لانه غير الذي افترض عليه كما ذكرنا فيكون مفتريا على الله تعالى انتهى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى وجوب الطمانينة في الركوع والانحناء بحيث يصل يداه الى ركبتيه وقال ابو حنيفة لا يجب الانحناء الى هذا الحد بل قل ما يقع عليه اسم الانحناء
ولا يجب الطمانينة وقد خالف في ذلك فعل النبي فانه ركع واطمان كما قلناه وقال صلوا كما رايتموني اصلي انتهى قال الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان اقل الركوع ان ينحني بحيث ينال الراحتان ركبتيه ويشترط ان يطمئن فيه بحيث ينفصل هويه عن ارتفاعه ولو بلحظة والدليل
عليه السنة المشهورة وهو ما روى مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن رسول الله انه قال لا يجزي صلوة الرجل حتى يقيم ظهره في الركوع والسجود
ثم ان حقيقة الركوع لا يتحقق بدون وصول اليد الى الركبة فهذا حقيقة الركوع شرعا لا الانحناء مطلقا ومذهب ابي حنيفة ان المصلي يكبر للركوع ثم
ويعتمد بيديه على ركبتيه مفرجا اصابعه ويبسط ظهره غير رافع ولا منكس راسه ويجعل [illegible] وايصال اليدين الى الركبتين من السنن عنده [illegible]
فلا مخالفة لفعل النبي لان صلوته التي امر الامة بمتابعتها كانت مشتملة على الفرائض والمندوبات انتهى واقول [illegible] متوجه عليه ان نقل
اهل العلم [illegible] عند ابي حنيفة [illegible] اصوله [illegible] الحكم بالسنة والاستحباب [illegible] بل الحمل على الوجوب ما ذكره ابن قدامة الحنبلي
في كتاب المغني حيث قال لنا قول النبي للمسيء ثم اركع حتى تطمئن راكعا متفق عليه وروى ابو قتادة ان النبي قال اسوء الناس سرقة الذي يسرق من صلوته
قالوا [illegible] لا يتم ركوعها ولا سجودها وقال لا تجزي صلوة لا يقيم الرجل صلبه فيها في الركوع والسجود انتهى وقد روى ابن حزم باسناده الى رفاعة بن رافع
عن رسول الله حديثا طويلا من جملته قوله لا تتم صلوة احدكم حتى يسبغ الوضوء كما امره الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح براسه و
رجليه الى الكعبين ثم يكبر الله ويحمده ويمجده ويقرأ من القران ما اذن الله له فيه وتيسر ثم يكبر ويركع فيضع كفيه على ركبتيه حتى تطمئن مفاصله و
يسترخي ثم يقول سمع الله لمن حمده ويستوي قائما حتى ياخذ كل عظم ماخذه ويقيم صلبه ثم يكبر فيسجد فيمكن جبهته من الارض حتى تطمئن مفاصله
ويسترخي ثم يكبر فيرفع راسه ويستوي قاعدا على مقعدته ويقيم صلبه فوصف الصلوة هكذا حتى فرغ ثم قال لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل ذلك
قال ابن حزم التحميد المذكور هو ام القران وقد خالف ابو حنيفة اكثر هذا الحديث حيث جوز الصلوة بغير ام القران وبغير ان يقيم ظهره في ركوعه و
سجوده وبلا طمانينة ومن العظائم التي نعوذ بالله منها ان يقول رسول الله لا تتم صلوة احدكم حتى يفعل كذا وكذا وافعلوا كذا وكذا فيقول قائل
بعد ان بلغه هذه الاخبار ان الصلوة تتم بدون ذلك مقلدا لمن اخطا ممن لم يبلغه الخبر ولو بلغه فتاول بغير قاصد الخلاف لرسول الله وكذلك

قال المصنف قدس سره في التذكرة [illegible] بغير العربية ولا يجزي [illegible] ام لا [illegible] صلوا كما رايتموني اصلي [illegible] ابو حنيفة [illegible] بالفارسية [illegible] انتهى

الجاهل

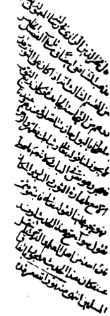
الباطل والمغالبة ليس من سنن رسول الله صلعم ولو ثبت ان الصلوة لا تتم الا بها لم يقل قائل من عند نفسه بعض هذه الامور هو كذلك وبعضها
ليس كذلك انتهى واما ما ذكره من ان صلوة النبي صلى الله عليه وآله التي مر ذكرها لا شك انها مشتملة على الفرائض والمندوبات فنقول في جوابه ان مراد المصنف بيان ان
ما بالطمانينة في الصلوة البيانية التي كانت مقصورة على بيان الواجبات دون المشتملة على الواجبات والسنن والوسائل فنقول الاصل في كل ما اتى
من افعال الصلوة الواجبة ان يكون محكوما عليه بالوجوب الى ان يدل الدليل المنفصل على استحبابه فحكم ابو حنيفة باستحباب الطمانينة يكون
مخالفا للاصل بلا دليل انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الذكر في الركوع والسجود وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي
لا يجب شيء قال مالك لا اعرف الذكر في السجود وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص وقوله فانه فعله قال لما نزل فسبح باسم ربك العظيم اجعلوها في ركوعكم
ولما نزل سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يسن ان يقول في الركوع سبحان
ربي العظيم ثلثا ولو زاد وبحث نحن نعمل بالسنة المشهورة ودليله ما روى مسلم والترمذي عن عقبة بن عامر قال لما نزلت فسبح باسم ربك العظيم
قال اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت سبح اسم ربك الاعلى قال اجعلوها في سجودكم وروى مسلم والنسائي والترمذي عن حذيفة انه ص كان يقول في
ركوعه سبحان ربي العظيم وفي سجوده سبحان ربي الاعلى الحديث هذا دليل على انه ص كان يسبح بالتعظيم في الركوع ويذكر العلو في السجود واما عدم
وجوبها في الركوع والسجود فلورود غيرها في ركوعه وسجوده ولو كان واجبا لم يعدل عنها فالعدول عنها يدل على الاستحباب لان الواجب لا يجوز
العدول عنه وتركه ودليل ورود غيرها في الركوع والسجود ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن عائشة انها قالت ان رسول الله ص
يقول في ركوعه وسجوده سبوح قدوس رب الملائكة والروح وروى مسلم والنسائي عن ابي هريرة قال كان رسول الله ص يقول في سجوده
اللهم اغفر لي ذنبي كله دقه وجله واوله وآخره وعلانيته وسره وليس شيء منها بتسبيح ولا ذكر التعظيم فلا يكون التسبيح واجبا في الركوع والسجود ولان
المراد بالصلوة هو السجود والركوع وهما وضع الجبهة والانحناء الخاص والذكر غير داخل في حقيقتهما فلا يجب شيء منه فيهما وفعل النبي ص محمول على الندب كما
ذكرنا انتهى **واقول** قد مر في احتجاج الناصب برواية صحاحهم السقيمة سيما رواية عائشة وابي هريرة المتصفين بالبغي والكذب عند الفريقين
ولا ادري ان الحنفية كيف عملوا بها برواية ابي هريرة مع ما سبق النقل عن ابي المعالي الجويني من انه لم يعمل قط برواية ابي هريرة ولو اغمضنا
عن ذلك نقول ليس شيء من الحديثين اللذين استدل بهما على عدم الوجوب لانه لعله ترك الذكر الواجب والعدول الى الذكر المذكور في الحديثين
لجواز ان يكون الذكر المذكور فيهما زيادة على الواجب الذي مر بيانه في الاحاديث الاخر فلا يدلان على عدم الوجوب واما ما ذكره من ان ركن الصلوة
هو السجود والركوع الخ ففيه ان واجب الصلوة لا ينحصر في ركنها ولو لم يكن شيء من افعال الصلوة ركنا يلزم ان لا يكون واجبا مطلقا وهذا ظاهر
على العوام فضلا عن فقهاء الاسلام واما ما ذكره من ان فعل النبي ص محمول على الندب فمردود بان الفعل الذي وقع بيانا للنبي ص محمول
على الوجوب كما تقرر في الاصول وقد نقلنا الاعتراف بذلك عن شارح المصابيح في مسئلة تكبيرة الافتتاح فتذكر **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى انه يجب رفع الراس من الركوع والطمانينة في الانتصاب وقال ابو حنيفة لا يجب فيهما وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه
فعله انتهى **واقول** لا يخفى ان الناصب اسقط هذا الفصل من البين ولعله سقط من نسخته وغاية امره لو ذكره وتعرض له ان يتعرض له
بمثل ما تعرض لغيره **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع الجبهة على الارض في السجود وقال ابو حنيفة ان شاء وضع جبهته
وان شاء وضع انفه وقد خالف فيه قول النبي ص فانه امر ان يسجد على سبع يديه وركبتيه واطراف اصابع رجليه وجبهته انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يضع المصلي من الجبهة ما يقع عليه الاسم للحديث ومذهب ابي حنيفة انه ان سجد على كور عمامته او فاضل ثوبه او
يده وستر جبهته جاز فان لم يستقر كذا لو سجد للزحام على ظهر من يصلي صلوته لا من يصليها فعند ابي حنيفة يحصل السجود باستقرار
الراس على اي شيء كان والمدار على الاستقرار ويحمل وضع الجبهة على الندب والكمال انتهى **واقول** لا يخفى ان ما قدمناه من حديث رفاعة بن
رافع نص في وجوب وضع الوجه وما رواه ابن حبان في صحيحه عن ابن عمر في حديث طويل للثقفي السائل واذا سجدت فمكن جبهتك من الارض
ولا تنقر نقرا ورواه في الهداية ايضا منصوص صريح على وجوب وضع الجبهة على الارض لا يصدق على الوجه بلا قيد ولا الجبهة على مجرد الانف وكذا
لا يصدق على الارض على كور العمامة ونحوه وحمل الامر بوضع الجبهة على الندب مخالف لما ذهب اليه المحققون من ارباب الاصول سيما وقد وقع في
حديث رفاعة الحكم بعدم تمام الصلوة بدون الوصف الذي هو مبينة كامر ومن لطائف بعضهم انه قال من جاز السجود على كور العمامة على عمامة ملفوفة
كورها اصبع ثم اصبعان الى ان تبلغ ذراعين او ثلاثة او اكثر فيخرج الى ان لا يقول احد ثم تحطه من الاصبع الى الطينة واحدة من عمامة شرب كلفنا
الفرق لا سبيل اليه انتهى ثم روى باسناده عن محمد بن سيرين انه يكره السجود على كور العمامة وعن نافع عن ابن عمر انه كان يكره ان يسجد على كور
عمامته حتى يكشفها وعن ايوب عن ابن سيرين اصابتني شجة في جبهتي فعصبت عليها وسالت عبيدة السلماني اسجد عليها قال انزع
العصاب انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض
وقال ابو حنيفة والشافعي في احد قوليه لا يجب وقد خالفا بذلك فعل النبي ص وقد سبق وقال ايضا اذا سجد العبد سجد معه سبعة وجهه وكفاه وركبتاه
وقدماه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول المشهور من مذهب الشافعي انه لا يجب وضع اليدين والركبتين والقدمين ويستحب

وذهب النووي الى الوجوب لما رواه البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله امرت ان اسجد على سبعة اعظم على
الجبهة واليدين والركبتين واطراف القدمين الحديث ومن لا يقول بالوجوب يحمل الحديث على الندب او الكمال ويقول اصل السجود وضع الجبهة
على الارض او ما يقوم مقامه من بدنه حتى يستقر راسه في الارض والحديث محمول على انه كان مامورا بهذا وليس كل شيء يكون الرسول مامورا
به يكون الامة مامورين به لانه كان مامورا بالتهجد والامة كانوا غير مامورين به فصيغة امرت لا يدل بصريحه على الامر العام كما حقق في الاصول
واصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة او ما يقوم مقامه على الارض فيعمل بالاصل ويحمل الحديث على الندب او الكمال ولا مخالفة للنص انتهى واقول
حمل الاوامر الواردة في الكتاب والسنة على الندب غير جائز الا ببرهان آخر من التمكن من معنى الندب ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل ولا يفهم
في اللغة العربية من لفظ افعل لا تفعل ان شئت ليت شعري ما الفرق بين قوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم وقد قال الشافعيون انه فرض
وبين الامر في هذا الحديث الذي حملوه على الندب وكذلك قوله تعالى مقام ابرهيم ومن دخله كان آمنا فانه مع كونه امرا لم يفهم فالحنفيون هذا
فرض ولا يقام بكذا ان قالوا هاهنا هو ندب تحكما بلا حجة وبرهان قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين واما ما ذكره من ان صيغة امرت لا تدل
بصريحه على الامر العام فضعيف لانه وان لم يدل على ذلك بصريحه لكن الامر في مثله يفهم الوجوب لما علم بسبب التأسي والحمل على كونه من خصائص
النبي خلاف الاصل وخلاف الاجماع ولهذا لم يعده احد في خصايص النبي مع اهتمام الفضلاء في احصائها وضبطها في كتب الفقه وغيرها واما
ما ذكر من ان اصل السجود كما ذكرنا وضع الجبهة وما يقوم مقامها على الارض فقد سبق ما فيه ان اصله مجرد وضع الجبهة وتقييمه [illegible] ما يقوم
مقامه من موضوعات الناصب انتهى قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى منع السجود على بعضه وقال ابو حنيفة يجوز ان يسجد على
كفه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله وهو لا يتم صلوة احدكم الى ان قال ثم يسجد فيمكن جبهته الى الارض حتى ترجع مفاصله انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم جواز السجود على بعضه ووجوب وضع الجبهة على الارض والحديث حمله ابو حنيفة على الكمال لانه لا
يدل عليه كما ذكرنا فلا مخالفة للنص انتهى واقول لا يخفى ان الاتمام يدل على نقصان ما دونه ولا دلالة له على الكمال بمعنى الزايد على اصل الفرض
المجزي تدبر قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال منه والطمانينة فيه وقال ابو حنيفة لا تجب
الطمانينة في السجود ولا يجب رفع الراس الا بقدر ما يدخل السيف بين جبهته والارض وفي رواية لا يجب الرفع مطلقا بل لو حفر تحت جبهته حفيرة فحط
جبهته اليها اجزاه عن السجود الثاني وان لم يرفع راسه وقد خالف في ذلك فعل النبي وقوله في تعليم الصلوة ثم ارفع راسك حتى تطمئن جالسا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب الطمانينة في السجود والاعتدال عنه والطمانينة فيه وبالغ في وجوبه حتى جعلها ركنا في
الركوع والسجود والاعتدال وحمل ابو حنيفة الحديث على الندب او الكمال وعمل بالاصل في الركوع والسجود ولم يخالف النص انتهى واقول قد مر ان هذا
الحمل تحكم ما لم يأت الشرع والعوارض كمال نقصان وفي الاصل الذي عمل به خطاء فيلزم مخالفة النص والاصل [illegible] دليل يعتد به كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى استحباب الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة ومنع ابو حنيفة من استحبابها
وقد خالف في ذلك فعل النبي وروى ابو قلابة قال جاءنا مالك بن الحويرث فصلى في مسجدنا فقال اني لاصلي بكم وما اريد الصلوة ولكن اريد ان اريكم
كيف رايت رسول الله يصلي قال وكان مالك اذا رفع راسه من السجدة الاخيرة في الركعة الاولى استوى قاعدا ثم قام واعتمد على الارض انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي استحباب جلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد الرفع من السجدة الثانية في الاولى والثالثة وذهب ابو حنيفة
الى عدم استحبابها لانها ليست من هيئات الصلوة والحديث غير ثابت عنده انتهى واقول لعل ان عدم ثبوته لابي حنيفة لا يعتد به عند الخصم ان عدم ثبات
ما لا يحصى من الاحاديث يدل على عدم تتبعه في الحديث والفقه كفى بذلك جهلا ونقصانا قال المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى
وجوب التشهد الاول والصلوة على النبي خلافا للشافعي وابي حنيفة وقد خالفا في ذلك فعل النبي انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان التشهد الاول والقعود له مفترشا والتورك في الاخير لغير المسبوق فالشافعي مسنون وهو من الابعاض عنده ويلزم من تركه سجود السهو والذي
عليه ان تركه سهوا يجبر بالسجود وما يجبر فليس بواجب والدليل ان تركه يجبر بالسجود ما ذكره البخاري في صحيحه في باب من لم ير التشهد الاول واجبا لان النبي
قام من الركعتين ولم يرجع عن عبد الله بن بحينة ان رسول الله صلى بهم الظهر فقام في الركعتين الاوليين لم يجلس فقام الناس معه حتى اذا قضى الصلوة
وانتظر الناس تسليمه كبر وهو جالس فسجد سجدتين قبل ان يسلم ثم سلم فهذا دليل كونه سنة واذا كان التشهد الذي لا يعقبه السلام سنة فكلما يكون
مزيدا كان يكون سنة والصلوة على النبي من اذكاره فيكون سنة وما ذكر انهم خالفوا فعل النبي فانا حملناه بفعل النبي انتهى واقول توجه
عليه ما ذكره المصنف [illegible] وحاصله ان الترك لبدل لا يدل على عدم الوجوب وانما يدل على عدم الوجوب او سقوطه لا الى بدل ويجوز ان يكون
البدل لسجدة السهو كما [illegible] وجبر الجبرانات في الحج بخلاف السنن ان قيل قد قال الشافعيون جبر الشيء لا يكون الا بما هو من جنسه كما ذكرتم من
جبران الحج [illegible] ان الصيام يكون جابرا لنقص من الحج وما يجب الخروج عنه [illegible] عتق الرقبة او الصدقة او صيام شهرين
لنقص [illegible] رمضان [illegible] ان منها الحديث واما [illegible] عن الجهل ودالة على الوجوب منها ما روي
عن ابن عباس [illegible] بالتشهد [illegible] الامر بالوجوب عن ابن مسعود قال علمني رسول الله التشهد وسط الصلوة واخرها فما ذكره



من انه جعل فعل النبي في ذلك فانما نشأ من جهله ونسيانه لمذهبه اما الذي قد اعترف به قبيل ذلك من ان التشهد الاول سنة فليس لانه ثبت بالسنة لانه
فعله النبي صلى الله عليه وآله لا على وجه الوجوب بل لانه قد ثبت بهذا فعل النبي لذلك فكيف يكون المصنف جاهلا به نعم النزاع في ان فعله واجبا او لا وقد بينا الوجوب بحمد الله
تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى وجوب التشهد الاخير والصلوة على النبي والجلوس فيه مطمئنا بقدره وقال مالك باستحبابه
وقال ابو حنيفة يجب الجلوس دون التشهد فخالفا فعل النبي وقوله قال ابن مسعود علمني رسول الله ﷺ التشهد وقال اذا قلت ذلك هذا فقد
قضيت صلوتك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التشهد الاخير والصلوة على النبي والجلوس فيه واجب واما كان لما روي
عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا نقول قبل ان يفرض علينا التشهد مع رسول الله ﷺ السلام على الله قبل عباده السلام على جبرئيل وميكائيل
السلام على فلان فقال النبي ﷺ لا تقولوا السلام على الله وان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله آه رواه الدارقطني والبيهقي وقالا اسناده
صحيح وقال العلماء الدلالة منه من وجهين احدهما قوله قبل ان يفرض علينا والثاني الامر به ومذهب ابي حنيفة ان القعدة الاخيرة قدر التشهد
فرض والتشهد عنده واجب لانه لم يثبت بالادلة القطعية لثبوته بخبر الاحاد وان صح ما رواه عن مالك فلعدم صحة الحديث عنده فلا مخالفة للسنة
انتهى **واقول** يتوجه عليه ان مذهب ابي حنيفة هو الذي نسبه المصنف اليه من مخالفة فعل النبي ووافقه في ذلك الرافعي الشافعي في العزيز بقوله القعود للتشهد
الاخير والتشهد فيه واجبان خلافا لابي حنيفة حيث قال القعود بقدر التشهد واجب ولا يجب قراءة التشهد فيه ولمالك حيث قال لا يجب هذا ولا ذاك
انتهى ولعل الناصب نظر في شرح الوقاية او غيره من كتب الحنفية فرأى فيها المذكور وفيه وجوب التشهد فزعم انه مذهب ابي حنيفة ولم يعلم ان كل ما هو مذكور
في كتب الحنفية لا يلزم ان يكون مذهب ابي حنيفة بل ربما يكون المذكور مما تفرع عليه فتواهم من اقوال اصحابه وايضا فرض القعود بقدر التشهد انما هو
لاجل التشهد فمن المستبعد شرعا وعقلا ان يكون ما لا يتم التشهد الا فيه فرضا والتشهد لا يكون فرضا بل يكون واجبا او مستحبا واعجب من ذلك
ما نقله ابن حزم عن بعض متقدميهم من انه قال الجلوس في الصلوة ليس فرضا ثم رده بان النبي ﷺ امر بالتشهد في القعود في الصلوة فصار التشهد فرضا
وصار القعود الذي لا يكون التشهد الا فيه فرضا اذ لا يجوز ان يكون غير ما لا يتم الفرض الا فيه فرضا انتهى فتامل فيه واما قول الناصب وان صح ما رواه
عن مالك آه فتشكيك بارد لان صحته قطعية وقد قطع به شارح الينابيع حيث قال مذهب مالك ان التشهد مندوب انتهى واما قوله ههنا
وكذا في كثير من الاحاديث الصحيحة عندهم التي يستدل بها المصنف في المسائل لا ينافي ان هذا الحديث لم يثبت عند مالك وابي حنيفة ولم يصح عنده
فمجرد تمويه وتدليس لانه ان لم يصح تلك الاحاديث مع حكم النقاد منهم بصحتها فيوجب القدح على صاحبهم وان صح فلا معنى للقول بعدم ثبوتها اذ يلزم
قصور تتبع الفقيه الذي لم يطلع عليه وقصور نظره ان حكم بضعف ما ثبت صحته عند الاخرين عن اخرهم ولم يبين وجه ضعفه فاحفظ هذا فانه
الجواب عما سيأتي من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى ان الخروج من الصلوة يحصل
اما باكمال الصلوة على النبي او التسليم لا غير وقال ابو حنيفة يخرج بالتسليم وبالكلام او بخروج الريح وما اقبح المذهب المؤدي الى الخروج من الصلوة
بالريح لكن مثل الصلوة التي شرعها يصلح للخروج منها بمثل ما قاله فانه ذهب الى جواز ان يصلي الانسان في الدار المغصوبة على جلد كلب لابسا
جلد كلب بيده قطعة من لحم كلب لانه يقبل الذكاة عنده ثم يتوضأ بنبيذ التمر المغصوب فيغسل رجليه اولا ثم ينتهي الى غسل الوجه عكس ما ورد به
القران ثم يقوم وعليه نجاسة ثم يكبر بالفارسية ثم يقرأ بالفارسية مدهامتان لا غير ثم يطأطئ راسه من غير ذكر ولا يطمئن ثم يهوي الى
السجود من غير رفع ثم يحفر بين الجبهة والارض بنفره فيها من غير ذكر ولا طمانينة ولا رفع منها ثم ينهض الى الثانية فيفعل مثل ذلك ثم يقعد من غير
تشهد بقدره ثم يخرج ريحا فهل يحل للمسلم يؤمن بالله واليوم الاخر قبول هذه الصلوة وكونها مأمورا بها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الخروج من الصلوة لا يصح الا بالتسليم واقله السلام عليكم او سلام عليكم او عليكم السلام للسنة المشهورة وهي ما روي في الصحاح
انه ﷺ قال مفتاحها التكبير وتحليلها التسليم فكما ان التكبير ركن من الاركان فكذا التسليم للحديث ومذهبنا ان كمال الصلوة على النبي يجزي في الخروج
من الصلوة فكانه لا يجعل الخروج من الصلوة موقوفا بفعل متعمدا وقول يدل على الخروج لان الصلوة على النبي من جملة التشهد فجعلها علامة
للخروج او فعلا دالا على الخروج باطل ومذهب ابي حنيفة ان فرض الصلوة الخروج بصنع يدل على الخروج لان الخروج ليس من العبادات فباي صنع وقع
فلا باس به ثم يصفه بباب الخبث والفكاهة باخراج الريح وهذا من الاستهزاء بعلماء الاسلام ويخاف وعيد قوله ﷺ من اهان عالما فقد اهانني
ثم ان كل ما ذكره من صلوة الحنفية فقد ذكرنا وجه دليله والاستهزاء صفة الجهال انتهى **اقول** ليس الوصف بالحدث الا من بحث ابي
حنيفة بنفسه كما ذكره شيخ الاسلام التفتازاني في هذا المقام من حاشية شرح الوقاية حيث قال قال ابو حنيفة الخروج عن الصلوة بفعل
المصلي فرض وذلك بان يبني على صلوته صلوة فرضا او نفلا او يضحك قهقهة او يحدث عمدا او يتكلم او يذهب او يسلم وقال ليس بفرض وعن
بعضهم ان المعصية لا يكون فرضا فلا يكون صنع هذه الاشياء فرضا انتهى فلزم على قول الناصب ان يكون ابو حنيفة في ذلك من ارباب الخبث كما
لا يخفى ثم اول من اظهر خبث فتوى ابي حنيفة في هذه المسئلة الشافعية فقد قال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع قال ابو حنيفة اذا قعد في
اخر الصلوة قدر التشهد ثم خرج منها بما ينافيها من سلام او كلام او حدث او قيام او فعل غير ذلك اجزءه انتهى وقد وقع في هذا عن ابي المعالي الجويني
امام الشافعية في رسالته المعمول لبيان احقية مذهب الشافعي ما تضحك منه الثكلى حيث قال بعد عد قبايح فتاوى ابي حنيفة في ابواب

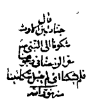
الطهارة جئنا الى الصلوة فوافق الشافعي الاصل الذي عليه بناء الصلوة من الدعاء الى الخضوع والخشوع وقال المغني المكمن الصلوة الخشوع والخشوع واستكانة النفس ومحادثة القلب بالموعظة الحسنة والحكمة البالغة والفكر في معاني القران والابتهال الى الله سبحانه وابو حنيفة لا يلزم الاصل ويخالفه حتى طرح اركانها وشرايطها حتى رجع حاصل الصلوة الى نقرات كنقرات الديك ولذا عرض قال صلوته على كل عامي جلف غبي كان امتنع عن متابعته فان من غمس في مستنقع نبيذ ولبس جلد كلب مدبوغ واحرم بالصلوة مبدلا بصيغة التكبير ترجمة تركيا او هنديا ويقتصر في قراءة القران على ترجمة قوله مدهامتان ثم يترك الركوع بنقر نقرتين لا قعود بينهما ولا يقرأ التشهد ثم يحدث عمدا في اخر صلوته بدل التسليم ولو انفلت منه بان سبقه الحدث يعيد الوضوء في اثناء صلوته بعده فان لم يكن قاصدا في حدثه الاول لم يتحلل عن صلوته على الصحيح الذي ينبغي ان يقطع كل ذي دين ان مثل هذه الصلوة لم يبعث الله به نبيا ولا بعث محمد بن عبد الله المصطفى لدعاء الناس اليه وهي قطب الاسلام وعماد الدين وقد زعم ان هذا القدر اقل الواجب في الصلوة التي بعث بها النبي وما عداها اداب وسنن وحكي ان السلطان يمين الدولة وامين الملة ابي القاسم محمود بن سبكتكين كان على مذهب ابي حنيفة وكان مولعا بعلم الحديث وكانوا يسمعون الحديث من الشيوخ بين يديه وهو يسمع وكان يستفسر الاحاديث فوجد الاحاديث اكثرها موافقا لمذهب الشافعي فوقع الاتفاق على ان يصلوا بين يديه ركعتين على مذهب الشافعي وعلى مذهب ابي حنيفة لينظر فيه السلطان ويتفكر فيه ويختار ما هو احسن فصلى القفال المروزي من اصحاب الشافعي بطهارة مسبغة وشرايط معتبرة من طهارة وسترة واستقبال القبلة واتى بالاركان والهيئات والسنن والاداب والفرايض على وجه الكمال والتمام وكان صلوة لا يجوز الشافعي دونها ثم صلى ركعتين على ما جوزه ابو حنيفة فلبس جلد كلب مدبوغ ولطخ ربعه بالنجاسة وتوضأ بنبيذ التمر وكان في صميم الصيف بالمفازة فاجتمع عليه الذباب والبعوض وكان وضوءه معكوسا منكسا ثم استقبل القبلة واحرم بالصلوة من غير نية واتى بالتكبير بالفارسية ثم قرأ اية بالفارسية دوبرك سبز ثم نقر نقرتين كنقرات الديك من غير فصل ومن غير ركوع ثم تشهد وضرط من غير سلام وقال ايها السلطان هذه صلوة ابي حنيفة فقال السلطان لو لم تكن هذه لقتلتك لان مثل هذه الصلوة لا يجوزها ذو دين فانكر الحنفية ان يكون هذه صلوة ابي حنيفة فامر القفال باحضار كتب الفريقين وامر السلطان نصرانيا كاتبا يقرأ المذهبين جميعا فوجدت الصلوة على مذهب ابي حنيفة على ما حكاه القفال فاعرض السلطان عن مذهب ابي حنيفة وتمسك بمذهب الشافعي ولو عرضت هذه الصلوة التي جوزها ابو حنيفة على البهائم لامتنع من قبولها انتهى كلامه ثم انما اطنبنا بذكر هذه الحكاية المضحكة المستوفية للمرارة ليعلم اصحاب الناصب ان من كان بهذه من السماجة لا يرجم الناس بالحجارة قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان تعمد الكلام مبطل للصلوة وان كان لمصلحتها كقوله للامام قد سهوت خلافا لمالك فانه جوزه اذا كان يتعلق بمصلحة الصلوة وقد خالف في ذلك قول النبي صلوتنا هذه لا يصلح فيها كلام الادميين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ترك الكلام من شروط الصلوة فيبطل بفهم كلمتين لان الكلام مع الادميين مناف للصلوة وان صح ما روي عن مالك فمحمول على انه مبطل اذا لم يكن من مصالح الصلوة فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده انتهى واقول اظهار التشكيك بقوله ان صح يدل على جهله وتجاهله فان ما ذكره المص من مذهب مالك ههنا مذكور في اكثر كتب الشافعية وغيرها ومنها الينابيع شرح ... فقد قال فيها ان مذهب مالك على ما في العمدة والارشاد ولدى حكي في رواية عنه في المسبوق لا تبطل الصلوة ان تكلم المصلي في الصلوة لمصلحة الصلوة كقوله للامام قد قعدت حين قام في موضع القعود او بالعكس لما روي ان ذا اليدين وغيره تكلموا ولم يحكم بالبطلان واجيب بانه جاز ان يكون صدور ذلك على وجه النسيان او الجهل بالمسألة والنسيان والجهل عذر هذا واما قوله فمحمول على انه مبطل الخ فمدخول بان مثل هذا انما يقال اذا حمل المعترض كلام غيره على معنى اخر لكن المص انما فهم الحمل على هذا ثم اعترض عليه فلا يدفع الا بابطال الحمل المذكور كما لا يخفى واما قوله فما يكون من مصالح الصلوة يجوز للضرورة عنده فمردود بان ليس الكلام في الضرورة لتجويز الضرورات المحظورات عند الكل وانما الكلام في مجرد المصالح والروابط ولا ضرورة شرعا في مثل قوله للامام قد قعدت حين قام في موضع القعود او بالعكس اذ يصح صلوته شرعا اذا اتم من غير موافقة مع الامام في الباقي ومن غير حاجة الى التنبيه على خطائه فتأمل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من سبقه بول او غائط او ريح في صلوته بطلت وقال مالك وابو حنيفة والشافعي يبني على صلوته وقد خالفوا في ذلك المعقول حيث جمعوا بين الضدين وهما الحدث والصلوة ولو سبقه الحدث فخرج ليعيد الوضوء فقاء او احدث متعمدا قال الشافعي انه يبني ايضا وهذا اغرب من الاول انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من سبقه حدث في صلوته عامدا او ساهيا بطلت صلوته هذا هو المذهب الجديد المفتى به وفي القديم يبني لما ورد في الحديث انه صلى ركعتين من الظهر ثم قام فقال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت يا رسول الله فقال صدق فقالوا بلى فاتم الصلوة وبنى هذا دليل الائمة في صحة البناء واما ما ذكر انهم خالفوا المعقول فهو مخالف للمعقول لان الذي يجوز ما دام محدثا لا يقول انه مصل فلا جمع بين الحدث والصلوة انتهى واقول الحديث الذي استدلوا به على ما في الينابيع هو انه قال عليه السلام من قاء او رعف او امذى فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته وهو مرسل كما في الينابيع ايضا واما ما ذكره الناصب من الحديث فهو من اختراعاته فانه قد اضاف على حديث ذي اليدين قوله فاتم الصلوة وبنى ومدار على كذبه واختراعه ما ذكره المص سابقا من حديث ذي اليدين في بحث عصمة النبي عن السهو وايضا عن الجمع بين الصحيحين فتذكر وبالجملة المسند الحق في ذلك بحديث ذي اليدين وانما استدلوا باثار ضعيفة واحد



منها مرسل والثاني في طريقه اسمعيل بن عياش عن عبد الرحمن بن زياد والاول ضعيف والثاني في غاية السقوط صرح بذلك كله ابن حزم في كتاب المحلى
ثم قال واما الحنفيون فانهم تناقضوا وقاسوا على ما ذكر في الاخبار المذكورة جميع الاحداث التي لم يذكر فيها ثم لم يقيسوا الاحتلام على ذلك و
هذا تناقض وما جاء قط اثر صحيح ولا سقيم في البناء من الاحداث في خاله كالبول والرجيع والريح والمذي واما النص على ابطال ما صلى فهو
عبد الله بن الربيع كما قال ثنا محمد بن اسحق بن السليم ثنا ابن الاعرابي ثنا ابو داود نا احمد بن حنبل نا عبد الرزاق نا معمر عن همام بن منبه
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم لا يقبل الله صلوة احدكم اذا احدث حتى يتوضا وروينا هذا من طرق فاذا صح ان الصلوة ممن احدث
لا يقبلها الله حتى يتوضا وقد صح بلا خلاف بالنص ان الصلوة لا تجزي الا متصلة ولا يجوز ان يفرق بين اجزائها بما ليس صلوة فنحن نسئل من
يرى البناء للمحدث فنقول اخبرونا عن المحدث الذي امرتموه بالبناء من حدث فيخرج فيمشي فياخذ الماء فيغسل حدثه ويستنجي فيتوضا فيمر
الى ان ياخذ في عمل الصلوة اهو عندكم في صلوة ام هو في غير صلوة لا سبيل الى قسم ثالث فان قالوا هو في صلوة اكذبهم قول رسول الله صلعم ان
الله لا يقبل صلوة من احدث حتى يتوضا ومن المحال الباطل ان يعتد له بصلوة قد ايقنا ان الله تعالى لم يقبلها فصح ان عمل صلوته الذي
كان قبل قد انقطع واما الجزء فيما وليه بلا شك الا انه الآن في غير صلوة بلا شك اذ هو في حال لا يقبل الله معها صلوة وان قالوا بل هو في غير
صلوة قلنا صدقتم واذا هو في غير صلوة فعليه ان ياتي بالصلوة متصلة لا يحول بين اجزائها وهو ذاكر لها ما ليس من الصلوة وبوقت الذي
هو في صلوة وهذا برهان لا مخلص منه انتهى كلامه ويتضح منه ما ذكره المص من الزام القوم بالجمع بين الحدث والصلوة وخروجهم عن المعقول انتهى
فتامل **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان من قدر على القيام وعجز عن الركوع يجب ان يقوم في صلوته ولا يسقط عنه لعجزه عن
الركوع وقال ابو حنيفة هو مخير بين ان يصلي قائما او قاعدا وقد خالف بذلك قوله تعالى وقوموا لله قانتين وخالف الاجماع الدال على وجوب
القيام على القادر وكيف يسقط عنه فعل بعجزه عن غيره انتهى **قال الناصب** خفضه الله مذهب الشافعي ان القادر على القيام في
الصلوة ليس له ان يقعد وكذا في كل ركن من الاركان واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فلانه يصير عاجزا فاذا ظهر عجزه في الاتيان ببعض الاركان فهو
مخير بين الاتيان ببعض اخر وبين الاقتصار بما هو قادر عليه كالقعود ولا مخالفة للنص لان النص ورد في حق القادر مطلقا انتهى **واقول**
ان اراد ان العاجز عن الركوع يصير عاجزا على الاطلاق فبطلانه ظاهر وان اراد انه يصير عاجزا عن الركوع وما لا اضافة اليه فهذا لا يستلزم سقوط
ما عدا الركوع من الاعمال عنه كما ذكره المص **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى استحباب سجدة الشكر وقال مالك مكروه وقال ابو
حنيفة انها ليست مشروعة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان الاعتراف بنعمة الله تع وشكره علينا واجب وابلغ انواع الشكر
وضع الجبهة على الارض تذللا لله تع واستكانة وتضرعا اليه واما النقل فقوله تع واشكروا لي وقال تع لئن شكرتم لازيدنكم واعظم مراتب الشكر
السجود وكان رسول الله اذا جاءه شيء يسره خر ساجدا وقال عبد الرحمن بن عوف سجد رسول الله صلعم واطال السجود قلنا له سجدت فاطلت السجود
قال نعم اتاني جبرئيل ع فقال من صلى عليك مرة صلى الله تعالى عليه عشرا فخررت شكرا لله ولما اتي براس ابي جهل سجد شكرا لله وروى عن ابي
داود في صحيحه عن ابي بكر قال ان النبي ص اذا جاءه امر سره او بشر به خر ساجدا شاكرا لله وروى الحميدي في جمعه بين الصحيحين ان النبي ص قال ما من
عبد يسجد لله سجدة الا رفع الله بها درجة وحط بها خطيئة وروى ان النبي ص زار فاطمة ع يوما فصنعت له عصيدة من تمر ثم قدمتها بين
يديه فاكل هو وعلي وفاطمة والحسنان عليهم السلام فلما فرغ النبي ص من الاكل سجد فاطال ثم بكى في سجوده ثم ضحك ثم جلس فقال له امير المؤمنين ع
يا رسول الله سجدت ثم بكيت ثم ضحكت فقال ص اني لما رايتكم مجتمعين سررت بذلك فسجدت لله تع شكرا فهبط جبرئيل ع وانا ساجد فقال انك
سررت باجتماع اهلك فقلت نعم فقال الا اخبرك بما يجري عليهم ان فاطمة تظلم وتغصب حقها وهي اول من يلحقك وامير المؤمنين يظلم ويؤخذ
حقه ويضطهد ويقتل وولدك الحسن يقتل بعد ان يؤخذ حقه بالسم وولدك الحسين يظلم ويقتل ولا يدفنه الا الغرباء فبكيت ثم قال من زار
ولدك الحسين كتب له بكل خطوة سنة حسنة ويرفع عنه مائة سيئة فضحكت فرحا بذلك والاخبار في ذلك متواترة وكذلك التعفير فيها
مستحب عند الامامية وخالف الفقهاء في ذلك وقد خالفوا فيه ما رواه مسلم في صحيحه عن ابي هريرة قال قال ابو جهل هل يعفر محمد وجهه بين اظهركم
فقيل له نعم فقال واللات والعزى لئن رايته يفعل ذلك لاطان على رقبته ولاعفرن وجهه بالتراب فراه يفعل ذلك فاراد ابو جهل ان يفعل ما عزم
عليه فحالت الملائكة بينه وبينه انتهى **قال الناصب** خفضه الله مذهب الشافعي ان سجود الشكر سنة عند مفاجاة نعمة او رؤية مبتلى
بمعصية او بلية ويستحب اظهارها الا في الاخيرة ومن قال بعدم استحبابها فلعله لم يصح الحديث عنده واما ما ذكر من مخالفة العقل والنقل فليس بوارد
اما العقل فلانه يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة واما النقل فكذلك الا ما استحباب التعفير فالاستدلال بقول ابي جهل
فمن استدلالاته الغريبة انتهى **واقول** ان ما ذكره من ان من قال بعدم استحبابه فلعله لم يصح الحديث عنده كلام صدر عنه على طريقة الاحتمال الا انه
لا وقع له لان ما ذكره المص من الرواية عن ابي بكر وعن عبد الرحمن بن عوف مشهوران وقد استدل بهما صاحب الينابيع على مذهب الشافعي
بقوله لنا رواية ابي بكر وعبد الرحمن بن عوف وقد روى ابن حزم في كتاب المحلى حديث ابي بكر وعدة احاديث اخر وحكم بصحتها وهو من اصحاب الحديث
لا طعن فيه عند القوم واما ما ذكره بقوله ان العقل يحكم على تقدير صحة حكمه على وجوب الشكر لا على وجوب السجدة فمدخول بانه اذا سلم حكمه

ضهد كمنعه كاضطهده واضطهد به وظلمه ١٢

يحكم



حكم العقل على وجوب الشكر واستحبابه ثم كلام المصنف لان الشكر على ما صرح به القاضي البيضاوي مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ويلزم منه حكم
العقل باستحباب عمل الجوارح الذي من جملة انواع الشكر كما ذكره المصنف ومن اقوى اجزائه كما يتبادر من كلام القاضي والسجدة اظهر الاعمال خضوعا فيكون
مستحبا عند العقل ولعل الناصب لم يعرف معنى الشكر ولم يشكر الله تعالى عمره والا لما اتى بمثل هذا الايراد وبهذا يعلم دفع ما يرد في جانب النقل ايضا
مع انه يعضد ذلك النقل ما استدل به صاحب الينابيع على وجوب السجود على الارض لا على عضوه ومحموله المتحرك بحركته حيث قال لنا قول خباب
وقوله عم الوجهك بالارض انتهى ثم من غاية تجهل الناصب قوله ان المصنف استدل بقول ابي جهل مع انه لا يبعد استدلاله بذلك ههنا
اذ الاحتجاج على تابعي ابي جهل بقول ابي جهل الزم فانهم قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه لا يقطع الصلوة ما يمر بين يدي
المصلي وقال احمد بن حنبل يقطعها الكلب الاسود والمرأة والحمار اذا اجتازوا عليه وقد خالف في ذلك قول النبي ص المتواتر لا يقطع الصلوة شيء وادروا
ما استطعتم فانما هو شيطان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقطع الصلوة عبور شيء بين يدي المصلي سواء
كانت سترة او لا واما ظواهر الاحاديث الدالة على القطع فهو معارض بغيرها من الاحاديث الدالة على عدم القطع ومن ذهب الى القطع فقد اخذ
بظواهر الاحاديث ولم يثبت عنده خلافها فلا مخالفة للنص انتهى واقول الاخذ بظواهر الاحاديث المذكورة انما وقع للتقصير في التتبع والاجتهاد
في تحصيل الاحاديث الاخر المعارضة لذلك مع تواترها معنى كما قال المصنف والقول بعدم الثبوت تمويه واوهن من بيت العنكبوت كما مر مرارا وقد اجيب
عن الاحاديث الموهمة للقطع بان المراد بالقطع قطع الفضيلة لانه يقطع الخشوع والذكر للشغل بها والالتفات اليها لا قطع الصلوة وافسادها
ويدل على صحة هذا ان ابن عباس رض احد رواة قطع الصلوة بذلك روي عنه انه حمل على الكراهة وايضا حديث ابن عباس معارض بروايته
اخرى عنه في البخاري ومسلم قال اقبلت راكبا على حمار اتان ورسول الله يصلي بالناس بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف فنزلت وارسلت
الاتان ترتع ودخلت في الصف فلم ينكر ذلك علي احد ولانه ص كان يصلي وعائشة معترضة بينه وبين القبلة فتامل قال المصنف رفع الله درجته كط
ذهبت الامامية الى ان المرتد اذا فاته شيء من صوم وصلوة او زكوة او حج وحال الاسلام وجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة لا يجب قضاء شيء
من ذلك وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فلانه لو لم يجب القضاء لكان ذلك ذريعة وتوصلا الى ترك العبادات بالكلية لان المكلف
اذا ترك العبادات طول عمره فاذا حضره الموت ارتد ثم يسلم فيسقط عنه جميع ما تقدم وذلك اعظم انواع الفساد واما المنقول فقوله ص من نام عن صلوة
او نسيها فليصلها اذا ذكرها وهو عام ونفرض شخصا نام عن صلوة او نسيها قبل ردته ثم ارتد ثم عاد الى الاسلام ثم ذكرها فانه يقتضي هذا
الحديث يجب عليه قضاؤها واذا وجب قضاؤها وجب قضاء جميع العبادات لعدم القائل بالفرق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان المرتد يجب عليه قضاء ما فات عنه من العبادات ايام ارتداده واما ما كان حال اسلامه قبل الارتداد فقضاؤه واجب من باب الاولى ولم
يصح نسبة مذهب ابي حنيفة الى ان المرتد لم يقض بعد اسلامه ما فات عنه قبل الردة وان صح فربما استدل بظاهر ما روي عن رسول الله ص الاسلام
يهدم ما كان قبله فاقتضى انهدام العصيان الحاصل من ترك العبادات قبل الردة لان الاسلام يهدم كل ما صدر قبله ولو كان مستندا بظاهر
هذا الحديث لم يكن مخالفا للنص ولا مخالفة للمنقول حيث صح الخبر وكذا المعقول انتهى واقول الظاهر ان الناصب انما انكر ذهاب ابي حنيفة الى ما نقله عنه المصنف
لجزمه انه لم يجده في شرح الوقاية مع انه مذكور في اكثر الكتب المعتبرة ومنها الينابيع وفقه المذاهب الاربعة وشرح الانصاري الشافعي ولنذكر ما فيها من
نقل مذهب الشافعي وابي حنيفة مع الرد على ابي حنيفة ولنقتصر على ذلك لانه اقوى في الالزام فنقول قال صاحب الينابيع ويجب القضاء على المرتد
لانه التزم بالاسلام وعند مالك واحمد في رواية لا يجب لنا ان الاحباط لقوله تعالى ليحبطن عملك قلنا الاحباط بها مع الموت لقوله تعالى ومن يرتدد منكم
انتهى وقال الشافعي يجب قضاء الصلوة على المكلف المرتد لان المرتد التزم بالاسلام احكام الشرع فلا يسقط عنه بالردة كحقوق الناس بخلاف الكافر
الاصلي فانه لا يلزمه قضاء ايام الكفر لقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وفي المغني فيه لان ايجاب القضاء ينفره عن الاسلام والردة
لا يمحو الكفر في ذلك عند ابي حنيفة ومالك واحمد في رواية لا يجب القضاء على المرتد مطلقا سواء فات حال الارتداد وقبله لاحباط العمل
بالردة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك فاذا حبط عمله علم انه لا يجب عليه فلا يجب القضاء وفي طبقة الحنفية لا يقضي المرتد الا اذا صلى فارتد فاسلم
في الوقت وفي محرر الحنابلة واذا اسلم المرتد لزمه قضاء ما تركه قبل الردة من صلوة وزكوة وصوم ويتخرج ان لا يلزمه وفي قضاء ما فات في الردة
روايتان وفي كافيهم لا يجب القضاء على الكافر اصليا كان او مرتدا وفي مستوعبهم لا يجب القضاء على الكافر الاصلي رواية واحدة وفي وجوبها على
المرتد روايتان واما ما تركه من صلوة وصوم حال اسلامه ثم ارتد ثم اسلم فعليه قضاؤه رواية واحدة وحاصل الجواب عن استدلالهم بالاية ان
الاحباط بالردة مسلم اذا كانت الردة مع الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم لان واو وهو كافر واو
حبطت اعمالهم فيكون الاحباط ليس بمجرد الردة بل بها وبالموت عليها انتهى ثم لا يخفى ان الناصب المحيل كان ينكر ما نسبه المصنف ههنا الى ابي حنيفة من
مذهب المعطل وزعم انه في ذلك الانكار وجد للخلاص سبيلا وقد بينا بنقل كلام الينابيع سقوط ذلك الانكار ومشاركة اثنين اخرين
معه من ائمة النار فهو في ذلك الانكار كالحمار الذي قيل في شانه شعر ذهب الحمار ليستفيد لنفسه قرنا فاب وماله اذنان قال المصنف رفع
الله درجته ل ذهبت الامامية الى ان من لا يحسن القراءة وضاق عليه الوقت عن التعلم يكبر الله ويحمد الله تعالى ويسبحه بقدر قراءته وقال ابو حنيفة

يقوم مقامها غير الذكر وهو مخالف لذلك العقل والنقل اما العقل فلان الذكر انسب بالقراءة من السكوت واما النقل فقوله عليه السلام المشهور اذا قام احدكم
الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله ثم ليكبر فان كان معه شيء من القرآن قرأ به وان لم يكن معه فليحمد الله وليكبره والامر يقتضي الوجوب انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان عجز عن تعلم الفاتحة او ضاق الوقت يأتي بالذكر في الصلوة وذهب ابو حنيفة الى السكوت
واستدل عليه بوجوب القراءة واذا تعذر الاتيان بالواجب لم يجز الاتيان بالبدل الا بنص من الشارع ولم يثبت النص فتعين السكوت
على هذا لم يلزمه مخالفة العقل ولا النقل اما العقل فلو فرضنا صحة حكمه فهو يدل على الاتيان بالاقرب ويعارضه توقيف البدل الى صحة الدليل
من النص واما النقل فلم يصح الخبر عنده انتهى واقول مدار الكلام في انكار ثبوت النص وانه لا وجه له فتوجه ومن العجب ان اباحنيفة قد اثبت
بقياسه الباطل واستحسانه العاطل الناقص اكثر مما حكم بوجوبه او استحبابه من الابدال والامثال وههنا لا يجوز الاتيان بالبدل
قياسا على نظايره واي فرق بين ترجمة التكبير بدلا عنه وبين ترجمة الفاتحة بدلا عنه حتى جوز الترجمة في الاول ولم يجوزها في الثاني بل حكم بتعيين
السكوت فالسكوت عن اصلاح ذلك اولى كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى بطلان الوضوء بالماء المغصوب وخالف جميع
الفقهاء وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل اما العقل فلقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه عقلا والقبيح لا يقع مأمورا به والوضوء مأمور به
فهذا ليس بوضوء معتبر في نظر الشرع فيبقى في عهدة التكليف واما النقل فالمتواتر من الشرع المطهر على تحريم التصرف في مال الغير بغير اذنه و
الحرام لا يقع عبادة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول ما استدل به على بطلان الوضوء من العقل والنقل فباطل لان الدليل افاد
قبح التصرف في مال الغير في العقلي وتحريم التصرف في مال الغير في النقلي وهذا تفسير الغصب ولا نزاع في ان الغصب حرام انما الكلام في صحة الوضوء وعدمها
والدليل لا يفيد البطلان لامكان اشتمال الحلال والحرام اذا كان كل واحد منهما من جهة كما ذكرناه مرة في اصول الكلام ومرة في اصول الفقه و
كذا الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في الدار المغصوبة فصحته من جهة اشتماله على ما يجب مراعاته في صحته وحرمته من جهة كون الماء مغصوبا
وهو مثل هذا الوضوء معتبر في نظر الشرع من حيث اشتماله على موجبات الصحة وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة فيما مضى انتهى **واقول**
الدليل يفيد البطلان بضم مقدمة محققة مطوية في دليل المصنف وهو ان الماء المغصوب لا يرفع النجاسة الحكمية لاحتياجها الى النية واحتياجها
الى القربة وهي لا تصح بالمغصوب وتحقيق القول في ذلك ما مر الاشارة اليه سابقا في المباحث الاصولية ولنقرر الكلام فيه ههنا بعبارة
اخرى ونقول ان الاصوليين وضعوا اصلا يفهم منه بطلان الوضوء بالماء المغصوب والصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب وهو ان
المنهي عنه اذا لم يكن جزء المأمور به ولا لازما له بل المأمور جمع بينه وبين المأمور به باختياره من غير ضرورة تدعوه اليه صح منه ذلك
الفعل المأمور به وكان طائعا في ذلك الفعل عاصيا في المنهي عنه كعبد امره مولاه بخياطة ثوب ونهاه عن دخول دار فدخل الدار و
خاط الثوب فيها عد طائعا بخياطة الثوب عاصيا بدخول الدار واما اذا كان جزءا او لازما كما لو امره بخياطة ثوب ونهى ان يخيط بخيوط غصبا
او ان يضم اليه وصلة سرقها فخاطه بتلك الخيوط او ضم تلك الوصلة لم يصح منه ذلك الفعل اذا عرفت ذلك عرفت ان الوضوء بالماء المغصوب
من قبيل الثاني لان استعمال الماء جزء الصلوة اذ لا تحقق لها بدونه وان ابيت الجزئية فلا يسعك اباء الشرطية واللزوم اصلا فلا يصح الوضوء
بالماء المغصوب **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز للجنب الاجتياز في المساجد عدا المسجدين وقال ابو حنيفة لا يجوز و
قد خالف في ذلك نص القرآن وهو قوله تعالى ولا جنبا الا عابري سبيل انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول استثناء غير المسجدين من رأيهم
وليس عليه دليل فان العبور جائز مطلقا في كل المساجد واما ما ذكر ان اباحنيفة خالف النص فهو غير وارد لان الاية ليس نصا في المساجد بل
اكثر المفسرين على ان معناه لا تقربوا الصلوة جنبا قبل الاغتسال الا بالتيمم وقال بعضهم معناه لا تقربوا مواضع الصلوة جنبا الا عابري سبيل
فان العبور لا بأس به وعلى هذا تخصيص المسجدين يحتاج الى سنة مشهورة ولم يثبت فلا يلزم ابا حنيفة مخالفة النص لاحتمال المعنى الاخر انتهى
واقول ليس في كلام المصنف استثناء غير المسجدين كما توهمه الناصب اذ لا معنى لذلك كما لا يخفى بل فيه استثناء المسجدين بقوله عدا المسجدين ونحن
نعترف بان هذا الاستثناء من رأيه واستنباطه من الاية واحاديث اهل البيت عليهم السلام لكن انما ذكره لانه لو لم يذكره لكان كاذبا
في الاخبار عن مذهب الامامية بذلك على جهة الاطلاق لا لانه اراد ان يجعله مناط الاثبات والنفي كما توهمه هذا الناصب المجبول على
اعوجاج الفهم واما وجه استنباط التخصيص من الاية فهو ان الظاهر ان عموم الاستثناء انما هو في شمول الحكم المذكور لما عدا في شيء من المساجد
على صفة الاستقرار وجواز الدخول بطريق الاجتياز فيها في الجملة ولا يلزم من ذلك جواز الدخول في جميعها بطريق الاجتياز لجواز ان لا يجوز
الدخول في بعضها اصلا ففي الاية اشارة الى التخصيص ايضا وهذا كما اذا قلت لا يحج الا مرة راكبا وما صليت في المسجد الا يوم الجمعة فان معنى
الاول نفي الحج عن كل مرة على هذه الصفة لا انه منهم من لا يحج اصلا ومعنى الثاني نفي الصلوة في شيء من المساجد في غير يوم الجمعة واثباتها
في بعضها يوم الجمعة لا اثباتها في جميعها فيه لجواز ان لا يصلي في بعضها اصلا وكذا قولك ما جاءني الا غالمون وما جالست الا علماء و
اكرمت القوم الا جهالا الى غير ذلك كما لا يخفى على المتدرب والحاصل ان العموم المعتبر في الاستثناء ونظايره من صور التخصيص انما هو في
المفهوم لا في المنطوق مع ان عموم المفهوم ايضا مختلف فيه بين الاصوليين والمحصل ان الاية ليست عامة كما فهمه الناصب موافقا لبعضهم

قيل لان الجنابة لا تنتفي بمجرد الاغتسال فلا وجه لتقييد الجنابة بقوله قبل الاغتسال تامل فيه

حتى يكون التخصيص خلاف الاصل ويحتاج الى دليل نعم يحتاج تعيين الخاص المفهوم من الاية بجهالة الى دليل ويمكن ان يستدل عليه بان بعض المساجد الذي فهم من الاية تخصيصه بعدم جواز الدخول فيه مطلقا ولعله ان يكون هو المسجد الحرام لزيادة شرفها شرفها الله تعالى وبعضه روايات اهل البيت عليهم السلام كما مرت الاشارة اليه واما ما ذكره في توجيه مذهب ابي حنيفة من ان اكثر المفسرين على ان معنى الاية لا تقربوا الصلوة جنبا الخ ففيه اولا ان ما ارتكب فيه لاستقامة المعنى من تقدير قوله قبل الاغتسال بعد قوله تعالى جنبا وتقدير قوله فتح يجوز لكم الصلوة قبل الاغتسال بعد قوله تعالى الا عابري سبيل تكلف لا يليق ظاهر بالقران الكريم وبالجملة حمل النهي في قوله تعالى ولا جنبا على النهي عن قربان الصلوة حال الجنابة كما هو مبنى هذا التفسير وان كان فيه محافظة على ظاهر قوله لا تقربوا الصلوة لكن لا يتوجه عليه ان المسافر ايضا لا يجوز له ان يقرب الصلوة اذا لم يستطع الغسل والتيمم وان استطاع احدهما فيجوز له قربانها جنبا فكيف طلوع حالة التسفر وتكلف التقديرات المذكورة لدفع هذا الاشكال كما ترى وثانيا ان عدم قربان الصلوة حالة الجنابة قبل الاغتسال مستثنى مختص بالمسافر بل يعم المسافر وغيره ممن لم يستطع استعمال الماء سواء كان لفقدانه او لمرض او لغيره هذا واما من حمل النهي عن قربان مواضع الصلوة وهي المساجد اما على حذف المضاف او اطلاق الصلوة على موضعها مجازا من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل فقلة التكلف في تفسيره ظاهر مع امكان تمامية العلم بالنهي عن قربان الصلوة بطريق الاولوية وبالجملة لو سلم ان الاية ليست نصا في المعنى الاخير مع رجحانه جدا ومرجوحية المعنى الاول كما عرفت فكان ينبغي له ان يفتي بالراجح دون المرجوح ولو سلم عدم رجحان احد المعنيين فح يحصل التعارض ويقتضي التوقف في الحكم لا الحكم باحدهما من غير مرجح ظاهر فظهر ان الرجل لم يكن الرجوع الى القران والسنة لم يكن في وسعه الاستنباط منهما وكان مدار فتاويه على القياس واستحسان رايه وانما تكلف الاحتجاج لبعض اقواله بما لا ينهض حجة عليها من الكتاب والسنة من جاء بعده من مقلديه الحيارى ان يدفعوا عنه شنا ما اشتهر من ابتناء مذهبه على محض الراي الفاسد وطرح القران والسنة حتى سمي هو واصحابه باهل الراي فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته

ج ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمشركين دخول مسجد من المساجد لا باذن ولا بغيره وقال ابو حنيفة يجوز ان يدخلوا جميع المساجد بالاذن وقال الشافعي يجوز ايضا الا في المسجد الحرام وقد خالفا في ذلك النص قال الله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا علل عدم قربانهم باختصاص احوالهم وصفاتهم وذواتهم في النجاسة ولا خلاف في وجوب تجنب المساجد كلها عن النجاسات باجمعها والعجب ان ابا حنيفة منع المؤمنين من دخول المسجد جنبا وقد سوغ الله تعالى في كتابه وجوز للمشركين الدخول وقد منع الله تعالى منه وهل هذا الا تحريم ما اباحه الله وتحليل ما حرمه الله بنص القران انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان جملة بلاد الاسلام بالنسبة الى الكفار ثلاثة اقسام الاول الحرم ولا يجوز للكافر دخول الحرم بوجه من الوجوه سواء كان ذميا او معاهدا لانه اذا دخل الحرم فقد قرب المسجد الحرام والنص لا تقربوا المسجد الحرام واذا جاء رسول من بلاد الكفر والامام في الحرم يخرج اليه الجميع كلامه او يبعث من يسمع كلامه ولا يدخل الكافر الحرم للنص وهو قوله تعالى ولا تقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا الثاني ممالك الحجاز ولا يجوز للكافر ان يقيم بها وان سافر للتجارة فلا باس ولا يقيم اكثر من ثلاثة ايام الثالث سائر بلاد الاسلام ويجوز للكافر الاقامة به سواء كان ذميا او معاهدا ولكن لا يجوز ان يدخل مساجد المسلمين الا باذنهم هذا مذهب الشافعي واما نجاسة الكافر فليس بنجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية ويجب تنزيه المساجد عن النجاسة العينية فلا يفيد القياس على عدم دخول الكفار سائر المساجد والعجب انه يمنع من القياس ثم يستدل بالقياس الفاسد واما الدخول بالاذن فوجه جوازه مصالح المسلمين لان الضرورة قد تدعو الى دخولهم المساجد للعمارة والقيام بغيرها من الضروريات انتهى **واقول** التقسيم الذي نقله عن الشافعي سقيم ليس عليه دليل منتج ولا عقيم واما ما ذكره من ان نجاسة الكافر ليس بنجاسة عينية بل هي نجاسة حكمية فغير مستقيم حيث كان هذه المقدمة مبنى ما ذهب اليه الخصم ههنا وفي غيره من الفروع رايناه ان نفصل فيه الكلام ونحقق المرام بعون الله العزيز العلام فنقول اختلفوا في ان المشركين انجاس نجاسة عينية او حكمية فذهبت الامامية من الشيعة الى الاول وبه قال ابن عباس وحكم بان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وخالفت الفقهاء الاربعة ومن تابعهم في ذلك واختلفوا في تاويل الاية على وجوه الاول انهم انما سموا انجاسا لانهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يجتنبون النجاسات فمنعوا من دخول المساجد لان الجنب والمتنجس لا يجوز له ان يدخلها الثاني ان الحكم عليهم بالنجاسة كناية عن خبث اعتقادهم الثالث ان المراد انهم بمنزلة الشيء النجس ولا يخفى ان كل ذلك عدول عن الظاهر بغير دليل فان صريح الاية شاهد باثبات النجاسة العينية للمشركين على خلاف اصنافهم اذ المتبادر لغة وعرفا من النجاسة عند الاطلاق انما هو العينية ولهذا يقدم ازالتها على الحكمية مع التعارض فيثبت للكافر نجاسة العين بظاهرها بل بصريحها لكن ليست نجاسة عينية محضة كنجاسة الكلب والخنزير والا لما طهر بالاسلام مع انه يطهر به اجماعا بل عينية من جهة لتعديها مع الرطوبة وحكمية من جهة ارتفاعها بالاسلام كارتفاع حدث الجنابة بالغسل فهي اذن كنجاسة بدن الميت المركبة من العينية والحكمية لتعديها مع الرطوبة وتوقف زوالها على النية كما ذكره السيد المرتضى قدس سره في الانتصار وبما حررناه وحققناه ظهر المسامحة في كلام كنز العرفان حيث نفى عنه النجاسة الحكمية ولعل مراده انه ليس بحكمية فقط واندفع ما قاله الكواشي في تفسيره من انهم لو كانوا انجاس العين لما طهرهم الاسلام هذا ويدل ايضا على ارادة ما فهمناه من منطوق الاية قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون فان هذه الاية تدل على ان الرجس مستعل على من لا يؤمن واستعلاؤه عليه هو ان يحيط به ظاهرا وباطنا عينا وحكما وكذا يدل عليه ايضا ما رواه الجمهور ومنهم البخاري عن ابي ثعلبة الخشني قال قلت يا رسول الله انا بارض قوم اهل الكتاب انأكل في انيتهم قال لا تاكلوا فيها الا ان لا تجدوا غيرها فاغسلوها

ثم كلوا فيها وقد اشار بعض شارحي البخاري الى ورود ما في معناه من طرق اخرى ايضا وتقييد كل ذلك بما اذا لم يعلم اعتقادها بالنجاسة نظرا الى ان الغالب من ثيابهم
بدفعه فلا بد للفظ المعتضد بالاحتياط والحاصل ان ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة يرد ومن وجوه اما اولا فلان بعض ادلتهم يقتضي الاضمار
في الاية بان يصير التقدير انما المشركون ذو نجاسة وهو على خلاف الاصل فلا يصار اليه بدون القرينة واما ثانيا فلاستلزام ما ذهبوا اليه
حمل النجاسة على خلاف ما يتبادر منها كما مر واما ثالثا فلكونه مخالفا لما سبق من حديث ابي ثعلبة ونحوه مما حكموا بصحته واما رابعا فلان ما
قالوا من ان نجاستهم بواسطة عدم تجنبهم من النجاسة مردود بان الله تعالى رتب الحكم بالنجاسة على اشراكهم وترتب الحكم على المشتق يدل على ان المشتق
منه علة لذلك الحكم فالاشراك علة للنجاسة لا غيره ويلزم من هذا ان لا يزول نجاستهم ما داموا مشركين لان المعلول لا ينفك عن العلة ان قلت ان
حمل النجاسة في الاية على العينية ينافي عموم قوله تعالى اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم الاية فان الجمع المعرف باللام يفيد العموم
فجميع الطيبات يكون حلالا وكذا ما عطف عليه وهو طعام اهل الكتاب قلنا لا نسلم عمومه لان المراد بالطيب على قولهم ما استطابته النفس وليس كل ما
استطابته النفس حلالا فلا يكون هو المراد فيكون الاية ايضا مما دخله التخصيص لاختصاصها بالحلال فيكون من باب عطف الخاص على الخاص و
انما عطف الخاص الثاني على الخاص الاول لازالة الاحتمال الا لتباس اذ كان مظنة ان يتوهم انه ليس من الطيبات فازال ذلك الوهم بعطفه عليه وايضا
نحن قد استدللنا على وجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد عند الذبيحة وان من تركها لا يحل ذبيحته وكل من قال بذلك قال بتحريم ذبائح
اهل الكتاب وان قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب مخصص فلو قلنا بوجوب التسمية عند ارسال آلة الصيد ولم نقل بتحريم ذبائح اهل الكتاب و
بتخصيص طعام الذين اوتوا الكتاب كان خرقا للاجماع هذا كله على تقدير تسليم العطف وللتاني ان تقول لا نسلم ان الواو في قوله وطعام الذين اوتوا
الكتاب عاطفة للطعام على الطيبات بل هي للاستيناف ولو اراد العطف لقال وطعام الذين اوتوا الكتاب فقط ولم يذكر قوله حل لكم لا يقال
يكفينا في الاستدلال على حلية طعام اهل الكتاب اخباره تعالى بانه حل لكم ولا يهمنا الاستدلال عليه بكونه عطفا على سابقه لانا نقول ليس
كذلك لان الطعام ليس عاما اصوليا فجاز ان يكون المراد منه بعض الافراد كالحبوبات كما ذكره الخصم ان قلت انه مفرد مضاف فيعم قلت هذا خلاف
ما عليه المحققون من علماء الاصول ثم اعلم ان فخر الدين الرازي قد ذكر ان للاية توجيها رابعا ادل على ما ذهب اليه الفقهاء الاربعة مما تقدم ذكره و
حاصله ان النجس مصدر يحتاج حمله على المشركين الى تقدير ذو فالمراد انما المشركون ذو نجاسة وهو لا يدل على النجاسة العينية كما في قولنا
هذا الثوب فيه نجاسة فان مفاده ~~النجاسة العينية كما في قولنا هذا الثوب ذو نجاسة فان مفادة~~ النجاسة العارضة واقول فيه نظر لانا
لا نسلم كونه مصدرا بل هو صفة مشبهة بالنجاسة العينية كما يقتضيه مقام الذم ولو سلم فلا نسلم ان مفاد قولنا هذا ذو نجاسة عروض
النجاسة له بل مفاده على ما ذكرنا من ان النجاسة حقيقة في العينية هو انه عين نجس غاية الامر انه لما علم من خارج ان ذات الثوب واجزاءه ليست
من الاعيان النجسة ينصرف الذهن الى النجاسة العارضة ولهذا لو اطلق فيما لم يعلم عروض نجاسة وعينيته لم يفهم منه الا العينية نظير ذلك ان
سيد المحققين قدس سره الشريف صرح في حاشية شرح الرسالة بان كلمة في في قولنا المقدمة ما يجب ان يعلم في المنطق يقتضي جزئية المقدمة للمنطق
واورد عليه بان ذلك انما يلزم ان لو تعلق الجار والمجرور بقوله يعلم لا بقوله يجب فلو تعلق به كان مثل قولنا الطهارة واجبة في الصلوة مع
ان الطهارة ليست جزءا منها واجيب بان المدار على المحافظة على الظاهر ولا شك ان قولنا يجب ان يعلم فيه يقتضي الجزئية بحسب الظاهر وقولهم يجب
الطهارة في الصلوة ان حمل على الظاهر من غير تقدير يلزم منه جزئية الطهارة للصلوة غاية الامر انه اشتهر كون الطهارة شرطا لتحقق الصلوة
خارجا عنه يمنع عن فهم الجزئية هذا وبما فصلنا ظهر سقوط ما توهمه الناصب من ان المصنف اعتقد ان نجاسة المشرك حكمية ومع ذلك قاس
على النجاسة العينية وكذا ما توهم من ان المصنف استدل بالقياس مع منعه منه وبالجملة ما ذكره وهم على وهم وهم عليهم واما ما ذكره في وجه
تجويز الدخول بالاذن فهو اوهن من نسج العنكبوت ولا يأذن بالطهارة سوى المموه المبهوت قال المصنف رفع الله درجته الرابع ذهبت الامامية
الى انه لا يحرم قضاء الفرايض في شيء من الاوقات الخمسة وقال ابو حنيفة يحرم في الاوقات الخمسة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان بعض
هذه الاوقات صالح للاداء فيكون صالحا للقضاء لما وانه اداه ولان المبادرة الى فعل الطاعة والمسارعة اليها وابراء الذمة واسقاط ما شغلها
امر مطلوب للشارع فان الانسان في معرض الحوادث فربما ادركه الموت قبل القضاء فيكون مؤاخذا واما النقل فعموم قوله تعالى اقم الصلوة
لدلوك الشمس الى غسق الليل وقول رسول الله صلى الله عليه وآله من نسي صلوة او نام عنها فليصلها اذا ذكرها وقال يا بني عبد مناف من ولي منكم من امور الناس
شيئا فلا يمنعن احدا طاف بهذا البيت وصلى اي وقت شاء من ليل او نهار انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم
وتبطل صلوة لا سبب لها متقدم او مقارن لها عند طلوع الشمس حتى ترتفع قدر رمح وعند اصفرارها حتى يتم غروبها وعند الاستواء وهو نهاية
ارتفاع الشمس حتى تزول الى ان تنحط عن الارتفاع وبعد فريضة الصبح الى طلوع الشمس وفريضة العصر الى الغروب لا قبلهما والدليل على الكراهة السنة
المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن رسول الله باسنادهم انه قال لا يتحرى احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند
غروبها وفي رواية اذا طلع حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تبرز واذا غاب حاجب الشمس فدعوا الصلوة حتى تغيب ولا تحينوا بصلوتكم طلوع
الشمس ولا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان وروى مسلم والنسائي والترمذي عن عقبة بن عامر ثلث ساعات كان رسول الله ينهانا

ان نصلي فيهن وان نقبر فيهن موتانا حين تطلع الشمس بازغة حتى ترتفع وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل الشمس وحين تضيف الشمس للغروب حتى تغرب
ويدل ايضا عليه ما رواه مسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ولا صلوة بعد العصر
حتى تغيب الشمس فظاهر هذه الاحاديث تدل على النهي عن صلوة ما وعلى كراهة التحريم بل الاحتياط ثم ان المذهب انه لا يكره قضاء الفوائت من السنن والفرائض
والنوافل المتخذة وردا وصلوة الجنازة والكسوف وغيرها من الرواتب في الصلوة الموقتة والدليل على عدم كراهة قضاء الفوائت ما روى البخاري و
مسلم والنسائي والترمذي عن كريب ان ابن عباس والمسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن ازهر ارسلوه الى عائشة فقالوا اقرأ عليها السلام منا جميعا وسلها عن الركعتين بعد العصر قال
فدخلت على عائشة فبلغتها ما ارسلوني به فقالت سل ام سلمة فخرجت اليهم فردوني الى ام سلمة فقالت ام سلمة سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عنهما ثم رايته
يصليهما ثم دخل فارسلت اليه الجارية فقلت قومي بجنبه فقولي له تقول ام سلمة يا رسول الله سمعتك تنهى عن هاتين واراك تصليهما قال يا بنت ابي امية سألت
عن الركعتين اللتين بعد العصر فانه اتاني ناس من عبد القيس فشغلوني عن الركعتين اللتين بعد الظهر فهما هاتان انتهى الحديث فهذا يدل على جواز
قضاء الفوائت في وقت الكراهة لانه اذا جاز في النافلة ففي الفريضة اولى ولهذا اذا جاز قضاء الفوائت فيه يمكن القضاء في غيره من الموقت اولى وكذا في ذي
السبب فدل الحديث على جواز قضاء الصلوة المذكورة من الفوائت في الموقتات مما له سبب ثم ان المذهب استثناء وقت استواء الجمعة فقط للجمع وغيره لما
روى في الصحاح عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الصلوة نصف النهار حتى تزول الشمس الا يوم الجمعة وعن ابي قتادة عن النبي انه كره الصلوة نصف
النهار الا يوم الجمعة وقال ان جهنم تسجر الا يوم الجمعة ثم المذهب استثناء حرم مكة من المكان زادها شرفا فلا يكره صلوة ولا طواف فيه في وقت ما للحديث
المذكور هذا مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وقيامها وغروبها الا عصر يومه
وكره التنفل اذا خرج الامام لخطبة الجمعة وبعد الصبح الا سنته وصح الفوائت وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة في هذين وبعد الصبح وبعد اداء العصر الى
اداء المغرب فما نقل من مذهب ابي حنيفة انه يحرم عنده قضاء الفوائت في الاوقات الخمسة فهو كذب وافتراء بل مذهبه عدم جواز سائر الصلوات في
الاوقات الثلث وتصح في الوقتين [illegible] عدم الجواز في الاوقات الثلث لحديث النهي وهو مطلق في الفرائض وغيرها ولم يصح عنده حديث ام سلمة
ولم يبلغه فلا حرج. اما ما ذكره من مخالفة العقل فاذا تعارض عقل الناقص وصريح نص الحديث فهل هو يرجح مقتضى عقله الناقص او الحديث ثم
انه خصص النهي بوقت الطلوع والغروب والاستواء وليس هذه الاوقات تمنع شيئا من الصلوة وما ذكره من الموعظة انا لا الانسان في معرض
الحدثان فينبغي ان يذكرها في منبر جامع حلة انتهى اقول ما ذكره من ان مذهب الشافعي انه يكره فيها كراهة تحريم غير مسلم كيف وقد اضطرب كلام
الشافعية على ما يفهم من شرح الينابيع فبعضهم كالرافعي في العزيز صحح كراهة التحريم وبعضهم كالماوردي صحح كراهة التنزيه وادعى عليه الاجماع وكلام
النووي ايضا مختلف فيها يشعر بهذا ترى الخصم لم يحصل الشافعي شيئا كما هو مع ابي حنيفة في القول المذكور فمن اين حكم هذا الجاهل الجهول على الحكم المجهول
للحكم بان مذهب الشافعي انه يكره كراهة تحريم ثم من اين علم تقرير المذهب [illegible] الشافعية [illegible] قضاء الفوائت من السنن والفرائض [illegible] ما قوله مذهب
ابي حنيفة انه لا يجوز صلوة وسجدة تلاوة وصلوة جنازة عند طلوع الشمس وغروبها اه فمسلم لكن ما ذكره ان المذهب عنده تحريم قضاء الفوائت
في الاوقات الخمسة غير مسلم لان كلام المتن في كتاب المنهي صريح في ان مذهب ابي حنيفة هو التحريم في الاوقات الثلثة حيث قال وقال اصحاب الراي لا يقضي
فوائت الفرائض في الاوقات الثلثة المنهي عنها الا الوقت الاصفر يومه يصليها قبل غروب الشمس انتهى فوقوع لفظ الاوقات الخمسة في كلامه منها انما
من تحريفات الناصب كما تقدم من نظيره في القرآن والحديث ومن طغيانه قلم الناسخ ولا منافاة لتحريم في الاوقات الخمسة التحريم في هذه الجملة كما يشعر
قوله فلان بعض هذه الاوقات صالح للاداء اه ثم لا يخفى ان القول بان ابا حنيفة حكم بتحريم القضاء في الاوقات الثلثة دون الخمسة لا يحسم مادة
ايراد الشيعة عليه فلا يجدي الناصب كثير فائدة لكنه اريد ان يكون التحريف من قبله فقد نقل المتوهم [illegible] عن الحديث الذي
بها ابو حنيفة بانه مخصوص عن القضاء في الوقتين الاخيرين بعصر يومه كما اعترف به ابو حنيفة [illegible] بهذا في المنهي [illegible] ان ابا حنيفة اذا قال
لو قال [illegible] بالتحريم في الايام الخمسة [illegible] كلام الثلثة فلعل [illegible] يرجع [illegible] في تخصيص [illegible] بتحريم الثلثة [illegible] جواز التخصيص
المذكور فلا يفيد الناصب هذا ايضا انه يجوز [illegible] عليه هذا التوهم [illegible] الاغراض الفاسدة [illegible]
جواب العلامة التستري مع ما ذكره هنا من الادلة العقلية والنقلية [illegible] على مذهب ابي حنيفة واسقط [illegible] عن صلاحية
الاحتجاج بها واما ما ذكره الناصب من انه لم يصح عنده حديث ام سلمة ولم يبلغه فلا حرج فغير مسلم بل يتوجه عليه حرج عظيم [illegible] النبي صلى الله عليه وسلم [illegible]
ورسوله الكريم في ادعاء الاجتهاد مع قصوره عن الرجوع الى حقايق الكتاب والسنة لكونه [illegible] عارفا بمتن اللغة وقواعد الاعراب [illegible]
من علوم [illegible] الاجتهاد والاستنباط من الكلام والسنة [illegible] كان عاميا [illegible] القياس [illegible]
[illegible] في الشريعة النبوية [illegible] الرخص [illegible]
[illegible] الشريعة [illegible] العلماء [illegible]
[illegible] الغزالي [illegible] كتاب المنخول في الاصول ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها [illegible]
[illegible] الى الكتاب والسنة [illegible] وما يروى في كتب الحنفية من الكلمات



المشابهة بكلام الاعلام والشبه الشبيهة بالحجج اجابات ولى الاحلام ايما هي فما تكلفتها وتحمل ها الروايه وحفظ نجاجم مقلدة اشتهار ما القاصدين

بانفعال آثار الاختلاط من فنون التقليد الطالبين التوضيح السلوك فاعتذار الناصب بما لا يحصى من الفتاوى الباطلة المنسوبة في هذا الكتاب

بانه لم يصح عنده الحديث ولم يبلغ اليه خروج عن التصاويل فرارهم عن المطالب اللازمة لما ما زعمه من انه لم اراد بمخالفة ابي حنيفة العمل بخلاف

الحسن الصحيح الشارع فيه وهو من الزعم الذي صنف فيه مطبقة الكذب بل مراده القياس العقلي المنطقي الذي اجمعوا على اعتباره عند تحقق شرايطه و

مقدماته كما يرشد اليه كلام من ثم لما ذكره الكلامية من مختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد الايجي وتحرير ابن همام الحنفي وغير ذلك حيث مثلوا الشكل الثاني

بنحو قولهم كل وضوء عبادة وكل عبادة بنية ينتج كل وضوء بنية وبقولهم كل غايب مجهول الصفة وكل ما يصح بيعه الى غير ذلك فكذا المراد هنا

استدلاله بقياس اقتراني من الشكل الاول بقولهم بعض الاوقات الخمسة صالحة للاداء اجماعا وكل ما يصلح للاداء صالح للقضاء وامّا

المتنبع بهذه الاوقات صالحة للقضاء وكذا الكلام في الدليل العقلي الثاني فان حاصله عند عرضه على الميزان ان قضاء فوايت الفرايض

فعل طاعة وكل فعل طاعة مما اوجب الشارع المبادرة والمسارعة اليها واتمامها اما المراد دليلا عقليا الا ابرازه في صورة الادلة العقلية

اولانه يتضمن مقدماتها القريبة مما ادركنا بالعقل العملي ولبس نقلنا صرفا كما لا يخفى ويمكن ارجاع الدليل الثاني الى مسلك الاحتياط فانه

طريقة من طرق الاصول قد تلقاه العقول بالقبول حتى قبل منه ما ضل عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط واما ما ذكره من ان

ما ذكره المصنف في بيان حكمة كون الشارع طالبا للمسارعة الى فعل الطاعة موعظة ينبغي ان يذكرها في منبر جامع مع ان الجواب انه نودي بها في منبر

جامع صفهان بالاعلان والجهر حين فرار الناصب عنها الى ما وراء النهر فسمع هو النداء من مسيرة شهر وبهت هنالك غيظا من الدهر وكفى الله

عن شيعته الحق شره وبشر بذلك كل مؤمن وسره والحمد لله قال رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان القنوت مستحب محله بعد القراءة

قبل الركوع وقال ابو حنيفة انه بدعة وقال الشافعي محله بعد الركوع وقد خالفا ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين ان النبي قنت في صلاة

الغداة بعد القراءة قبل الركوع انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يستحب ان يقنت في الركعة الاخيرة من الصبح والوتر في

النصف الاخير من رمضان وان يجهر به وان يرفع اليدين كما في الدعاء خارج الصلاة ومحله الاعتدال بعد الركوع ودليل القنوت بعد

الركوع ما روى البخاري ومسلم والنسائي عن ابي هريرة ان رسول الله كان اذا اراد ان يدعو لاحد قنت بعد الركوع وروى البخاري ومسلم

قال عاصم الاحول سالت انس بن مالك عن القنوت في الصلاة كان قبل الركوع او بعده قال قبله انما قنت رسول الله بعد الركوع شهرا

انه كان بعث اناسا يقال لهم القراء سبعون رجلا فاصيبوا فقنت رسول الله بعد الركوع شهرا يدعو عليهم وروى مسلم عن ابن

عباس قال قنت رسول الله شهرا متتابعا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء وصلاة الصبح اذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الاخيرة يدعو على

احياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه وهذه الاحاديث كلها تدل على ان القنوت سنة بعد الركوع ولا يعارضه ما نقل

عن الجمع بين الصحيحين مع نقله لان هذه الاحاديث اثبت وارجح لاشتمال على السؤال في حديث انس بن مالك المفيد زيادة الضبط وهو من

جهات الرجحان كما ثبت في الاصول والعجب انه يستدل على مذهبه باحاديث اهل السنة ويجعله مذهبا له ولا يستوعب الاخبار وان عجز فلم لا

يقتدي بالائمة فان مذهب الشافعي ومذهب ابي حنيفة انه يجب قنوت الوتر ابدا في رمضان وغيره دون غيره من الصلوة فما ذكر ان القنوت عند ابي حنيفة

بدعة فهو كذب وليس مذهبه انتهى اقول ان الناصب قد خان في نقل حديث ابي هريرة فان لفظه على ما في البخاري والمشكوة هكذا ان رسول الله اذا اراد

ان يدعو على احد او يدعو لاحد قنت بعد الركوع اه ولا يخفى ان تقييد البعدية بوقت ارادة الدعاء لاحد او عليه صريح في انه في غالب الاوقات و

موضع ذلك الوقت كان يقنت قبل الركوع وكذا الكلام فيما رواه عن ابن عباس وما رواه عن مسلم فان كان من مرويات ابي داود دون مسلم كما يعلم من المشكوة

وبالجملة يجوز ان يكون وقوع فعل القنوت عن النبي بعد الركوع في بعض الاوقات لخصوصية الدعاء لاحد او عليه كما يدل عليه صريح ما رواه البخاري عن عاصم

عن انس حيث قال انس في جوابه ولا انه كان يقنت قبله ثم قال انما قنت بعد الركوع شهرا والقول بانه لم يكن يقنت في ما عدا اوقات الدعاء لاحد او عليه

مما لا صريح في هذا الحديث ولا اجماع كما لا يخفى حينئذ الى الترجيح فنقول ان الاحاديث التبعيض يشتمل على التعارض لتضمن كل منها ان النبي فعل القنوت في بعض

الاوقات قبل الركوع وفي بعضها بعده بل لا تعارض من هذا الوجه لاتفاقها على ان فعل القنوت بعد الركوع كان في نادر من الاوقات وقبله في غالبها

كما عرفت فيبقى حديث الحميدي مرجحا لاطلاق القبلية الواقع في المصنف وايضا مضمون حديث الحميدي موافق لعمل انس وقد تقرر في الاصول اعتبار الترجيح

بموافقة عمل اهل المدينة واعلمهم انس وكفى به حجة وايضا العامل بذلك اكثر فان القائل بالبعدية هو الشافعي والقائل بالقبلية على سبيل القطع ابو حنيفة

وعلى طريق الجواز احمد كما صرح به الانصاري في شرح الينابيع وقد نقل القاضي المنهي ان القائل بالقبلية ابي بن مسعود والبراء وابن عباس وانس وعمر بن

عبد العزيز وعبيدة وعبد الرحمن بن ابي ليلى ومالك وابو حنيفة وكون ذلك مذهبا لاهل البيت عليهم السلام ظاهر من تتبع كتبهم واما ما ذكره ثانيا

في وجه الترجيح من ان بعض الاحاديث المشتملة على البعدية يفيد زيادة الضبط ففيه انه ليس كل حديث مشتمل على السبب يقدم على ما لا يشتمل

عليه كما هو المذكور في شرح اصول ابن الحاجب للعضد الايجي وغيره انه اذا تعارض عامان احدهما وارد على سبب خاص والاخر ليس كذلك ففي ذلك السبب يقدم

العام الوارد عليه لقوة دلالته فيه وفي غير ذلك السبب يقدم العام الاخر للخلاف في تناول العام الوارد على سبب لغيره على ان القنوت الذي ذكر سبب

فعلها بعد الركوع في الاحاديث المذكورة لبيان جواز صلوتي فيكون ما ذكره الناصب اجنبيا خارجا عن البحث من هذه الجهة ايضا واما ما تعجب الناصب
من استدلال المص باحاديث اهل السنة فقد مر مرارا انه انما اتى بذلك لالزام الخصم الاعلم من الاحاديث المروية بطريق اهل البيت عليهم السلام
اضعاف ما في صحاح اهل السنة واما ما ذكره من انه لم يستوعب الاخبار ففيه انه استوعبها لكن لم يذكرها ههنا لانه لم يرها دليلا على ما ذهب اليه
الخصم مخالفا لما ذهب اليه الامامية كما بيناه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة قائل بوجوب قنوت الوتر ابطالا لما ذكره المص ان القنوت عند ابي حنيفة بدعة
باطل ايضا لان كلام المص ههنا في قنوت الصلوة الواجبة والوتر عنده سنة فبالنظر اليها الملوكون القنوت عند ابي حنيفة بدعة ومكروها و
الدليل على ذلك انه جعل في ابانة الحكم المشتمل على ذكر القنوت في صلوة الغداة قبل الركوع حجة على كل من الحنفي والشافعي فان جعله تمام القنوت في صلوة
الغداة حجة على ابي حنيفة وجعله قبل الركوع حجة على الشافعي وهذا الناصب لم يتعرض لما هو مناط ايراد المص على ابي حنيفة لعجزه عن التفصي عنه و
وطار الى ناحية اخرى لم يقصدها المص كما عرفت هذا والذي ظهر لي من مطالعة شرح الينابيع للانصاري الشافعي ان حجة القوم على ما ذهبوا اليه في هذا
المقام ليس الاحاديث المذكورة في الحقيقة بل معتمدهم فيما ذهبوا اليه مخالفة الشيعة حيث قال حكى ابو الفضل بن عيدان عن ابي علي بن ابي هريرة
ان المستحب ترك الشيعة القنوت في صلوة الصبح لانه صار شعار قوم من الشيعة لان الاشتغال به تعرض للتهمة انتهى ويؤيد ايجاه تشنيع المص عليهم في هذا
المقام ما ذكره ابن حزم الاندلسي من اهل سنتهم وجماعتهم حيث قال بعد نقل الاقوال في القنوت اما قول ابي حنيفة فما وجدنا عن احد من الصحابة
نهي عن القنوت في شيء سوى الوتر وكذلك قول مالك في تخصيصه الصبح خاصة بالقنوت ما وجدناه عن احد من الصحابة وكذلك تفريق
الشافعي بين القنوت في الصبح والقنوت في سائر الصلوات وهذا مما خالفوا فيه كل شيء روي في هذا الباب عن الصحابة رض انتهى **قال** المص رفع الله
درجته **ذهبت** الامامية الى ان الوتر مستحب وليس واجبا وقال ابو حنيفة انه فرض قال حماد بن زيد قلت لابي حنيفة كم الصلوات قال خمس قلت
فالوتر قال فرض قلت لا ادري تغلط في الجملة او في التفصيل وقد خالف في ذلك التواتر المعلوم من دين النبي ص ان الصلوات خمس وجاء اعرابي الى النبي ص
فسأله عن الاسلام فقال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصدقة فقال الزكوة فقال هل علي
غيرها قال لا الا ان تطوع ثم ساله عن الصوم فقال شهر رمضان فقال هل علي غيره قال لا الا ان تطوع فادبر الرجل وهو يقول والله لا ازيد
على هذا ولا انقص منه فقال النبي ص افلح ان صدق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوتر سنة مؤكدة ليست بواجبة
اما انها سنة مؤكدة فللاحاديث الكثيرة الصحيحة الواردة في الوتر منها ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابن عمر انه قال
قال رسول الله ص صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خشي احدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى وقال الوتر ركعة من اخر الليل وروى البخاري و
مسلم والنسائي عن ابن عمر قال قال رسول الله اجعلوا اخر صلوتكم بالليل وترا وعنه عن النبي ص انه قال بادروا الصبح بالوتر وروى البخاري
ومسلم والنسائي عن عايشة انها قالت كل الليل اوتر رسول الله ص من اول الليل واوسطه واخره وهذه الاحاديث دلت على كون الوتر سنة مؤكدة
واما عدم وجوبه فلما روى الترمذي عن خارجة بن حذافة قال خرج علينا رسول الله ص فقال ان الله تعالى امدكم بصلوة هي خير لكم من حمر النعم الوتر
جعله الله فيما بين صلوة العشا الى ان يطلع الفجر وقال من نام عن وتره فليصل اذا اصبح وهذا يدل على عدم وجوبه لانه اذن في تركه بالليل والوتر
انما يكون بالليل وللاجماع على ان الفرايض المكتوبة خمس ومذهب ابي حنيفة ان الوتر ثلث ركعات وجبت فالوتر واجب عنده والدليل على وجوبه
عنده ما روى مسلم والنسائي في صحيحيهما عن ابي ايوب قال قال رسول الله ص الوتر حق على كل مسلم فمن احب ان يوتر بخمس فليفعل ومن احب ان يوتر
بثلث فليفعل ومن احب ان يوتر بواحدة فليفعل وروى مسلم والنسائي والترمذي عن ابي ايوب انه قال قال رسول الله ان الله تعالى يحب الوتر
فاوتروا يا اهل القران وهذا يقتضي الامر الوجوب ولما كان الدليل خبر الاحاد كان واجبا لا فرضا والجواب عن الاجماع ان الاجماع على انحصار الفرايض
في الخمس وهذا واجب لا فرض واما ما نقل عن حماد فهو باطل وافتراء لان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض ولو فرضنا انه قال فيكون مراده على التجوز
فان المراد ان المجمع عليه من الفرايض خمس وجاحده كافر بخلاف الوتر واما ما ذكره من الحديث فلا دلالة له على انحصار الفرايض لان الحج والصوم لم
يذكر فيه انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا طائل في اظهار موافقة الشافعي للامامية واطالة الكلام بذكر الاحاديث التي تمسك بها الشافعي
نعم لو كان تلك الاحاديث صحيحة عند الامامية لكان لها جدوى في تعاضد الادلة وليس فليس وثانيا ان الحديث الاول لما استدل به ابو حنيفة
قد رده المص قدس سره في كتاب المنتهى بانه لا يدل على الوجوب اذ الحق نقيض الباطل وذلك لا يستلزم الوجوب وبعبارة اخرى الحق اعم من الوجوب ولا
دلالة للعام على الخاص ومع هذا يعارضه ما روى صاحب الينابيع من قول النبي ص الوتر حق مسنون انتهى وايضا فلو كان واجبا لما تطرقت اليه الزيادة
ولا النقصان كغيره من الواجبات وهذا الحديث يدل على الزيادة والنقصان فلا يكون واجبا بل يرفع ما ذهب اليه ابو حنيفة من تعيين الركعات
الثلث واقول في دفع الاستدلال بالحديث الثاني ان قوله ص يحب الوتر دليل على ان الامر للاستحباب دون الوجوب سيما اذا لوحظ معه الاحاديث
الصريحة في الاستحباب فافهم وثالثا ان جوابه عن استدلال المص بالاجماع من اعجب العجاب لان هذا الناصب قد استدل به بعينه قبيل ذلك
عند تقريره مذهب الشافعي فكيف يدفعه عند استدلال المص به هل هذا الا مثل ما قيل فيه شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك
اذا فعلت عظيم على ان هذا الاجماع قد انعقد قبل ابي حنيفة والفرق بين الفرض والواجب اصطلاح حادث من ابي حنيفة واصحابه فكيف يحتج

اكثر منه الروايات مذكورة في البخاري لكن لما لم يشتمل على ... عرضنا ... في الاصل المنقول ... كذا في جامع الاصول فاذا حفظ البخاري كل الليل اوتر

ابو

ان يقول ان الاجماع وقع على انحصار الفرايض في الواجبات وثانيا ان ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يقل بان الوتر فرض مردود بان المصنف انما قال في عنوان المسئلة ان ابا حنيفة قال انه فرض جريا منه على القرب المشهور بين جمهور العلماء من عدم الفرق بين الفرض والواجب على ما جرى عليه وبين ما ادى في هذه المسئلة ولان هذا الفرق كما اشرنا اليه مما تكلفه بعض مقلديه لاصلاح مثل هذه الكلمات السخيفة ولا اثر له في المعنى كما حققه المصنف رفع الله درجته في نهاية الوصول والفاضل التفتازاني في التلويح وغيرهما في غيرهما وخامسا ان ما ذكره من ان سكوته يدل على الجواب مدفوع بانه لا دلالة للقصة المذكورة على سكوت ابي حنيفة وانما تدل على اعراض حماد عنه في المرتبة الثانية والاعراض عليه بانه لا ادري ان تغلط في الجملة او في التفصيل فمن اين فهم من ابي حنيفة سكوته الدال على الجواب ولو سكت الناصب عن مثل هذا الكان خيرا له كما لا يخفى وسادسا ان ما ذكره من ان حديث الاعرابي لا دلالة له على انحصار الخ مدخول بانه لا دلالة على ما هو مقصود المصنف من انحصار الصلوات المفروضة في الخمس صريحا لا يتاتى انكاره عمن له ادنى معرفة بمعاني الالفاظ وعدم ذكر الصوم والحج في الحديث المذكور لا يقدح في دلالة كلامه على حصر الصلوة في الخمس فان النبي لم يحصر فيه جميع العبادات في الصلوة والزكوة حتى يستدل من بطلان حصر الجميع فيهما مع بطلانه على انه تكلم ههنا بالمجاز ولم يرد في شيء من المقامين بما اتى به سابقا وان الحصر في معانيها الحقيقية بل حصر ما ساله الاعرابي من الصلوات الواجبة في الخمس وما ساله من الصدقة الواجبة في الزكوة ولا يلزم من ذلك حصر جميع العبادات فيهما كما اشتبه على الناصب الغبي ولعل الاعرابي لم يسئل عن الصوم والحج والجهاد لعلمه بهما قبل ذلك فلم ينظر في سؤال الناس عنه كما لا يخفى على المتتبع **قال** المصنف رفع الله درجته **لو** ذهبت الامامية الى ان صلوة الضحى بدعة وقال جميع الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد خالفوا في ذلك سنة رسول الله روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين عن مورق العجلي قال قلت لابن عمر تصلي الضحى قال لا قلت فعمر قال لا قلت فابو بكر قال لا قلت فالنبي قال لا اخاله وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين في مسند عائشة قالت ان النبي ما صلى صلوة الضحى وفيه عن عبد الله بن عمر انه قال في صلوة الضحى انها بدعة وروى احمد بن حنبل في مسنده ان ابا بشر الانصاري ابا سعيد بن نافع رأى رجلا يصلي صلوة الضحى فعاب ذلك عليه ونهاه عنها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الضحى سنة مؤكدة واقل الضحى ركعتان واكثرها اثنى عشرة وافضلها ثمان ركعات يسلم عن كل ركعتين ووقتها من ارتفاع الشمس الى الاستواء ووقتها المختار ربع النهار واما الدليل على كونها سنة مؤكدة فالسنة المشهورة وهي ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ام هاني بنت ابي طالب رض قالت ان النبي دخل بيتها يوم فتح مكة فاغتسل فصلى ثمان ركعات فلم ار صلوة قط اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود وذلك ضحى وروى مسلم والبيهقي عن معاذة قالت سألت عايشة كم كان رسول الله يصلي صلوة الضحى قالت اربع ركعات ويزيد ما يشاء وروى البخاري ومسلم والنسائي في صحاحهم عن ابي ذر قال قال رسول الله يصبح على كل سلامى من احدكم صدقة وذكر الحديث الى ان قال ويجزي من ذلك ركعتان يركعهما من الضحى وروى الترمذي والبيهقي عن ابي ذر وابي الدرداء قالا قال رسول الله من صلى الضحى ثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرا من ذهب في الجنة هذه الاحاديث المذكورة في الصحاح المعتبرة قد دلت على كون صلوة الضحى سنة مؤكدة ولا يعارضها ما ذكر من حديث ابن عمر لانه يحتمل انه لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله ولا ابو بكر ولا عمر ولم يثبت عنده دليل وعدم رؤية ابن عمر لا يدل على عدم سنيتها وكذا ما روى عن مسند احمد بن حنبل فانه لا يعارض ما في الصحاح انتهى **واقول** لا دلالة لحديث ام هاني على ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى اصلا لجواز ان تكون تلك الصلوة شكرا منه لله سبحانه على فتح مكة كما يشعر به سوق الحديث على الوجه الذي ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني ويكون ذلك من جملة خصايصه عند ظهور ما يوجب الشكر واحتمله الناصب سابقا في مسئلة وجوب وضع اليدين والركبتين وابهامي القدمين في السجود على الارض غاية الامر ان ذلك قد اتفق في وقت الضحى فتوهم الراوي ان ذلك كان صلوة مختصة بوقت الضحى كما اصطلح القوم عليه مع ان الظاهر ان الضمير المذكور في قوله وذلك راجع الى دخول البيت لا الى الصلوة ولو سلم فجاز ان يكون المراد ان تلك الصلوة كان واقعا في وقت الضحى وهو اعم من ان يكون صلوة الضحى مختصة بالضحى او لا على ان الحديث على الوجه الذي رواه ابن قدامة لا يدل على ان ذلك كان في وقت الضحى فضلا عن كونه ما اصطلحوا عليه من صلوة الضحى مع ضعفه بدلالته على ان ام هاني منفردة بروايته ذلك حيث قال قال عبد الرحمن بن ابي ليلى ما حدثني احد انه راى رسول الله يصلي الضحى الا ام هاني فانها حدثت ان النبي دخل بيتها يوم فتح مكة فصلى ثماني ركعات ما رايته قط صلى صلوة اخف منها غير انه يتم الركوع والسجود انتهى واما ما ذكره الناصب من حديث عايشة فمعارض بما رواه المصنف عنها وفي معناه ما رواه ابن قدامة ايضا وقال انه متفق عليه وهو قولها ما رايت رسول الله يصلي الضحى قط انتهى وقال الشيخ المحدث اللغوي مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في اواخر كتابه الموسوم بسفر السعادة انه لم يصح في صلوة الضحى حديث وقال النووي في شرح الصحيح بعد ذكر الروايات المتناقضة وتكلفات وبيانها وكيف كان فجمهور العلماء على استحباب الضحى وانما نقل التوقف فيها عن ابن مسعود وابن عمر انتهى فتدبر واما ما ذكره من انه يحتمل ان ابن عمر لم ير صلوة الضحى صلاها رسول الله ولا ابو بكر ولا عمر ففيه انه يستبعد عدم رؤيته ذلك عن كل واحد من النبي وابي بكر وعمر سيما عن ابيه عمر ولهذا تكلف شراح الحديث في تاويل كلام ابن عمر بان مراده ان المواظبة عليها بدعة لان النبي لم يواظب عليها كما يرشد اليه المنظر في شرح المشكوة للطيبي واما قوله ولم يثبت عنده دليل فدليل على انه كابر **قال** المصنف رفع الله درجته **لو** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يأتم قايم بقاعد وجوزه الشافعي وقال احمد اذا صلى الامام قاعدا صلوا خلفه

فعود امع القدرة على القيام وقد خالف الناقل المعقول والمنقول اما المعقول فلان القاعد انقص وعمل بركن ما المنقول فقول النبي لا يؤمن

احد بعدي قاعدا بقيام ومن العجب انه جعله اسقط فرض القيام وهو ركن واوجب المتابعة في القعود مع القدرة على القيام وكيف يترك فرض لاجل

نفل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح اقتداء القائم بالقاعد المعذور ودليله ما روى البخاري ومسلم والنسائي

والبيهقي في صحاحهم عن عائشة انها قالت لما ثقل رسول الله جاءه بلال يؤذنه بالصلوة فقال مروا ابا بكر ان يصلي بالناس فصلى ابو بكر تلك

الايام ثم ان النبي وجد في نفسه خفة فقام يهادى بين رجلين ورجلاه تخطان في الارض حتى دخل المسجد فلما سمع ابو بكر حسه ذهب يتاخر

فاوماء اليه رسول الله ان لا يتاخر فجاء حتى جلس على يسار ابي بكر وكان ابو بكر يسمع الناس التكبير وروى البخاري في صحيحه ان رسول الله سقط

من فرس فخدش جانبه الايمن فدخل البيت فدخل الاصحاب يعودونه فدخل وقت الصلوة فصلى رسول الله قاعدا وصلى الناس خلفه قياما فهذا جواز

اقتداء القائم بالقاعد حمله الشافعي على القاعد المعذور لان النبي كان معذورا في الخدش واما مذهب احمد بن حنبل فانه اخذ بظاهر ما رواه

البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا ركع فاركعوا

واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد واذا سجد فاسجدوا واذا صلى جالسا فصلوا جلوسا اجمعين فظاهر هذا الحديث يدل على جواز

اقتداء الجالس القاعد على الجالس معذورا كان اولا وعند الشافعي انه منسوخ والفرض ان احمد بن حنبل اخذ بظاهر الخبر فانما خالف النقل واما ما ذكر

انهم خالفوا المعقول لان القاعد نقص فان اريد من هذا النقصان ان ارادان القائم اطول منه في الحس فينبغي ان لا يكون اقتداء الطويل بالقصير

صحيحا بحسب عقله وان اراد نقصان صلوته فالمعذور اذا ترك القيام فلا نقصان في صلوته لان الصلوة قاعدا كامل في حقه واما ما ذكر من

الحديث فلا اسناد له ولا محل له وما شنع على احمد فقد ذكرنا انه عمل بظاهر الحديث فالتشنيع يرجع الى علي من احمد نعوذ بالله انتهى واقول قد مر

القدح الاجمالي على رواياته غاية في بحث الامامة العامة خصوصا ما ورد من هذا الحديث الواقع في باب الامامة الخاصة مع ان الناصب طال

بزيادة قوله تلك الايام ليشعر بان امامة ابي بكر للصلوة كانت مستمرة في ايام يعلم بذلك النبي واصحابه طول تلك الايام وعلى تقدير تسليم صحتها

وبراءتها من كل عيب فهي مخصوصة بما رواه المص من قوله لا يؤم احد بعدي قاعدا بقيام وكذا الكلام في الروايتين الاخيرتين مع ان ما تمسك

به احمد غير متصل كما صرح به شارح الينابيع واما ما ذكره من الترديد فيتعين لظهور ان المراد هو الشق الثاني وما ذكر فيه من ان الصلوة قاعدا كامل

في حق من قعد موهما للعذر دال البحث وعين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب كما لا يخفى واما ما ذكره من ان ما ذكره المص من الحديث لا اسناد له

ولا صحة فمدفوع برواية الدارقطني والبيهقي له في كتابيهما واعتضاده باسناد الى مالك وعمل اهل المدينة بمقتضاه وموافقته لروايات اهل

البيت عليهم السلام واما قوله يرجع التشنيع الى علي من احمد فالشناعة فيه ظاهرة لان كلام الله تعالى ورسوله مشتمل على ظاهر ومجمل ومبين

ومتشابه وعام وخاص ومطلق ومقيد بعضها يفسر بعضا وكل ذلك لمصالح وحكم مذكورة في الاصول ثم الظاهر قد يعدل عنه لقيام نص

دال على ارادة خلافه كمعناه المجازي وبعض جزئياته والعام يحمل على الخاص والمطلق على المقيد كذا الكلام في المتشابه والمجمل ولا يلزم من ذلك عثرا

على الله تعالى ولا على رسوله ولا على من اطلع على حقيقة الحال وحمل عليها الظاهر والمجمل والعام والخاص من المقال بل الجهل الاعراض بمجرد وجوه

الظاهر ونحوه في كلام الله تعالى مما نقل عن الملاحدة ولا يبعد عنه مثل ما ذكرنا ولا يبعد موافقة الناصب في ذلك معهم لان التسنن الذي انتحله القوم

ضرب من الالحاد كما يدل عليه اقاويلهم الباطلة المذكورة في هذا الكتاب قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز امامة الفاسق

ولا المخالف في الاعتقاد ولا المبتدع سواء كفر ببدعته او لا وقال الشافعي اكره امامة المظهر للبدع وان صلى خلفه جاز وقسم اصحابه المختلفين في المذاهب

اقساما ثلثة قسم لا يكفرون ولا يفسقون وهم المختلفون في الفروع كاصحاب ابي حنيفة ومالك فهؤلاء لا يكرهون الايتمام بهم وقسم يكفرون وهم

المعتزلة فلا يجوز الايتمام بهم وقسم يفسقون ولا يكفرون وهم الذين يسبون السلف والخطابية وحكم هؤلاء حكم من يفسق بالزنا وشرب الخمر واللواط

وغير ذلك فهؤلاء لا يجوز الايتمام بهم على كراهية سواء ادمن عليها ولم يتب او لا وبهذا قال الفقهاء الا مالكا وقد خالفوا في ذلك القرآن العزيز

حيث قال الله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار اي ركون اعظم من الايتمام في الصلوة التي هي عمود الدين وقال الله تعالى ان جاءكم فاسق

بنباء فتبينوا اوجب التثبت عند اخباره ومن جملته الطهارة التي هي شرط الصلوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي

انه يكره امامة الفاسق واما وجه الكراهة فظاهر واما وجه الصحة فلما ورد في الصحاح عن رسول الله انه قال صلوا خلف كل بر وفاجر

واما ما ذكر انهم خالفوا القرآن حيث ركنوا الى الفاسق وهو الظالم بالايتمام به فالجواب ان المراد بالظلم الكفر والا فاتباع الظالم ثم ان المراد بالركون

التودد والمحبة والميل وليس في الايتمام هذا والاستدلال بكون الفاسق يجب التثبت في اخباره ولا يوجب ترك الايتمام به انتهى واقول ان الرواية

التي استدل بها على الصحة فاسدة لما ذكره الشيخ مجد الدين الفيروزابادي الشافعي في كتابه الموسوم بسفر السعادة من ان جواز الصلوة خلف كل بر

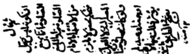
وفاجر لم يصح فيه شيء يثبت ونقل انه سئل احمد فقال ما سمعنا بهذا انتهى ثم لو اغمضنا عن عدم صحة الرواية نقول يمكن ان يكون

المراد جواز ان يكون الفاسق ماموما لا اماما وان يكون الوجه في صحته هذا القول انه لما سمع بعضهم ما روي سابقا من ان مرور الكلب والسود

والحمار بين يدي المصلي يقطع صلوته يرى ان لا تفعل الامر اذا مر احد بين يديه جاز له منعه وزجره فتوهم ان حكم الفاجر في ذلك حكم الكلب والحمار

روى في جامع الاصول عن ابن عمر ان الرسول امتحنا اذا كان احدكم يصلي فلا يدع احدا يمر بين يديه فان ابى فليقاتله فان معه القرين حتى موضعه ... شيطان

فيسئل عن حكمه فاجيب بذلك تامل فانه توجيه وجيه واما ما ذكره من انكار تكفير اصحاب الشافعي للمعتزلة فانكار بارد ومن طالع كتب التواريخ والسير علم
ان الشافعية كفروا الحنفية في زمن السلطان طغرل والحنفية كفروا الشافعية بل الاشعري الذي هو شيخ اصولهم على منابر الري والشام فما ظنك
بتكفيرهم للمعتزلة وقد صرح الامام الزاهد الحنفي في تفسير قوله تعالى ولو لا ان تصيبكم مصيبة الاية ان اصحابنا كفروا الاشعري في هذا المقام واما ما ذكره
من ان المراد بالظلم في الاية الكفر والا فايات الظلم فالظلم فيهم كثير وذلك لانه يشكل بحال الخلفاء الثلثة اذ يصدق عليهم انهم ممن وقع عنهم الظلم بمعنى الكفر
في الزمان الماضي وان منع الشرع عن اطلاق لفظ الظالم بهذا المعنى على امثالهم تعظيما لهم فيلزم من ذلك للناصب واصحابه المحبين لهم والظاهر ان
الناصب لا يرضى بذلك وان كان كلامه بالنظر الى الواقع فلا بد له من القول بان المراد بالذين ظلموا من كان ظلمهم حادثا عند الركون اليهم فان صيغة الفعل
يدل على الحدوث كما حقق في موضعه ولهذا لم يقل سبحانه وتعالى ولا تركنوا الى الظالمين مع كونه اخصر فان اسم الفاعل يدل على الثبوت كما حقق
في محله ايضا ويشير اليه ما ذكرنا ما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره حيث قال قال اهل التحقيق الركون الميل اليسير فقوله الذين ظلموا اي
الذين حدث منهم الظلم فلم يقل ولا تميلوا الى الظالمين ليدل على ان قليلا من الميل الى من حدث منه شيء من الظلم يوجب هذا العقاب واذا كان
هذا حال من يركن الى من ظلم فكيف يكون حال الظالم في تفسيره انتهى فتعين ان يكون المراد بالظلم الحادث المانع عن الركون اما الارتداد ولم يقل به احد قط
او الاعم منه ومن البدعة انكان وبه يثبت مطلوب المصنف كما لا يخفى واما ما ذكره من ان المراد بالركون التودد والمحبة والميل بغير حال والخلال الا انه كما ذكره
امام الناصب فخر الدين الرازي في تفسيره هو السكون الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه واذا كان نقيض الركون هو النفور فيرجع
معنى قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الى ايجاب النفور عن الظالم والايتمام به خلاف النفرة عنه بل سكون اليه وتحسين له وتزيين لحاله
عند الاخرين وقد سنح لي في اثناء هذا التعليق عند امرار النظر في كتاب مشكوة الحديث لبعض الجمهور ما يدل على تجويزهم للايتمام باهل الفجور وهو انه
ذكر في الفصل الثالث من باب المساجد ومواضع الصلوة رواية عن ابي داود باسناده الى السائب بن خلاد وهو رجل من اصحاب النبي ص ان رجلا
ام قوما فبصق في القبلة ورسول الله ص ينظر فقال رسول الله ص لقومه حين فرغ لا يصلي لكم فاراد بعد ذلك ان يصلي لهم فمنعوه واخبروه بقول رسول الله
فذكر ذلك لرسول الله ص فقال نعم وحسبت انه قال له انك قد اذيت الله ورسوله انتهى وقال الشارح الطيبي كان اصل الكلام لا يصل لكم فعدل الى
النفي ليؤذن بانه لا يصلح للامامة فان بينه وبينها منافاة وايضا في الاعراض عنه غضب شديد عليه حيث لم يجعله محلا للخطاب وفي ذلك لسوء ادبه
بين يدي الله انتهى قوله اذا كان المخل بالاداب المستحبة غير صالح للامامة اصلا حتى كان التوبة من ذلك ايضا لم يكن مقبولا عند النبي ص ولهذا اعرض عنه اصلا
ولم يامره بان يتوب ويؤم القوم فكيف يكون حال الفاجر المخل بالواجبات المرتكب للمحرمات واما ما ذكره من ان الاستدلال بكون الفاسق يجب
التثبت في اخباره لا يوجب ترك الايتمام فهو دليل على عدم تبشره لمعنى كلام المص فان المص قد دفع هذا الذي ذكره الناصب بقوله ومن جملة اخبار الفاسق
الذي يؤم الناس اخباره عن طهارته التي هي شرط الصلوة فافهم قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطريق ليس بحائل بين الامام
والماموم وان الجدار حائل يمنع من الايتمام الا المرأة وقال ابو حنيفة الطريق حائل يمنع من الايتمام الا مع اتصال الصفوف وكذا الماء حائل والجدار
ليس بحائل فيجوز ان ياتم الانسان وهو في داره بامام في المسجد بينهما جدار المسجد والدار وهذا من اغرب الاشياء واعجبها وتكذيب الحس انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الطريق ليس بحائل حيث بعد الحائل والحائل ما يمنع الاستطراق والمشاهدة او الاستطراق فالجدار
حائل واما ما نقل عن ابي حنيفة فهو راجع الى تعريف الحائل فان فسر الحائل بما يمنع من العلم بانتقالات الامام فربما يكون الطريق حائلا والجدار ليس
بحائل فلا غرابة في هذا انتهى واقول وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة في حيلولة الطريق ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في المغني وهو ان الطريق ليست محلا
للصلوة فاشبه ما يمنع الاتصال واجاب عنه بمنع عدم كون الطريق محلا للصلوة وهذا الوجه وان كان قياسا واهيا سخيفا لكنه لا يبلغ في السخف مبلغ
ما ذكره الناصب في توجيه مذهب ابي حنيفة فانه هذا محض مما ينبغي لامثاله ان يتقي الله تعالى ولا ثم يستحي عن الناس ثانيا ولا ياتي بهذه الفضيحة ومن بلغ الى هذه
المرتبة من المكابرة فقد كفى خصمه مؤنته واغنى عن ظهور فساد كلامه عن تكلف نقضه والزامه فليحمد الله على سلامتنا من عظيم ما ابتلوا به من التجاهر
بالباطل المستعقب للملام ومعارضة الحق باغث ما يكون من الكلام قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى تحريم القصر في الصلوة في
سفر المعصية وقال الشافعي يجوز وهو مخالف للمعقول والمنقول وهو من قواعد الشريعة فان القصر رخصة والرخص لا تناط بالمعاصي انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول العجب من عدم استحياء هذا الرجل فانه مع ادعائه العلم والامانة لا يبالي بالكذب والافتراء وهذا مذهب الشافعي اشهر من الشمس
في بلغت اليها رواية بلدة من بلاد الاسلام الا وفيها نسخ متعددة من فقه مذهب الشافعي ومكتوب في الكل ان من شرائط القصر ان لا يكون السفر معصية
فلو هرب العبد من السيد والزوجة من الزوج والغريم الموسر والولد بلا اذن الوالد حيث شرط الاذن او سافر ليزني او يقطع الطريق او يسرق او يظلم
او يقتل بريئا لم يقصر ثم ان هذا الرجل يفتري ويشنع وكان ينبغي له ان يترك الانتساب الى الائمة وهم اهل الحق والصواب ثم يلقب نفسه حبيب الكذب
انتهى واقول نعم المخالف للامامية في هذه المسئلة هو ابو حنيفة دون الشافعي ومالك فانه لا قصر عندهما الا في سفر مباح فقط لكن قد يدل
في عبارة المص حذف ما لاخر كما يدل عليه كلام المص فيما سياتي في المسئلة المعنونة بقوله العاصي بسفره الخ وهذا التبديل اما ان وقع من الناصب عمدا
لعجزه عن الجواب عنه كما وقع منه نظير ذلك فيما مر مرارا او من قلم الناسخ سهوا وهذا اظهر ولهذا نظر المص قدس سره مقصور اذ في هذا الباب على نقل ما



خالف فيه الشافعي فقط حتى يحتاج الى الكذب عليه بل نعرض فيما خالف فيه الفقهاء الاربعة كلا او بعضا سواء كان الشافعي او ابو حنيفة او غيرهما كما لا يخفى
فلا يهمه نفيه عن الشافعي مع ثبوته للحنفي كما عرفت ومن اللطائف ان ابن حزم وافق ابا حنيفة في هذه المسألة وشنع على الشافعي ومالك فقال في المحلى
صح ان صلوة السفر قد فرضها الله تعالى ركعتين ثم بلغها في الحضر بعد الهجرة اربعا واقر صلوة السفر على ركعتين وصح ان صلوة السفر بقوله فاذ قد
صح هذا فهي ركعتان لا يجوز ان يتعدى ذلك فمن تعداه فلم يصل كما امر فلا صلوة له اذا كان عالما بذلك ولم يخص تعالى سفرا من سفر فلا يجوز لاحد تخصيص
ذلك ولا يحل رد صدقة الله تعالى امر رسوله بقبولها فيكون من لا يفعل عاصيا واحتج من خص بعض الاسفار بذلك بان سفر المعصية محرم فلا حكم
لفعلنا اما محرم فنعم هو محرم ولكنه سفر فله حكم السفر وانتم تقولون بانه محرم ثم تجعلون فيه التيمم عند عدم الماء وتجيزون الصلوة فيه وترونها فرضا
فاي فرق بين ما الزمتم من الصلوة والتيمم وبين ما منعتم من تاديتها ركعتين كما فرضها الله تعالى في السفر ولا سبيل الى فرق وكذلك الزنا محرم وفيه من الغسل
كالذي في الحلال لانه جنابة ومجاوزة ختان بختان فوجب فيه حكم غسل الاجناب ومجاوزة الختان انتهى فعلى اولياء الناصب الجواب عنه قال المصنف رفع الله
درجته صح ذهبت الامامية الى وجوب القصر في سفر الطاعة وقال الشافعي هو بالخيار بين القصر والاتمام وقد خالف قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر واوجب الايام الاخر فيحرم صوم الاصل وكل من اوجب القصر في الصوم اوجبه في الصلوة وقال عمران بن حصين حججت مع النبي
فكان يصلي ركعتين حتى ذهب وكذلك مع ابي بكر وعمر حتى ذهبا وقال ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في السفر ركعتين وعن عايشة
قالت فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيدت في صلوة الحضر وقال عمر صلوة الصبح ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان وصلوة
الفطر ركعتان وصلوة السفر ركعتان تمام غير قصر على لسان نبيكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز القصر عند
وجود السبب في المحل والشرط ولا يجب اما الجواز فللنص والاجماع واما عدم الوجوب فلدلالة النص على انه رخصة وكل ما يكون رخصة لا يكون واجبا
لان التخيير يقتضي الوجوب والرخصة يقتضي الجواز اما انه رخصة فلقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة
ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا فهذه الاية تدل بصريحها على كون القصر رخصة كما لا يخفى ويدل على كونه
رخصة ما روى مسلم والنسائي والبيهقي عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله تعالى ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقد امن الناس
فقال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا صريح في انه رخصة وان صلوة
السفر لم يفرض ركعتين واما ما ذكر من فعل النبي في السفر وابو بكر وعمر فانه يدل على انه افضل ولا يدل على فرضية القصر واما قول عايشة وابن
عباس وعمر فهو قول الصحابي ويعارضه ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن حفص بن عاصم قال صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى
لنا الظهر ركعتين ثم جاء رحله وجلس فرأى ناسا قياما فقال ما يصنع هؤلاء قلت يسبحون قال لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة وهذا يدل
على ان القصر رخصة وان الاتمام جائز وانه لم يفرض الصلوة في السفر مقصورة كما في قول الاصحاب واذا تعارض قولا الصحابي حصل الترجيح بدلالة
النص والنص ههنا مرجح فيرجح القول بكون القصر غير واجب في السفر وهو المطلوب انتهى واقول ان النص مع ما سنتكلم عليه في بيانه
دعوى الاجماع مع مخالفة ابي حنيفة والشيعة وغيرهم وبالجملة كل ما ذكره ههنا لاصلاح مذهب امامه في القصر فاعلم ما استدل به على عدم
الوجوب بدلالة النص القرآني الذي ذكره على ان القصر رخصة فمقصود ذلك لان التعبير فيه عن الوجوب بنفي الجناح لتطييب الخواطر بالقصر
الاطمينان بعد ما توهم النقص وايضا هذا الاستدلال لو تم انما هو في صلوة الخوف لانها هي المرادة بهذه الاية واما قصر صلوة السفر في حالة
الامن فانما هو ثابت بالاية التي استدل بها المصنف اعني قوله تعالى ومن كان منكم مريضا او على سفر الاية فان في هذه الاية امرا صريحا والتقدير
فالواجب المكتوب عدة من ايام اخر وبقوله تعالى مقصرين لا تخافون وبالسنن التي ذكرها المصنف وبقوله ايضا ليس من البر الصيام في السفر والاية
التي استدل بها امام الناصب ان لم يدل على الوجوب فلا يدل على عدم الوجوب فلا يمنع الاستدلال على الوجوب بغيرها من الايات والاحاديث
واما استدلاله بحديث مسلم ونحوه بما حاصله ان الصدقة لا يجب قبولها فهي لا يجب قبولها اه فمع عدم كونه مما اتفق عليه صحة المسلمين
وعدم صلاحيته للمعارضة مدفوع بان الصدقة التي لا يتصور فيها تمليك وانما هي محض اسقاط لا يحتمل الرد وان كانت ممن لا يجب طاعته كولي القصاص
اذا عفى فوجوب قبولها ممن يجب طاعته اولى على ان الامر في قوله فاقبلوها دال على حقيقة وهي الوجوب وهذا القدر كفاية في هدم ما ذهب
الشافعي اليه وفي القدح على ما استدل به عليه فكان الاولى ان نضرب صفحا عن التعرض للتعارض الذي توهمه الناصب بين اقوال الصحابة في ذلك
فان تلك الاقوال مما لا يتوقف عليه الاستدلال وانما ذكر للتاييد لا الاستظهار لكن لما خان الناصب في نقل الرواية التي توهمها معارضة فلنتعرض
لها ولبيان عدم صلاحيتها للتعارض فنقول للرواية التي ذكرها تتمة دالة على كون القصر عزيمة وهي قول ابن عمر صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله فكان
لا يزيد في السفر على الركعتين وابا بكر وعمر وعثمان كذلك انتهى ووجه الدلالة ان مواظبة النبي واصحابه الثلثة على الركعتين في السفر صريح في العزيمة
وعدم التخيير كما لا يخفى وح فالمراد بقول ابن عمر سابقا لو كنت مسبحا لاتممت الصلوة انه لو جاز التنفل في السفر بحكم الشارع باتمام الصلوة فاتممت
الصلوة لتنال ثواب اول الكلام وآخره وسلم عن المخالفة التي لا يليق بكلام امثاله من الاعلام قال المصنف رفع الله درجته صح ذهبت الامامية الى وجوب القصر
في الصوم على المسافر طاعة وقال الفقهاء الاربعة ان شاء صام وان شاء افطر وقد خالفوا في ذلك النص قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر

انما مسئله مع ان الكرام في نظر الصلوة دون الصوم لانه يجوز ابطالها على نظر الصوم ايضا بناء على ما ذكره المصنف ان كل من اركب العصر في الصوم اوجب القصر في الصلوة فتامل منه

فعدة من ايام اخر وجب عدة ايام اخر وهو ينافى جواز الصوم اجماعا وروى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين ان النبى صلعم خرج عن المدينة ومعه عشرة الاف وذلك على راس ثمان سنين ونصف من مقدمه المدينة فسار ومن معه من المسلمين الى مكة يصوم ويصومون حتى بلغ الكديد وهو ماء بين عسفان وقديد افطر وقال الزهرى وانما يوخذ من امر رسول الله بالاخر فالاخر وفيه عن ابن عباس قال خرج النبى صلعم فى رمضان الى حنين والناس مختلفون صائم ومفطر فلما استوى على راحلته دعا باناء من لبن او ماء فوضعه على راحلته حتى راه الناس ثم شرب شرب الناس معه فى رمضان وفيه عن جابر بن عبد الله ان النبى خرج عام الفتح الى مكة فى رمضان فصام حتى بلغ كراع الغميم فصام الناس ثم دعا بقدح من ماء فرفعه ثم نظر الناس ثم شرب فقيل له بعد ذلك ان بعض الناس قد صام فقال اولئك العصاة وهذا نص فى تحريم الصوم وقال صلعم ليس من البر الصيام فى السفر وقال صلعم الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى جواز الصوم فى السفر وهو فضل من طاقه بخلاف الصلوة فان الافضل فيها القصر اما جواز القصر فللنص والاجماع واما عدم وجوب الفطر فلما روى البخارى ومسلم والنسائى فى صحاحهم عن عايشة انها قالت ان حمزة بن عمرو الاسلمى قال للنبى صلعم اصوم فى السفر وكان كثير الصيام فقال ان شئت فصم وان شئت فافطر وروى مسلم والنسائى والترمذى عن ابى سعيد الخدرى قال غزونا مع رسول الله صلعم لست عشرة مضت من شهر رمضان فمنا من صام ومنا من افطر فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم وهذه الاحاديث يدل على الجواز وما استدل به من الاحاديث فكلها دالة على جواز الصوم وليس هو محل النزاع انما النزاع فى الوجوب ولا دلالة لما رواها عليه واما قوله انه مخالف للنص حيث وجب عدة ايام اخر وهو ينافى جواز الصوم فغير وارد لان التقدير فعدة من ايام اخر ان افطر والمراد به بيان وجوب القضاء وان سلمنا الدلالة فنصوص الحديث تبينه انتهى **واقول** وما ذكره اولا من ان جواز القصر للصلوة بالنص والاجماع لا يخرج عن مغلطة لان النص القرانى يدل على الجواز لا فى خمسة واما ما ذكره من خبر حمزة ففيه ان الاظهر يحمل على انه انما سئله صلعم عن صوم التطوع لان فى اول رواية رواها البخارى عن حمزة زيادة هى قوله قال يا رسول الله صلعم انى امرؤ اسرد الصوم ثم كتب علامة التحويل من سند الى سند وهى صورة ح وعقبه بما نقله الناصب ههنا ولا يخفى ان السرد هو المداومة والتتابع على الشىء وهو صريح فى التطوع كما ذكرناه وكذا فى قوله وكان كثير الصيام دلالة على ذلك كما لا يخفى واما ما ذكره من حديث ابى سعيد الخدرى فقد طعن ابن حزم على سنده ولو صح فانما يدل على اباحة الصوم فى السفر ونحن لا ننكره تطوعا او فرضا غير رمضان ومما يبين هذا انه لا يعلم انه عليه السلام سافر فى رمضان بعد عام الفتح واما ما ذكره من ان ما استدل به المصنف من الاحاديث كلها دالة على الجواز دون الوجوب فبطلانه ظاهر لان حديث جابر الذى حكم فيه النبى صلعم على الصائم بكونه عاصيا نص على وجوب الافطار وتحريم الصوم كما صرح به الائمة وكذا ما رواه المصنف من قوله صلعم ليس من البر الصيام فى السفر فانه مما رواه البخارى عن جابر ايضا وهو صريح فى عدم جواز الصوم حيث نفى فيه البر عن الصيام فى السفر واما منعه للزوم مخالفة امامه للنص متمسكا بان تقدير الاية فعدة من ايام اخر ان افطر فتقدير بعيد لا يليق مثله بكلام الفصيح فضلا عن افصح الكلام والاصل خلاف التقدير ولا ضرورة لهم الى ارتكاب سوى ترويج المذهب وجعل معنى الاية تابعا للمذهب وفساده مما لا يخفى ولنعم ما قال ابن حزم فى هذا المقام حيث قال ان هذه الاية محكمة باجماع اهل الاسلام لا منسوخة ولا مخصوصة فصح ان الله تعالى لم يفرض صوم الشهر الا على من شهده ولا فرض على المريض والمسافر الا اياما اخر غير رمضان وهذا نص جلى لا حيلة فيه ولا يجوز القول بان معنى ذلك ان افطر فيه لانها دعوى موضوعة بلا برهان قال تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وقال ايضا فى رد احتجاجهم بقول الله عز وجل وان تصوموا خير لكم لقد تلى كبيرة من الكبائر وكذب كذبا فاحشا من احتج بها فى اباحة الصوم فى السفر لانه حرف كلام الله تعالى عن موضعه نعوذ بالله من مثل هذا وهذا العار لا يرضى به محقق لان نص الاية كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم وانما نزلت هذه الاية فى حال الصوم المنسوخ وذلك انه كان الحكم فى اول نزول صوم رمضان ان من شاء صامه ومن شاء افطر واطعم مكان كل يوم مسكينا وكان الصوم افضل هذا نص الاية وليس للسفر فيها مدخل اصلا ولا للطعام مدخل فى الافطار فى السفر البتة فكيف استجاز واهذه الطامة انتهى ثم قال بعد فصل ان الفتوى المذكور والاستدلال بحديث ابى سعيد وحمزة ونحوهما على ابى حنيفة ومالك والشافعى من اعظم الامور لانهم لا يجيزون لمن هو مسافر فى رمضان ان يفطر فى ذلك اليوم الذى ابتدا صيامه فيقولون على انه مخطى وما يبعد عنهم اطلاق اسم المعصية عليه ومالك يرى عليه الكفارة فلينظر ناظر فى اقوالهم فانه لابد فى احتجاجهم بهذين الخبرين من اطلاق اسم الخطاء والمعصية على رسول الله صلعم وايجاب الكفارة عليه فى افطاره وهذا خروج عن الاسلام ممن اقدم عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **مسئله** ذهبت الامامية الى ان المسافر لا يتغير فرضه بالائتمام بالمقيم خلافا للفقهاء وقد خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب التقصير على المسافر ولان الزيادة كالنقصان فى الابطال وكما لا يتغير فرض الحاضر اذا صلى خلف المسافر فكذا العكس انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان المسافر لو اقتدى بمقيم لحظة اتم لان الاصل فى الصلوة صلوة المقيم كما ذكرنا وصلوة المسافر رخصة لا عزيمة فاذا اقتدى المسافر بالمقيم حذف الاقتداء حكم العزيمة اليه لقوة العزيمة ووجوب متابعة الامام فتعين الاتمام واما قوله خالفوا عموم القرآن الدال على وجوب القصر فهذا باطل لما علمت ان القصر ليس بواجب واما قوله لان الزيادة كالنقصان فالجواب ان السبب فى هذا ليس الزيادة والنقصان بل الرخصة والعزيمة انتهى **واقول** لا نسلم ان الاصل فى الصلوة صلوة المقيم بمعنى عن معانى الاصل بل الاصل عدم وجوب الزائد فافهم

وكذا

[illegible]

[illegible]

وكذا الاتمام ان صلوة المسافر رخصة لا عزيمة بل هي عزيمة عندنا وعند من وافقنا من الجمهور عزيمة كالاتمام في الحضر اذ الاكثر على انها ليست بقصر حقيقة بل
فرضت ركعتين ركعتين في السفر واتمها اربعا وثلثا في الحضر وقد سبقت الرواية عن عمر وعائشة انها قالت صلوة السفر ركعتان فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وانما ذهب الشافعي ومن وافقه الى انها رخصة متمسكا بان نفي الجناح في الاية للاباحة لا للوجوب كما مر وقد بينا فساده فتذكر ولو سلمنا انه رخصة
فلا منافاة بينها وبين الوجوب لاجتماعها في مواده وجوبا كالميتة عند خوف التلف وعلى هذا يسقط جميع ما فرعه على الاصل المهدوم بقوله فاذا
اقتدى المسافر بالمقيم فقد يتخرج على ان القول بان الاقتداء يجذب حكم العزيمة الى المسافر مما لا يظهر له محصل فان غاية الجذب بلا اية انما ورد
الله تعالى في حق القاطعين ونحوه واما في غيره سيما في المثال الذي لا وجود لها بالاصالة فلم نطلع عليه وايضا ما اراد فيه بقوة العزيمة من قوة وجوب متابعة
الامام وهي من الكل الظهور ان وجوب متابعة الامام متحقق في جانب العكس ايضا كما اشار اليه المصنف مع انهم لا يقولون بجذبه هناك قال ابن حزم والعجب
من المالكيين والحنفيين والشافعيين والقائلين بان المقيم خلف المسافر يتم ولا ينتقل الى حكم امامه في التقصير وان المسافر خلف المقيم ينتقل الى حكم امامه
في الاتمام وهم يدعون انهم اصحاب قياس بزعمهم ولو صح قياس في العالم لكان هذا اصح قياس يوجد لكن هذا مما تركوا فيه القران والقياس وما
وجدت لهم حجة الا ان بعضهم قال ان المسافر اذا نوى في صلوة السفر لم يقصرها قال فاذا خرج بنيته الى الاتمام فاحرى ان يخرج الى الاتمام بحكم امامه وهذا
قياس في غاية الفساد لانه لا نسبة ولا شبه بين صرف النية من سفر الى اقامة وبين الائتمام بامام مقيم بل النسبة بينهما هو من ظاهر واحتج بعضهم
بقول النبي صلعم انما جعل الامام ليؤتم به فقلنا لهم فقولوا للمقيم خلف المسافر ان يتم بامامه فقال قائلهم قد جاء اتموا صلوتكم فانا قوم سفر فقلنا لو صح
هذا لكان عليكم لا لكم لان فيه ان المسافر لا يتم ولم يفرق بين ماموم والامام فالواجب على هذا ان المسافر جملة يقصر والمقيم جملة يتم ولا يراعي احد منهما حال
امامه وبالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ومنه** ذهبت الامامية الى ان من فاته صلوة سفر فانه يقضيها في الحضر قصرا وكذا يقضيها في
السفر قصرا سواء كان ذلك السفر او غيره وقال الشافعي عليه التمام فيهما وقد خالف قول النبي صلعم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وصلوة
الحضر ذكر غير صلوة السفر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب تمام الصلوة السفرية اذا صلاها في الحضر لان القصر عنده
رخصة لمشقة السفر وانتفى موجب الرخصة فانتفت الرخصة واما الاستدلال بالحديث فمن غرايب استدلاله لان الحديث يدل على وجوب القضا
عند التذكر وهل يدل على وجوب القضاء بتلك الصورة التي كانت واين الدلالة على هذا انتهى **واقول** ان اراد بقوله وانتفى موجب الرخصة انتفاء
موجب الرخصة في حال السفر فبطلانه ظاهر وان اراد انتفاء موجبها في ثاني الحال فهو مسلم لكنه لا يوجب انتفاء الرخصة لانها قد حصلت سابقا
فيكفي الاتيان ببدل ما رخص فيه لان الذي استقر الوجوب فيه والاصل عدم المساواة وعدم الزيادة وبهذا يندفع ايضا ما استغربه من استدلال المصنف
بالحديث فان الضمير في قوله فليصلها راجع الى الصلوة الفايتة واذا كانت الفائتة صلوة القصر كان المراد بقوله فليصلها فعلها قصرا لانها
الذي فاتت والاصل عدم الزيادة كما عرفت **قال** المصنف رفع الله درجته **ومنه** ذهبت الامامية الى ان من صلى في السفينة وتمكن من القيام
وجب عليه ان يصلي قائما وقال ابو حنيفة هو بالخيار بين الصلوة قائما او جالسا وقد خالف في ذلك النصوص الدالة على وجوب القيام ولا
سبب يقتضي جواز الجلوس مع القدرة واي فرق بين السفينة وغيرها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب
القيام للقادر المتمكن منه واما تخيير ابي حنيفة ان صح فلان الاصل عدم تمكنه من القيام فرخص له الجلوس فهو بالخيار بينه وبين القيام انتهى
واقول اعتذاره عن فتوى ابي حنيفة ههنا بان الاصل عدم تمكن راكب السفينة من القيام يدل على خطائه في اصله ووضعه للاصول
تبعا للهوى وان ما ذكره من الاصل لا اصل له اصلا كقولهم الاصل في الاشياء الاباحة والاصل في الاشياء الطهارة ولا اصل عرفي يحكم به من ركب السفن
فان كل من ركبها في بحر الاسلام يعلم ان الغالب فيها القدرة على القيام نعم الاصل في سفينة اهل البيت عليهم السلام ان لا يقدر الناصب وامثاله
على ركوبها فضلا عن القيام لكن ليس الكلام فيها في هذا المقام والذي يظهر من كلام ابن حزم في كتاب المحلى ان ابا حنيفة افتى بذلك تمسكا بفعل
انس حيث قال وقال ابو حنيفة يصلي قاعدا من قدر على القيام وهذا خلاف لامر الله تعالى بالقيام في الصلوة واحتج بان انسا صلى في سفينة قاعدا
فقلنا وما يدريكم انه كان قادرا على القيام حاش لله ان يظن بانس انه صلى قاعدا وهو يقدر على القيام انتهى ويظهر منه ايضا صحة ما نسبه المصنف
ههنا الى ابي حنيفة وان اشارة الناصب الى عدم صحة تلك النسبة بقوله ان صح لا يصح **قال** المصنف رفع الله درجته **ومنه** ذهبت الامامية الى ان العاصي
بسفره كالخارج لقطع الطريق والساعي في قتل مسلم او لطلب صيد لهو ونحوه وشبهه لا يجوز له التقصير في الصلوة ولا في الصوم وقال ابو حنيفة واصحابه
والثوري والاوزاعي لا فرق بين سفر الطاعة والمعصية وقد خالفوا المعقول والمنقول اما المعقول فلان القصر رخصة فلا يناط بالمعاصي واما
المنقول فقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد حرم على العادي الرخصة فالقصر كذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان
هذه المسئلة وقد نسب هذا الى الشافعي فيما مضى ونسبناه الى الكذب مذهب ابي حنيفة ان العاصي والمطيع في سفرهما في الرخصة سواء ودليله اطلاق
النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية ما يكون بعده او يجاوره فصلح متعلق الرخصة فلا يكون مخالفا للمعقول وفرق بين جواز
القصر واكل الميتة لان اكل الميتة هو ارتكاب حرام ابيح للضرورة فلا يجوز للعاصي لعدم الضرورة في حقه بخلاف القصر فانه لطف شامل
للمسافر عاصيا او مطيعا فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** ما نسبه اليه فيما مضى الى الشافعي هو جواز القصر في سفر المعصية والمسئلة المعنونة

ههنا

فيها الى ابي حنيفة واصحابه عدم الفرق بين سفر الطاعة والمعصية والفرق بين المسئلتين غير خفي ما بين الفرق والقدم واما ما استدل به من
اطلاق النصوص وتقييده بما ذكره المص من الدليل العقلي والنقلي ظاهر واما ما ذكره من ان نفس السفر ليس بمعصية فهو توهم ومخالف لاطلاقات اهل الشرع
حيث صرحوا بنفس السفر بذلك نعم السفر ليس بمعصية بالاصالة لكنه معصية بتبعية ما يؤدي اليه من الحرام كالسفر من بلد الى بلد لقتل نفس
بغير الحق وما يتوصل به الى المعصية معصية كما لا يخفى **قال** المص رفع الله درجته **مح** ذهبت الامامية الى جواز الجمع بين الظهرين والعشائين
سفرا وحضرا مع غير عذر في وقت الاولى والثانية وقال الشافعي كل من جاز له التقصير جاز له الجمع وبه قال مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة
لا يجوز الجمع بحال لاجل السفر لكن يجب الجمع بينهما بحق النسك فكل من احرم بالحج قبل الزوال من يوم عرفه فاذا زالت الشمس جمع بين الظهرين و
جمع بين العشائين بمزدلفة وقد خالف القران لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وخالف ما رواه الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال صلى رسول الله
الظهر والعصر جمعا والمغرب والعشاء جمعا من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا يحرج امته وفي صحيح مسلم من غير خوف ولا مطر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الجمع بين العصرين والعشائين تقديما وتأخيرا في السفر الجامع لشروط القصر ولا يجوز الجمع بحضر
لانه رخصة للمسافر فلا يشمل المقيم واما الاستدلال على جوازه في السفر بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فهما لا ربط له بالمدعى لانه
يدل على مشروعية الصلوة في هذا الوقت الممتد والسنة تدل على ان كل صلوة تؤدى في وقتها وما ذكر من الحديث فقد قال الشافعي نؤدي ذلك لعذر المطر
ولم يثبت عنده من غير خوف ولا مطر ثم ان المشهورات من الصحاح والروايات توجب اداء كل صلوة في وقتها ولو كان الجمع جائزا بلا عذر من الاعذار لم يكن
الصلوة مخصوصا بالاوقات فوجب اداء كل صلوة في وقتها ان لم يكن عذر انتهى **واقول** دعوى كون الجمع خصص لول النزاع فلا بد لاثباته من دليل واما
ما ذكره من ان استدلال المص بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس لا ربط له بالمدعى فمما نشأ من عدم ربطه بفهم المعاني العلمية وقصوره
عن درك الحقائق القرانية وذلك لان عمومه لانه يدل على اشتراك وقت صلوتي دلوك الشمس وصلوتي غسق الليل كما مر فيلزم جواز الجمع بين كل
من الظهرين والعشائين لزوما لا سترة فيه واما ما ذكره من ان السنة تدل على ان كل صلوة تؤدى في وقتها فان اراد به وجود السنة الدالة على حصر اداءها
في ذلك فهو غير مسلم ولو سلم وجود ذلك فلا نسلم صلاحيتها للمعارضة وتخصيصا لعموم القران وان اراد وجود السنة الدالة على ذلك من غير حصر
فهو مسلم لكن لا يجدي نفعا كما لا يخفى واما اعتذاره للشافعي مع اشتهاره بكونه من اصحاب الحديث بانه لم يثبت عنده الاحاديث الصحيحة المذكورة
في صحاحهم الدالة على جواز الجمع من غير عذر فهو عذر اشد من الذنب كما لا يخفى بل ذلك افتراء على الشافعي فان المفهوم من شرح النووي لصحيح مسلم
ان الشافعي بل الاحاديث المذكورة ويجعلها تابعا للمذهب الذي سبق على الشافعي وقد تانف بعد الاطلاع على الاحاديث ان يرجع عنه و
يجعل مذهبه تابعا لها فجعل القضية منعكسة كما هو دابهم في اكثر المسائل ونذكر كلام النووي هنالك حتى يظهر ان الناصب يفتري على امامه
فنقول قال عند رواية مسلم في حديث ابن عباس رض صلى رسول الله الظهر والعصر جمعا بالمدينة من غير خوف ولا سفر قال ابن عباس
حين سئل لم فعل ذلك قال اراد ان لا يحرج احدا من امته وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس رض ان رسول الله جمع بين الصلوة في سفرة سافرها
في غزوة تبوك فجمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال سعيد بن جبير فقلت لابن عباس ما حمله على ذلك قال اراد ان لا يحرج امته وفي رواية معاذ بن جبل
مثله سواء وانه في غزوة تبوك وقال مثل كلام ابن عباس وفي الرواية الاخرى عن ابن عباس جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالمدينة في غير خوف
ولا مطر قلت لابن عباس لم فعل ذلك قال كي لا يحرج امته وفي رواية عمرو بن دينار عن ابي الشعثاء جابر بن زيد عن ابن عباس قال صليت مع رسول الله
ثمانيا جمعا وسبعا جمعا قلت يا ابا الشعثاء اظنه اخر الظهر وعجل العصر واخر المغرب وعجل العشاء قال وانا اظن ذلك وفي رواية عن عبد الله
بن شقيق قال خطبنا ابن عباس يوما بعد العصر حتى غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس يقولون الصلوة الصلوة فجاءه رجل من بني تميم لا
يفتر ولا ينثني الصلوة الصلوة فقال ابن عباس اتعلمني بالسنة لا ام لك رايت رسول الله جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء قال
عبد الله بن شقيق فحاك في صدري من ذلك شيء فاتيت ابا هريرة فسألته فصدق مقالته هذه الروايات ثابتة في مسلم كما تراها وللعلماء فيها
تاويلات ومذاهب فمنهم من تاوله على انه جمع بعذر المطر وهذا مشهور عن جماعة من الكبار المتقدمين وهو ضعيف بالرواية الاخرى من غير خوف
ولا مطر ومنهم من تاوله على انه كان في غيم فصلى الظهر ثم انكشف الغيم وبان ان وقت العصر دخل فصلاها وهذا باطل لانه وان كان فيه ادنى احتمال
في الظهر والعصر فلا احتمال فيه في المغرب والعشاء ومنهم من تاوله على تاخير الاولى الى اخر وقتها فصلاها فيه فلما فرغ منها دخلت الثانية فصلاها
فصارت صورة جمع وهذا ايضا ضعيف او باطل لانه مخالف الظاهر مخالفة لا يحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب واستدلاله بالحديث
لتصويب فعله وتصديق ابي هريرة له وعدم انكاره صريح في رد هذا التاويل ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض او نحوه مما هو في معناه
من الاعذار وهو قول احمد بن حنبل والقاضي حسين من اصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من اصحابنا وهو المختار في تاويله لظاهر الحديث
ولفعل ابن عباس وموافقة ابي هريرة ولان المشقة فيه اشد من المطر وذهب جماعة من الائمة الى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة وهو قول
ابن سيرين واشهب من اصحاب مالك وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من اصحاب الشافعي عن ابي اسحق المروزي عن جماعة من اصحاب الحديث
واختاره ابن المنذر ويؤيده ظاهر قول ابن عباس رض اراد ان لا يحرج امته فلم يعلله بمرض ولا غيره انتهى واما ما ذكره من اشتهار وجوب اداء كل صلو

في وقتها فان اراد به ان تسنها وجوب ادائها في وقتها المختص فغير مسلم اشتهار ذلك عند من جوز الجمع وان اراد في الاعم من وقتها المختص والمشترك فمسلم لكن لا
يقدح ذلك في تجويز الجمع فان عندنا معاشر الامامية ان من اول الزوال يمضي مقدار اربع ركعات يكون وقتا مختصا بالظهر ثم يشترك الوقت بينه وبين
العصر الى ان يبقى من النهار مقدار اداء اربع ركعات فيختص بالعصر ويصير الظهر ان لم يفعلها قبل ذلك قضاء ولكن كلما اراد المصلي ان يصلي الظهر والعصر
في وقتها المشترك يجب عليه ان يقدم الظهر على العصر والله اعلم **قال** المصنف رفع الله درجته **مط** ذهبت الامامية الى وجوب تقديم الظهر على العصر
حالة الجمع وجوز الشافعي البداية بالعصر وقد خالف في ذلك الاجماع وفعل النبي ص وامر الله تعالى من وجوب تقديم الظهر على العصر انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اخر الجمع في العصر فله ان يصلي الظهر اولا لا ان حقه التقديم من جهة انه متقدم حسا ولانه يقدم
العصر لان الوقت له فالظهر في حكم الفائتة يجوز قضاء الفائتة بعد اداء فرض الوقت واما دعوى الاجماع على وجوب التقديم فغلط وفعل النبي ص
في السفر يدل على الندب ان ثبت واما امر الله تعالى فهو في الاداء في وقتها لا في الجمع والفوت انتهى **واقول** اراد بقوله ولانه ان يقدم العصر
لان الوقت له ان ما عدا وقت اداء ركعات الظهر يختص بالعصر وهو غير مسلم كما بيناه في المسئلة السابقة القائلة بجواز الجمع في الحضر فبالطريق
الاولى ان لا يسلم في الجمع حالة السفر فان دعوى اختصاص ما عدا الوقت المذكور بالعصر اولى بالمنع كما لا يخفى ويدل على ان الناصب بهوه في دعوى
ذلك لم يجاهر بما تفرع عليه على تلك الدعوى الفاسدة بقوله فالظهر في حكم الفائتة اه حيث لم يستعمل ان يصرح بفوات الظهر بل قحم لفظ الحكم و
بالجملة اذا شرع الله تعالى جواز الجمع بين الصلوتين كان ذلك علامة على بقاء وقتيهما اداء فالقول بكون تلك الوقت مختصا بالعصر وكون الظهر فائتا
او في حكم الفائتة باطل جدا كما لا يخفى واما حكمه ببطلان دعوى المصنف للاجماع فيما ذكره فباطل لان الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة كما تقرر في الاصول
وقد نقل الاجماع على ذلك جماعة من الجمهور ايضا كما يرشد اليه مطالعة هذا المقام من كتبهم واما ما ذكره من ان فعل النبي ص يدل على الندب ففيه
ما مر نقلا عن الانصاري الشافعي شارح البيان وغيره في غيره ان مواظبة النبي ص على شيء يدل على وجوبه واما ما ذكره من ان امر الله تعالى في الاداء
في وقتها لا في الجمع والفوت فمردود بان امر الله تعالى عام شامل للكل والتخصيص او التقييد بحال الاداء في وقته خلاف الاصل بل هو تحكم بارد **قال**
المصنف رفع الله درجته **ن** ذهبت الامامية الى ان المقيم في بلد للتجارة او طلب علم او غير ذلك اذا نوى مقام عشرة ايام ينعقد به الجمعة وخالف الشافعية
وقد خالفوا عموم الامر بوجوب صلوة الجمعة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الجمعة عبادة للمقيم لا للمسافر ونية اقامة عشرة ايام لا يوجب
الاقامة ولهذا كان بعض السلف يقصرون فيه لبقاء حكم السفر ولو نوى الاقامة المطلقة فله الجمعة وما ذكر من مخالفة عموم الامر بوجوب الجمعة فلا
يتاتى في حق المسافر ومن لم ينو الاقامة المطلقة فهو مسافر انتهى **واقول** الذي يظهر من كتاب تذكرة الفقهاء للمصنف وكتب الحنفية والشافعية
انه ليس في التقدير بعشرة ايام ولا في اكثر نص عن رسول الله ص وانما المستند في ذلك قول الصحابة والظاهر ان المرجع في ذلك الى العرف وانه هل يحكم بكون
ناوي اقامة العشرة مقيما اولا والقول الوسط هو اعتبار نية العشرة كما ذهب اليه الامامية مستندا بروايات اهل البيت ع فان الشافعي فرط في ذلك
فاعتبر نية الاربعة والحنفي افرط فاعتبر نية خمسة عشر فما اتى به الناصب من منع كون نية اقامة العشر موجبا للاقامة مع فتوى امامه الشافعي بان
نية اقامة الاربعة موجب لذلك كما ترى **قال** المصنف رفع الله درجته **نا** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على اهل السواد كوجوبها على اهل المدن
وقال ابو حنيفة لا جمعة على اهل السواد وخالف في ذلك القرآن حيث قال اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان من يبلغه النداء من اهل السواد لزمه حضور الجمعة لان السعي مرتب على النداء فمن بلغه النداء وجب عليه حضور
الجمعة واما ابو حنيفة فانه يجعل المصر محل الجمعة واهل السواد ليسوا من المصر فالنداء لا يتعلق بهم فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** يكفي في رد
ما ذكره الناصب ههنا ما قاله ابن حزم الاندلسي من اهل نحلته بل فيه زيادة على ما اتى به المصنف قدس سره من التشنيع على كل من مالك والشافعي
وابي حنيفة حيث قال قال مالك والليث يجب الجمعة على كل من كان من المصر على ثلثة اميال ولا يجب على من كان على اكثر وقال الشافعي يجب الجمعة
على اهل المصر وان عظم فاما من كان من خارج المصر فمن كان بحيث يسمع النداء فعليه الجمعة ومن كان بحيث لا يسمع النداء لا يلزمه الجمعة وقال
النداء ابو حنيفة واصحابه يلزم الجمعة جميع اهل المصر سمعوا النداء ام لم يسمعوا ولا يلزم من كان خارج المصر سمع ام لم يسمع كل هذه الاقوال اقوال لا حجة
لقائليها لا من قرآن ولا من سنة صحيحة ولا سقيمة ولا قول صاحب لا مخالف له ولا اجماع ولا قياس لا سيما قول ابي حنيفة فان تعلقوا بان بعد
تلك بثلاثة اميال ان اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا وقد صح عن اهل العوالي كانوا يجمعون مع رسول الله ص قلنا لو
قال وروي ان اهل ذي الحليفة كانوا يجمعون معه ص وهي على اكثر من ثلثة اميال لكن ليس في ذلك دليل على انهم ع وجب ذلك عليهم فرضا بل قد روي
انه ص اذن لهم في ان لا يصلوها معه وصح ذلك عن عثمان واما من قال يجب على من سمع النداء فان النداء قد لا يسمعه لخفاء صوت المؤذن
او لحمل الريح له الى جهة اخرى او لحوالة رابية من الارض بينه وبين من كان قريبا جدا وقد يسمع على اميال كثيرة كالمؤذن على المنار والقرية في جبل
والمؤذن صيتا والريح يحمل صوته اليه فبالضرورة ندري ان قول الرسول ص في بعض الاخبار اتسمع النداء قال نعم قال اجب انما امره بالاجابة
لحضور الصلوة المدعو اليها لا من يوقن انه لا يدرك منها شيئا هذا معلوم يقينا ويبين ذلك اخباره ع بانه يهم باحراق المتخلفين عن
الصلوة في الجماعة بغير عذر فاذ قد اختلفوا هذا الاختلاف فالمرجوع اليه ما افترض الله تعالى السعي اليها اذا نودي لها لا قبل ذلك ولم يشترط

مسافة

تعالى من سمع النداء ممن لم يسمع النداء انما هو اذا زالت الشمس فمن امر بالرواح قبل الزوال فجعلها فقد افترض ما لم يفرضه الله تعالى في الآية ولا
رسوله صلى الله عليه وآله فقد صح يقينا ان الآية امر بالرواح اليها اثر زوال الشمس لا قبل ذلك فصح انه قبل ذلك فضيلة لا فريضة كمن قرب بدنة او بقرة او كبشا
او ما ذكرنا معها وقد صح امر رسول الله صلى الله عليه وآله من المشي الى الصلوة بالسكينة والوقار والسعي المذكور في القرآن انما هو المشي لا الجري وقد صح
ان السعي المأمور به انما هو لادراك الصلوة لا للعناء دون ادراكها وقد قال عليه السلام فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا وبالله تعالى التوفيق انتهى كلامه

قال المصنف رفع الله درجته **نب** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على من بعد عن البلد على فرسخين فما دون فان كان فيهم العدد وجب عليهم
الحضور او الصلوة عندهم وان كان اقل من العدد وجب عليهم الحضور وكذا ان كانوا على اقل من فرسخ وقال ابو حنيفة اذا كان خارج البلد لا يجب
عليهم الحضور اذا كانوا اقل من العدد وان كانوا على قرب قال محمد قلت لابي حنيفة يجب الجمعة على اهل زبارا الكوفة فقال لا وبين زبارا والكوفة الخندق و
قريتهم بقرب الكوفة وقال الشافعي لا يجب الحضور الا اذا كانوا بحيث يسمعون الاذان وقد خالفوا في ذلك القرآن وهو قوله تعالى فاسعوا انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مضى هذه المسئلة لا تعيين الفرسخين ولا نعلم ماخذه ومذهب الشافعي حق لترتب السعي على الاذان
فسامع الاذان يجب عليه الحضور ولا دخل للقرب والبعد وابو حنيفة فرض التجميع على اهل المصر الجامع فلا يدخل فيه من هو خارج منه قريبا
كان او بعيدا انتهى **واقول** يتوجه الفرق بين ما ذكره المصنف ههنا وبين ما مضى ظاهر جدا اذ الكلام فيما كان في حكم سواد البلد وههنا فيما بعد عن البلد
بمسافة معينة من القرى ونحوها واما ما ذكره من عدم علمه بماخذ ما اتى به المصنف من تقويم مذهبه من تعيين الفرسخين فهو مسلم لان ماخذ ذلك
روايات اهل البيت عليهم السلام لكن المصنف انما ذكر هذا الاخبار عن مذهبه لضرورة كون ذلك معتبرا في مذهبه لا لان يجعله حجة على احد قال المصنف في التذكرة
الفقهاء لا ينعقد جمعتان بينهما اقل من فرسخ سواء كانتا في مصر واحد او مصرين فصل بينهما نهر عظيم كدجلة او لا عند علمائنا اجمع لقول الباقر ع
لا يكون بين الجمعتين اقل من ثلثة اميال فلا باس ان يجمع هؤلاء وهؤلاء ولانها لو صحت مع التفاوت لصحت في كل مسجد مع ان النبي صلى الله عليه وآله لم يجمع الا في مسجد و
كذا الخلفاء بعده ولم يعطلوا المساجد بل كان اقامتها في موضعين اولى من موضع واحد مع بعد المسافة وشق الاتيان فلا بد من تقدير يرفع المشقة
والقدر الذي يمكن تكلفه لاكثر الناس فرسخ فكان الاعتبار به ولا اعتبار باتحاد البلد فقد يكثر عن فرسخ فيحصل المشقة بالحضور وقال الشافعي
لا تقام الجمعة في المصر الواحد الا في موضع واحد وان تباعدت اقطاره وبه قال مالك لان النبي ص كذا فعل ونحن نقول بموجبه لان المدينة لم تبلغ اقطارها
فرسخا فلهذا اتحدت الجمعة وقال ابو يوسف اذا كان للبلد جانبان ليس بينهما جسر كان كالبلدين فجاز ان تقام في كل جانب جمعة والا فلا وعنه جواز ذلك في
بغداد خاصة لان الحدود تقام فيها في موضعين والجمعة حيث تقام الحدود فلو وجد بلد تقام فيه الحدود في موضعين جاز اقامة الجمعة فيها بمقتضى
قوله وهو قول ابن المبارك واليه ذهب ابو الطيب بن سلمة قال محمد تقام فيه جمعتان سواء كان جانبا واحدا او اكثر لان عليا ع كان يخرج يصلي العيد في
الجبان ويستخلف ابا مسعود البدري يصلي بضعفة الناس وحكم الجبان حكم البلد والجمعة عنده كالعيد وفي محل على بعده م فرسخا وليس عن ابي حنيفة فيه شيء
وقال احمد اذا كبر وعظم كبغداد والبصرة جاز ان يقام فيه جمعتان واكثر مع الحاجة ولا يجوز مع عدمها فان حصل الغناء باثنتين لم يجز الثالثة وكذا
ما زاد دفعا للمشقة وهي مشقة يسيرة فلا يكون حد لو قال داود وعطا يجوز ان يصلوا الجمعة في مساجدهم كما يصلون ساير الصلوات لان عمر كتب الى
ابي هريرة بالبحرين ان جمعوا حيث كنتم وليس حجة على اي بلد كنتم واعتذر اصحاب الشافعي لما دخل بغداد وفيها جامع المنصور وجامع المهدي بكثرة فحصل
المشقة وهو مصالح قول احمد او بانها كانت قرى متفرقة فاتصلت العمارة او بانها ذات جانبين فصارت كالبلدين وهو قول ابي يوسف او لانها
اجتهادية ولا يجوز التقليد انتهى فما ادعاه الناصب من حقية مذهب الشافعي بما ذكره فقد عرفت بطلانه مما نقلنا ههنا من كلام التذكرة
وبما نقلناه في المسئلة السابقة من كلام ابن حزم واما ما ذكره من ان ابا حنيفة فرض التجميع على اهل المصر فهو احتجاج على قوله بقوله ولا يفيد
وكثيرا ما يفعل الناصب مثل هذا فلا تغفل **قال** المصنف رفع الله درجته **نج** ذهبت الامامية الى وجوب الجمعة على خمسة نفر احدهم الامام و
قال الشافعي واحمد واسحق لا يجب على اقل من اربعين وقد خالفوا في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب
حضور اربعين غير الامام لان الجماعة فريضة في الجمعة ولا بد للجماعة من عدد واعتبار عدد الجمعة بفعل النبي ص وهو ما روي في الصحاح ان اول جمعة اقيمت
في الاسلام كانوا اربعين رجلا فاعتبر ذلك العدد للاحتياط دون غيره ولا نخالف القرآن والسنة المشهورة انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان ما روي في الصحاح على تقدير تسليم صحته لا دلالة له على ما ذهب اليه الشافعي لان النبي ص لم يقل انه لا يجوز الجمعة باقل من عدد الاربعين وانما وقع
ذلك العدد في تلك الجمعة بحسب الاتفاق فظهر ان ما قوله فاعتبر ذلك العدد للاحتياط فيه لما نقل عن الشافعي من انه قال تارة لا جمعة الا باربعين
رجلا وتارة انه لا يجب على اقل من اربعين فالاحتياط لا يقتضي عدم وجوب الاقل بل ولا عدم جوازه كما لا يخفى على من علم معنى الاحتياط على
ان هذا الاحتياط معارض بمثله لجواز ان يكون الجمعة منعقدة بالاقل عند الشارع فيلزم من عدم اعتبار الاقل فوت صلوة الجمعة في نفس
الامر فيكون ذلك خلاف الاحتياط وبالجملة القول باعتبار الاقل لا يستلزم تفويت ما عسى ان يكون واجبا في نفس الامر من صلوة الظهر والقول باعتبار
الاكثر يستلزم تفويت صلوة الجمعة في نفس الامر فاذا تعارضا تساقطا مع رجحان صلوة الجمعة على اصل الظهر واما مخالفة الشافعي لعموم القرآن
فظاهر فان صيغة الجمع في آية الجمعة يقتضي عموم الوجوب باقل من عدد الاربعين الى الثلثة التي هي اقل مراتب الجمع والشافعي حصر الوجوب في الاربعين

وايضا مما ضعف ما ذكره بان ابن حزم قال رأينا المنتسبين الى مالك يجهدون في ان لا يكون بين جامعين اقل من ثلثة اميال فاموا بجعلوا بينهم جامعا ١٢ منه

يعني قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا وقوله تعالى ... عن الخمس ... منه ١٢

وهذا مخالفة صريحة لا يخفى على احد واما مخالفة فلم يدعها المصنف هيهنا لكن ابن حزم بين في كتابه مخالفة ذلك للسنة ايضا فليطالع ثمة **قال** المصنف
رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى ان العدد شرط في الابتداء لا الاستدامة فلو انفضوا بعد التكبير اتمها جمعة وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا
بذلك نص القرآن وقول النبي ص الصلوة على ما افتتحت عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول العدد شرط الجماعة فمن لم يدرك الجماعة فليس هو من
عدد الجمعة والانفضاض يوجب بطلان العدد فلا يمكن اتمام الجمعة ولا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد انتهى **واقول** مراد المصنف بالنص
قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وتركوك قائما الاية فان البخاري روى في سبب نزولها عن جابر انه قال اقبلت عير ونحن نصلي مع رسول الله
الجمعة فانفض الناس الا اثني عشر رجلا فنزلت الاية انتهى وفي روايات اهل البيت عليهم السلام انهم انفضوا عنه الا علي بن ابي طالب فقد دلت الاية مع
ما روي في سبب نزولها على ان الجماعة في الجمعة شرط في الابتداء لا في الاستدامة بمعنى انه لو انفض الجماعة بعد عقد النية والتحريم لم يبطل صلوة الامام
واتمها جمعة والحاصل ان الناصب ان اراد بقوله لا مخالفة للنص والحديث حيث وجبنا في الجمعة العدد ان اجتهاده المشؤم المستند الى الراي اوجب
في الجمعة العدد ابتداء وانتهاء فبطلانه اظهر من ان يخفى وان اراد ان النص والحديث اوجب بمجرد ذلك فبطلانه ظاهر لان النص القراني والحديث صريحان
في عدم بطلان الصلوة بالانفضاض بعد العقد وان الصلوة على ما افتتحت عليه لا على ما انتهت اليه فتدبر **وقال** المصنف رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت
الامامية الى ان انتفاء الوقت ليس شرطا في الجمعة فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها اتم الجمعة وقال ابو حنيفة والشافعي انه شرط وخالفا بذلك
كلام الله تعالى وكلام رسوله وقد سبق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول هذا اغرب فان من ضروريات الدين ان وقت الجمعة وقت الظهر
فاذا خرج من وقت الظهر قبل ادراك الركعة فقد بطل الجمعة للخروج عن وقته وهو قائل بخلاف ما هو معلوم من ضروريات الدين ومع ذلك ينسب
القائل بالحق الى مخالفة النصوص وهذا اغرب الاشياء انتهى **واقول** لم يرد المصنف بما ذكره انه اذا خرج وقت الجمعة كله صح صلوة الجمعة بل اراد انه اذا شرع
في صلوة الجمعة وتلبس بجزء من اجزائها كالتكبير في وقته ثم ظهر عدم بقاء وقت تتمة الصلوة اتمها جمعة وقوله فلو خرج الوقت قبل الفراغ منها دون
ان يقول قبل الشروع فيها صريح فيما ذكرناه وكذا يدل عليه قوله اتمها جمعة فما اغرب الاشياء عمى قلب الناصب في فهم شيء يحتاج الى التفهم الى المعنى الضروري
الذي كان في الوضوح كنار على علم ثم الدليل على ما ذكره المصنف من طريق الجمهور ما رواه ابن حزم باسناده الى ابي قتادة قال قال رسول الله ص اذا
اتيتم الصلوة فعليكم السكينة فما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاتموا فامره ص بان يصلي مع الامام ما ادرك وعم ص ولم يخص وسماه مدركا لما ادرك من الصلوة
فقد ادرك الصلوة لا بد لعلي ان من ادرك اقل من ركعة لم يدرك الصلوة فتدبر **وقال** المصنف رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى ان من اوجب الجمعة
فان صلى الظهر لم يصح ووجب عليه السعي فان ادرك الجمعة وجب عليه فعلها والا اعاد الظهر وقال ابو حنيفة لو صلى الظهر في داره اجزاه وخالف
في ذلك القرآن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب حضور الجمعة والسعي اليها فان فاته صلى الظهر وذهب ابو حنيفة
ان من صلى الظهر في منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلوته وقال زفر لا يجزيه لان الجمعة عنده هي الفريضة اصالة و
الظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل وعند ابي حنيفة ان اصل الفرض هو الظهر في حق الكافة وهذا هو الظاهر الا انه مامور
باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا يتم بمجرده وعلى التمكن يدور التكليف فاذا تمكن من
الظهر وصلى سقط عنه الفرض هذا دليل ابي حنيفة فهو قائل بالكراهية مع الجواز لما ذكرت من الدليل ولا مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع
ولهذا قال ابو حنيفة فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عند ابي حنيفة بالسعي انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه لا وجه
لنقل مذهبه فيهنا الا التكثير للسواد وتضييع القرطاس والمداد لا انه في نقله لمذهب الشافعي ايضا هيهنا وفي كثير من المسائل السابقة و
اللاحقة كذلك كما لا يخفى وثانيا ان ما ذكره في تقوية مذهب ابي حنيفة من المقدمات المخترعة الواهية لو تمت لما صلى الجمعة احد وخلص من تكلف
السعي من منزله الى المسجد لاجل صلوة الجمعة ولاندرس هذه الصلوة بالكلية فالبناء عليها مهدوم كما لا يخفى وثالثا ان حكمه بان ما عند ابي
حنيفة هو الظاهر عليه منع ظاهر والاستدلال عليه بقوله وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه ظاهر البطلان ورابعا ان ما ذكره من انه لا
مخالفة للنص حيث فرضه على الحاضر للتجميع مدخول بان من وجب عليه الجمعة وصلى الظهر في منزله كان في حكم الحاضر بل كان حاضرا حقيقة
بمقتضى النص لان المراد بالحاضر من يسمع النداء لا من حضر المسجد فتجويز ابي حنيفة اجزاء صلوة الظهر في منزله عن صلوة الجمعة يكون خلاف النص كما
لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى تحريم السفر بعد الزوال قبل صلوة الجمعة وخالف فيه الحنفية فجوزوا السفر قبلها وقد
خالفوا في ذلك القرآن انتهى **واقول** قد ترك الناصب ذكر هذا النص لعجزه عن الجواب كما فعله في مواضع اخرى من الكتاب **قال** المصنف رفع الله
درجته **مسئلة** ذهبت الامامية الى وجوب القيام حال الخطبة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قول النبي ص انه خطب الا قائما وقال صلوا كما رايتموني
اصلي ولانها بدل من الركعتين فساوتهما في الحكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة خطبة الجمعة ان يكون الامام
قائما ويخطبها في حال القيام ان قدر والا فالاستنابة اولى ومذهب ابي حنيفة انه يخطب قائما لان القيام فيه متوارث فان خطب قاعدا جاز لحصول
المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث فالقيام عند ابي حنيفة سنة لا فرض ومواظبة النبي عليه السلم عليه يفيد تاكد السنة لا الوجوب واما قوله
صلوا كما رايتموني اصلي فليس بحجة عليه في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة واما وجوب المساواة فباطل لانا استقبال القبلة ليس بشرط

لانها بمجرد صلوة الجماعة في الابتداء ... ان يكون ركعتين ١٢

في الخطبة وشرط في الصلوة فلا يمكن الحكم بالتساوي بينهما فدخوله بان مقتضى البدلية التساوي في جميع الاحكام وخرج المساواة في القبلة بالاجماع فيبقى
الباقي بحاله كما لا يخفى على المتدرب في الاصول ثم اقول ومما يزيد في تشنيع الفقهاء الثلثة ويفيده بعض ما ذكره الناصب ههنا ما ذكره ابن حزم في كتاب
المحلى حيث قال اما ابو حنيفة ومالك فقالا الخطبة فرض لا تجزي صلوة الجمعة الا بها والوقوف في الخطبة فرض واحتجا بفعل رسول الله صلعم ثم تناقضا فقالا
ان خطب جالسا اجزاه وان خطب خطبة واحدة اجزأه وان لم يخطب لم يجزئه فقد صح عن جابر انه قال من اخبرك ان رسول الله صلعم خطب جالسا فقد كذب
وايضا من الباطل ان يكون بعض فعله صلعم فرضا وبعضه غير فرض وقال الشافعي ان خطب خطبة واحدة لم يجزه ثم اصلا ثم تناقض فاجاز الجمعة لمن خطب
قاعدا والقول عليه في ذلك كالقول على ابي حنيفة ومالك في اجازتهما الجمعة بخطبة واحدة ولا فرق وقد روينا من طريق عبد الرزاق عن الاوزاعي
عن عمرو بن شعيب عن عمر بن الخطاب قال الخطبة موضع الركعتين فمن فاتته الخطبة صلى اربعا والحنفيون والمالكيون يقولون بالمرسل كالمسند واقوى
فيلزمهم الاخذ بقول عمر ههنا والا فقد تناقضوا انتهى كلامه **قال** المص رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية الى وجوب بعض اشياء في الخطبة حمد الله
تعالى والثناء عليه والصلوة على النبي وآله والوعظ وقراءة شيء من القرآن وقال ابو حنيفة يجب في الخطبة كل واحدة من الحمد لله والله اكبر وسبحان
الله ولا اله الا الله وغير ذلك وقد خالف في ذلك فعل النبي وفعل الصحابة باسرهم انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اركان
الخطبة خمسة حمد الله والصلوة على رسول الله صلعم والوصية بالطاعة والدعاء للمسلمين والقراءة في احديهما لاشتمال خطبة النبي على هذه الامور و
مذهب ابي حنيفة ان اقتصر على ذكر الله جاز وقال ابو يوسف ومحمد كل ذكر طويل يسمى خطبة ودليل ابي حنيفة قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير
فصل بين القليل والكثير وفعل النبي صلعم عنده محمول على الندب انتهى **و اقول** اولا ان استدلال ابي حنيفة بعموم الاية انما يفيد لو لم يكن فعل النبي صلعم
مخصصا له بالخطبة على الوجه المأثور واكثر عمومات القرآن والاخبار قد تقيد بقول الرسول وفعله فبعد ظهور تخصيص الاية بالمذكورة بما نقله المص
من فعل النبي صلعم وفعل الصحابة لا وجه للاستدلال بعمومها كما لا يخفى واما ما ذكره من ان فعل النبي صلعم عند ابي حنيفة محمول على الندب فمردود بما
مر مرارا من انه لا اعتبار بعقيدة ابي حنيفة وامثاله مع ما مر ايضا من اعتراف اكثر الجمهور بان ما واظب عليه الرسول صلعم محمول على الوجوب سيما
وقد واظب الصحابة ايضا على ذلك كما ذكره المص وسلمه الناصب وثانيا انه لا فائدة في نقله لمذهب الشافعي وصاحبي ابي يوسف ومحمد في هذا المقام مع انه
يتوجه على ما ذهب اليه الاخيران ما اورده ابن حزم على تعريف مالك الخطبة بكل كلام ذي بال وهو انه ما ذهب الى فرضية الخطبة ومن اوجب فرضا
يجب عليه تحديده حتى يعلمه متبعوه علما لا اشتباه فيه والا فقد جهلوا فرضهم ايضا يرد قولهما ما رواه ابن حزم باسناده الى واصل بن حيان
قال قال ابو وائل خطبنا عمار بن ياسر فاوجز وابلغ فلما نزل قلنا يا ابا اليقظان لقد اوجزت وابلغت فلو كنت تنفست فقال اني سمعت رسول الله صلعم
يقول ان طول صلوة الرجل وقصر خطبته مئنة من فقهه فاطيلوا الصلوة واقصروا الخطبة فان من البيان سحرا وروى باسناده الى ابن مسعود
انه قال احسنوا هذه الصلوة واقصروا هذه الخطبة ثم قال شاهدت ابن معدان في جامع قرطبة قد طال الخطبة حتى اخبرني بعض وجوه الناس انه
بال في ثيابه وكان قد نشب في المقصورة انتهى واقول قد قيل انه لا حل لتطويل الخطبة ايضا قد ضرط معوية بن ابي سفيان ضرطة طويلة على المنبر فلما
راى تنفر الناس عن ذلك ترك الخطبة واعتذر عنهم باسناد ذنبه الى الله تعالى فقال الحمد لله الذي خلق ابداننا واسكنها ارواحنا وجعل فيها رياحا
وجعل خروجها للنفس راحة فلربما انحلجت في غير اوانها وانفلتت في غير وقتها فلا جناح على عبد جاء منه ذلك فقام من الحاضرين صعصعة بن
صوحان العبدي قدس سره وقال صدقت يا معوية ان الله خلق ابداننا واسكن فيها ارواحنا وجعل فيها رياحا وجعل خروجها للنفس راحة
ولكن جعل ارسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة ثم قال يا اهل الشام قوموا فقد خرى اميركم فلا صلوة له ولا لكم انتهى والظاهر من حال عدو الله
انه انما فعل ذلك استهزاء بالشرع المطهر وسخرية على المحراب والمنبر وقد حمله اولياؤه على ما سمعت وهو قد احاله على الله تعالى كما عرفت قاتله الله تعالى خصيمه
في الاخرة والاولى **قال** المص رفع الله درجته **سو** ذهبت الامامية الى استحباب ان يقرأ في الاولى مع الحمد الجمعة وفي الثانية المنافقين وقال ابو حنيفة
ليس في القرآن شيء معين يقرأ ما شاء وقد خالف في ذلك فعل النبي صلعم فقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين فقال ان النبي صلعم كان يقرأ في صلوة
الجمعة سورة الجمعة والمنافقين وكذا في مسند احمد انتهى **و قال** الناصب خفضه الله تعالى اقول مذهب الشافعي ان السنة ان يقرأ في الاولى
الفاتحة وسورة الجمعة وفي الثانية بالفاتحة والمنافقين وذلك لان الجمعة يناسب الصلوة واما قراءة سورة المنافقين فالمقصود من ذلك التوبيخ
فكان المنافقين اسماعهم زجرا عليهم هذا مذهب الشافعي واما عدم مسنونيته عند ابي حنيفة فلزوال هذا السبب اليوم انتهى **و اقول** قوله لان الجمعة
يناسب الصلوة اي سورة الجمعة تناسب صلوة الجمعة يدل على ان الشافعي انما استحب ذلك للمناسبة لا للتاسي بفعل النبي صلعم فلولا المناسبة لما
حكم باستحبابه وهو كما ترى ثم لا يخفى ان الناصب قد هرب عن توجيه مخالفة ابي حنيفة لفعل النبي صلعم في قراءة سورة الجمعة واقتصر على توجيه مخالفته
له في قراءة سورة المنافقين بانه زال هذا السبب اليوم وفيه ما فيه اذ قد سبق الاثر الصحيح عن بعض الصحابة بما حاصله انا كنا نعرف المنافقين
ببغض علي بن ابي طالب والمنافقون ما زالوا وما انقرضوا بل كانوا لا يزالون في الازدياد الى اليوم كما بينا سابقا بما ذكره القاضي ابن خلكان
في كتابه في ترجمة علي بن جهم القرشي لعنه الله حيث قال ان بغض علي بن ابي طالب لا يجتمع مع التسنن واي دليل على ذلك وجود الناصب الشقي الذي
ظهر عنه في النصب هذا غاية النفاق ونهاية الشقاق **قال** المص رفع الله درجته **سا** ذهبت الامامية الى ان الجمعة تدرك بادراك ركعة لا بدرك

فلا يكون بينهما مساواة في الفنا وفي ... انتهى واقول لعل نظره ان العقد انما يتعين عند الاحتجاج على الحصر فقوله القيام عند ... يكون لغوا حينئذ ... محضا واما قوله ان مواظبة النبي بعد تأكيد السنة لا الوجوب ... نقلا عن بيان ... من كلام الاصحاب ... من تصريح الشافعي وغيره ... وغيره ...

ما ذكره من ان قوله صلوا كما رأيتموني اصلي لبيان صلوة الجمعة في القيام في الخطبة لان الصلوة غير الخطبة مدفوع بان الصلوة ان كان من غير الخطبة تكن الخطبة من شرائط صلوة الجمعة بل من اجزائها وقوله صلوا كما رأيتموني اصلي يشمل الشرائط والاركان وقد راى النبي صلعم في صلوة الجمعة بالخطبة قائما فيجب علينا الاتيان به قائما واما ما ذكره من ان استقبال القبلة ليس بشرط في الخطبة وشرط في الصلوة

وقال عمر بن الخطاب انه لم يدرك الخطبتين صلى الركعتين معا لم يدرك الجمعة وبه قال عطا وطاوس ومجاهد وقال ابو حنيفة يدركها بادراك اليسير ولو
سجود السهو بعد التسليم وقد خالفوا في ذلك نص رسول الله ص وهو قوله من ادرك ركعة من الصلوة فقد ادرك الصلوة يدل على عدم ادراكها
بعدم ادراك الركعة وعدم اشتراط الازيد انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الجمعة ان يقع الركعتان بتمامهما
في وقت الظهر حتى لو وقعت تسليمة الامام في وقت العصر فاتت الجمعة ووجب الظهر ومذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت فيصح في وقت الظهر ولا
يصح بعده وعنده انه لو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر لا يبنيها عليها لاختلافهما ودليل المذهبين قول النبي ص لمصعب بن عمير حين بعثه الى المدينة
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة جعل اول وقت الظهر وقتها فيشملها سائر الوقت لان الخارج من الوقت يخرج من حكم عامة الصلوة في ان ادراك الركعة
يكون كافيا في ادراكها الزيادة في السنة فلا حجة على المذهبين بالحديث واما الادراك مع الامام فمذهب الشافعي ان ادراك الركعة كاف والدليل الحديث
ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله ص ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وان كان ادركه في التشهد
او في سجود السهو بنى عليه الجمعة عندهما وقال محمد ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه
ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فحينئذ فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة
حتى يشترط نية الجمعة وهو ركعتان انتهى واقول ما ذكره من ان مذهب ابي حنيفة ان شرط الجمعة الوقت ان اراد به ان شرط انعقاد صلوة الجمعة وبقا
الوقت فمسلم لكن لا يفيده فيما نحن فيه وان اراد ان شرط ادراك الماموم للامام في صلوة الجمعة هو ادراك الوقت دون ادراك شيء من صلوة الامام
فهو مفيد لكنه دعوى كاذبة لم نجد فيما رايناه من كتب الحنفية عنه عين ولا اثر ولا يدل عليه ايضا ما تمسك به لابي حنيفة من حديث مصعب وما ذكره في تقرير
الحديث من دلالته على خروج صلوة الجمعة عن عامة الصلوة في الحكم المذكور وعلى زيادة في السنة اشبه بكلام المبرسمين بل المبهوتين بل يظهر من كلام
الطيبي ان اداء صلوة الجمعة عند ميل الشمس لم يكن في عموم الاحوال حيث قال في شرح ما روي عن البخاري عن انس من ان النبي ص كان يصلي الجمعة
حين تميل الشمس الحديث انه محمول على انه في فصل دون فصل ولم يرد بقوله كان عموم الاحوال انتهى على ان الحديث المذكور غير مذكور في الصحاح المعتبرة
عند اهل السنة وعلى تقدير صحته انما يدل على ان اول وقت صلوة الجمعة وقت ميل الشمس كما ان اول وقت الظهر ايضا كذلك فلا يتفرع عليه ما ذكره من
الخروج عن الحكم والزيادة في السنة كما ذكرنا واما قوله ودليل ابي حنيفة وابي يوسف انه صادق عليه انه يدرك الجمعة في هذه الحالة الخ ففيه انه تكرار لما
سبق من قوله ومذهب ابي حنيفة ان من ادرك الامام يوم الجمعة الخ فيرد عليه ما اسلفنا من انه يصدق على من ادرك سجود السهو بعد التسليم انه يدرك صلوة
الجمعة مع الامام كما هو الظاهر نعم انما يصدق عليه انه مدرك وقت صلوة الجمعة وهو غير مفيد فيما نحن فيه كما مر **قال** المصنف رفع الله درجته سز ذهبت
الامامية الى ان من لا يجب عليه الجمعة لا يحرم عليه البيع كالعبد وقال مالك يحرم وقد خالف بذلك عموم القران وهو قوله تع واحل الله البيع
والمقتضي للتحريم هو الصلوة كما قال فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ليس ثابتا في حقه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة للقران لان حرمة
البيع بعد النداء ثابتة بالنص وهو معطوف بالواو على السعي وهو يقتضي الجمع لا العلية فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** قد استمرت المرة على الناصب
من تحرير المسئلة السابقة الى ههنا فاتى ههنا بما هو اسخف من سابقه فان الكلام في ان العبد ونحوه خارج عن المكلفين بصلوة الجمعة فلا يتوجه
اليهم الامر بالسعي ولا النهي عن البيع فاي دخل في اثبات توجه النهي عن البيع اليه لكون عطف حرمة البيع على السعي مفيدا للجمع او للعلية وهل هذا
الا هذيان يصلح هذا اخر فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **سح** ذهبت الامامية الى تسويغ صلوة شدة الخوف بحسب الامكان ماشيا او
راكبا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يصلي ماشيا بل يؤخر الصلوة حتى يقضي القتال ويقضيها وقد خالف قوله تع فان خفتم فرجالا او ركبانا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الخوف ان كان بحيث لم يتات لاحد ترك القتال فيصلون ركبانا ومشاة مستقبلا وغير مستقبل
ومذهب ابي حنيفة انه اذا اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يومئون بالركوع والسجود الى اي جهة شاؤا ان لم يقدروا على التوجه الى القبلة واستدل
بقوله تع فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وفي الوقاية انه يفسدها القتال والمشي والركوب ولا حجة عليه في النص لان كون المصلي
راجلا لا يستلزم كونه ماشيا وذلك ظاهر انتهى **واقول** هذا الاستدلال افتراء على ابي حنيفة اذ كل متحرك من الناس يعلم ان الحركة لازمة عند
الخوف عن العدو سواء كان راكبا او راجلا سيما عند التحام القتال كما نزلت هذه الاية على ما في تفسير النيشابوري وغيره فيلزم جواز الحركة
والمشي عن الاية كما لا يخفى نعم قد استدل ابو حنيفة على ما في تفسير النيشابوري بما رواه البيهقي من انه ص اخر الصلوة يوم الخندق لانه
قد اضطر هناك الى المشي واجيب بان الاية انما نزلت بعد ذلك والجواب ايضا مذكور في ذلك التفسير فليطالع ثم من لم يحصل له اليقين من نقلنا حتى
ياتيه اليقين **قال** المصنف رفع الله درجته **سط** ذهبت الامامية الى ان صلوة الجمعة يجوز فعلها في الصحراء مطلقا وقال ابو حنيفة لا يجوز الا
في نفس المصر او في موضع يصلي فيه العيد وقال الشافعي لا يجوز الا في جوف المصر وقد خالفا عموم القران وقد ظهر من هذه المسائل للعاقل المنصف
ان الامامية اكثر تمسكا بالجمعة من الجمهور ومع ذلك يشنعون عليهم تركها حيث انهم لم يجوزوا الايتمام بالفاسق ومرتكب الكبائر والمخالف في العقيدة
الصحيحة وانه لا يجوز الزيادة في الخطبة التي خطبها النبي ص واصحابه والتابعون الى زمن المنصور انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان الجمعة يقع في خطة الساكنين ويشترط ان لا يتبادر نقل بيوتها فلا يجب الجمعة على اهل الخيام لان الجمعة فرضت على جماعة اجتمعوا في مكان ثم نقل

من الشافعي ان لا يكون في جوف المصر فباطل لانه يجوز لاهل الخيام في منازلهم اذا كان مجتمعة القرى والمنازل واما الجمعة في الصحراء فغير وارد
ولا هو مما عمل به رسول الله صلى الله عليه وآله ولا احد من الخلفاء وهو مناف لمضمون التجميع المخالف لعموم القرآن شيء لا يظهر لان الشرائط في صحة الجمعة معلومة
من السنة انتهى **واقول** ما نقله المصنف عن الشافعي هو انه لا يجوز لاهل المصر الا ان يصلوا الجمعة في جوف المصر ولا يخرجون بها الى الصحراء كما في
العيدين ولم يتنبه الناصب الى ان القول بعدم جواز اتيان اهل القبائل في الصحراء بصلوة الجمعة حتى يكون كذبا وباطلا واما ما ذكره من ان الجمعة في الصحراء
غير وارد عن الشرع ففيه ان المصنف بين ان النص القرآني وارد عليه فلا وجه للانكار بعد ذلك واما ما ذكره من انه لم يعمل به رسول الله صلى الله عليه وآله ولا احد من الخلفاء
فعلى تقدير تسليمه لا يدل على بطلان ذلك فانا نعلم قطعا ان النبي صلى الله عليه وآله ولا احد من اصحابه لم يصلوا شيئا من الصلوة اليومية على فرش الاكاسرة والقياصرة
ولا على الحجر المرمر والسماق الى غير ذلك مع جواز ذلك اتفاقا واما ما ذكره من ان فعل الجمعة في الصحراء مناف لمضمون التجميع ففي غاية البطلان كيف
ولو صح ذلك لزم بطلان صلوتي العيد جماعة في الصحراء مع ان المشروع فعلهما في الصحراء اتفاقا واما دفعه للزوم مخالفة عموم القرآن بان الشرائط
معلومة من السنة فان اراد به السنة النبوية فقد بينا انه دونه خرط القتاد وان اراد سنة الشافعي وشيعته فلعل الخصم لا يلتفت اليه تدبر **قال**
المصنف رفع الله درجته سه ذهبت الامامية الى وجوب صلوة العيدين على من يجب عليه الجمعة وقال الفقهاء الاربعة انها مستحبة وقد
خالفوا في ذلك قوله تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى اراد صلوة العيد وهو يدل على عدم الفلاح بتركها وخالفوا مداومة النبي صلى الله عليه وآله **وقال**
الناصب خفضه الله اقول صلوة العيدين عند الشافعي سنة مؤكدة وليست واجبة لعدم ورود الامر بهما ومداومة النبي يفيد تأكيد السنة لا الوجوب
والاستدلال بالاية لا يتم لان انحصار ارادة صلوة العيد من الذكر والصلوة الواردة فيها ممنوع لعدم الاجماع عليه وان سلم فلا يدل على الوجوب لامكان
حمل الفلاح على زيادة الثواب ولا يلزم عدم الفلاح بتركها لان في سورة المؤمنين قال والذين هم عن اللغو معرضون والاعراض عن اللغو ليس بواجب
بل مندوب انتهى **واقول** قوله لعدم ورود الامر بهما مردود بقوله تعالى فصل لربك وانحر لما تضمنه من الامر فتأمل واما ان المراد بالصلوة فيه صلوة
العيد فللاجماع المفسرين على ذلك واما ما ذكره من ان مداومة النبي يفيد تأكد السنة لا الوجوب مدفوع بما مر سابقا دليل الوجوب باعتراف
الشافعي الانصاري في شرح البهجة بالقول بانه لتأكد السنة خلاف الظاهر كما لا يخفى واما ما ذكره من امكان حمل الفلاح على زيادة الثواب فمدفوع
بان الفلاح هو الفوز والبغية فهو اعم من زيادة الثواب شامل لكل مطلب من مطالب الدنيا والاخرة وتخصيص الكتاب بلا دليل مخصص صالح
لذلك غير جائز **قال** المصنف رفع الله درجته سو ذهبت الامامية الى وجوب صلوة الكسوف وقال الفقهاء الاربعة انها سنة وقد خالفوا في ذلك
قول النبي لما كسفت الشمس ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى يخوف بهما عباده فاذا رأيتم ذلك فصلوا وروى ابو مسعود البدري قال كسفت الشمس
يوم مات ابرهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وآله فقال الناس انكسفت الشمس لموت ابرهيم فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان
لموت احد ولا لحياته فاذا رأيتم ذلك فافزعوا الى ذكر الله والى الصلوة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان صلوة الكسوف
سنة مؤكدة والامر محمول على الاستحباب لاستمرار الامر على ان تاركها لا يلام ولا يذم عليه وذلك بالاجماع انتهى **واقول** قد قدمنا البرهان على
ان الامر للوجوب وان الحمل على الاستحباب بلا دليل غير جائز وما ذكره من استمرار الامر على ان لا يلام ولا يذم ملوم مذموم وكذا دعوى الاجماع
كيف ينعقد الاجماع على ذلك مع مخالفة علماء اهل البيت **قال** المصنف رفع الله درجته سمن ذهبت الامامية الى استحباب صلوة الاستسقاء
وقال ابو حنيفة لا صلوة لها وقد خالف بذلك فعل النبي وروى ابو هريرة قال خرج رسول الله يوم يستسقي فصلى بنا ركعتين وروى ابن عباس
انه صلى بنا ركعتين كما صلى في العيد وفعل ذلك ابو بكر وعمر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصلوة في الاستسقاء سنة
لفعل النبي والخلفاء بعده ومذهب ابي حنيفة ان ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة وانما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى
استغفروا ربكم انه كان غفارا ورسول الله لم يرو عنه الصلوة وذهب ابو محمد وابو يوسف الى انه يصلي الامام بالناس ركعتين لما روي انه صلى فيه
ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس واجاب ابو حنيفة انه فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة انتهى **واقول** من امارات الخذلان الالهي للناصب
انه لم يعتذر لا من جانب ابي حنيفة بانه يقول لم يرد عن النبي صلوة الاستسقاء ثم نقل عن صاحبيه انهما رويا انه صلى فيه ركعتين كصلوة العيد
وبالجملة اما ان يلزم كذب ابي حنيفة او كذب صاحبيه او كذب هذا الناصب الناقل لمذهبهما تدبر **قال** المصنف رفع الله درجته سبح ذهبت الامامية الى
ان السنة تسطيح القبور وبه قال الشافعي واصحابه الا ان بعضهم قال المستحب التسطيح لكن لما صار شعارا للرافضة عدلنا عنه الى التسنيم قال الغزالي و
هل يحل لمن يؤمن بالله واليوم الآخر ان يغير الشرع لاجل عمل بعض المسلمين به وهلا تركوا الصلوة لان الرافضة يفعلونها انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التسطيح سنة في القبور وما ذكره من عمل الروافض فهو غير معلوم عندنا لكون مذهبهم مجهولا لا يعرف لانهم يخفون
الاعمال للتقية فلا يطلع على مذهبهم وقد جوزوا اظهار الكفر للانبياء للتقية فكيف يكون السبيل الى الاطلاع على مذهبهم انتهى **اقول**
قد علم امام الناصب وحجة اسلامه الغزالي ذلك كما صرح به المصنف فانكار العلم به للمعظم اما تجاهل منه او تجهيل لامامه وكذا فيه تكذيب شيخه ابن اثير
الجزري حيث قال في جامع الاصول ان مجدد مذهب الامامية في المائة الثانية علي بن موسى الرضا عليه السلام فان هذا الحكم منه يتوقف على علمه بمذهب الامامية
ولو على الاجمال ومن اوضح الدلالة على عدم مبالاة هذا الناصب بالكذب انه قد علم من اول هذا الكتاب الى ههنا جملة صالحة من مذهب الامامية قطعا

وسيوضح عن قريب في مسئلة الجهر تبين بكمال اطلاعه على مذهب الامامية ومع هذا قال ههنا ان مذهبهم مجهول واما ما ذكره من انهم يخفون الاعمال
للتقية فليس على اطلاقه وانما يخفون الاعمال التي تفردوا بها عن الجمهور فقط كمسح الرجلين وتسطيح القبور ونحو ذلك ولو سلم اخفاؤهم للاعمال كلها فلا يلزم منه
اخفاؤهم للاقوال ولو سلم اخفاء الاقوال ايضا في بعض الازمنة والاحوال لكن هذا الكتاب قد صنف في ايام السلطان المؤيد الذي رفع التقية و
عدل عن مذهب اهل السنة الى مذهب الامامية فلا مجال فيه لاحتمال التقية ولو احتمل ذلك فقد خاب الناصب فيما قصده من الرد على هذا الكتاب
لاحتمال ان يكون ما نسب فيه الى الامامية لم يكن مذهبا وقولا لهم بل كان من اقوال بعض المجهولين المتحيرين في الاجتهاد من اهل السنة واما ما ذكره
من انهم جوزوا اظهار الكفر للانبياء تقية فمن افتراءات الناصب وشنائعه من ذوي الاذناب كما اوضحناه في مسئلة عصمة الانبياء فتذكر ثم
لا يخفى ان عدول المتسمين باهل السنة عن حكم القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وآله لاجل عمل الشيعة به غير منحصر فيما ذكره المصنف ههنا بل قال الزمخشري وهو من الائمة
الحنفية في الفروع في تفسير قوله تعالى هو الذي يصلي عليكم وملائكته انه يجوز بمقتضى هذه الاية ان يصلى على آحاد المسلمين لكن لما اتخذ الرافضة
ذلك في ائمتهم منعناه وذكر ابن حجر شارح البخاري مثل هذا في منع توجيه السلام الى آل النبي عليهم الصلوة والسلام وقال بعضهم يجب الفصل
بكلمة على بين النبي وآله عند الصلوة عليهم رغما للشيعة وقال مؤلف الهداية في فقه الحنفية ان المشروع هو التختم في اليمين لكن لما اتخذته الرافضة عادة
جعلنا التختم في اليسار وقال الانصاري الشافعي في شرح الينابيع حكى ابو الفضل بن عبدان عن علي بن ابي هريرة ان المستحب ترك القنوت
في صلوة الصبح اذ صار شعار قوم من الشيعة وقال الغزالي في الوسيط منع شيئا استحبت في زماننا لكونها قد صارت شعار الرافضة منها الجهر
بالبسملة وتسطيح القبر والتختم باليمين وقال بعض شراح صحيح مسلم انما تركت القول بالتكبيرات الخمس في صلوة الجنازة لانه صار علما للتشيع ومما ينبغي
ان ينبه عليه ان المتسمين باهل السنة والجماعة لما كانوا من اهل سنة معوية وجماعته كما ترى بيانه سابقا وكان من سنة معوية ان يعمل بعد
الامكان خلاف ما عمل به اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله لعداوته الظاهرة اياهم فكلما رأوا عملا شرعيا اهتم بها الشيعة اقتداء بالنبي واهل بيته عليهم السلام عملوا عند
العجز اقتداء بسنة معوية وعللوا ذلك بدفع ملام العوام عن انفسهم باستحباب مخالفة الشيعة وانما العلة الاصلية والسبب الحقيقي في ذلك
متابعتهم لمعوية ومخالفة الشيعة انما وقع منهم ومن اسلافهم تبعا لمعوية ويشهد لذلك ما ذكره فخر الدين الرازي في تفسيره من ترك معوية الجهر بالبسملة في
صلوته بالمدينة محوا لآثار علي عليه السلام ومما قال الراغب في كتاب المحاضرات من ان خاتم النبي كان حلقة فضة وعليه فص عقيق وكان يتختم به في يمينه و
سبب اتخاذه انه كتب الى ملك الروم فقيل انه لا يقبل كتابا الا مختوما فاتخذ خاتما وكان علي عليه السلام واصحابه يتختمون في ايمانهم واول من تختم
في يساره معوية ولهذا لما انكر النواصب على المطرزي لعبدك في تختمه باليمين شعر قال او التختم في اليمين وانما ... مارست في ان تشتهها بالصادق
وتقربا مني لآل محمد ... وتباعدا مني لكل منافق ... الماسحين فروجهم بخواتم ... اسم النبي وفيها اسم الخالق قال المصنف رفع الله درجته سط
ذهبت الامامية الى ان الشهيد يصلى عليه وقال الشافعي ومالك واحمد لا يصلى عليه وهو مخالف لفعل النبي فانه صلى على حمزة وعلى شهداء احد
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز غسل الشهيد والصلوة عليه لان الصلوة شفاعة والسيف محاء الذنوب
فلا يحتاج الى الشفاعة واما صلوة رسول الله على شهداء احد فلم يثبت عند الشافعي وثبت من حديث جابر ان رسول الله لما حضر شهداء
احد قال انا شهيد على هؤلاء يوم القيمة وامر بدفنهم بدمائهم ولم يصل عليهم ولم يغسلوا انتهى واقول ما ذكره من ان الصلوة شفاعة ممنوعة
لا بد له من بيان وكذا ما ذكره من ان السيف محاء الذنوب وانما يسلم كونه محاء الذنوب الحاصلة من الاخلال في حقوق الله واما في حقوق العباد
فلا كما لا يخفى ثم ان حديث جابر بما رواه البخاري وهو على تقدير تسليم صحته معارض بما رواه هو ايضا عن عقبة بن عامر ان النبي خرج يوما فصلى
على اهل احد صلوته على الميت ثم انصرف الى المنبر الحديث الذي يظهر انه يمكن الجمع بين الحديثين بانه لم يسع النبي ان يأتي بما وجب من الصلوة
على شهداء احد عند شهادتهم لشدة ما اصاب النبي واصحابه في تلك الواقعة فقضاها بعد ذلك كما يدل عليه حديث عقبة ويؤيد ذلك قول صاحب
الكافي من الحنفية في الاصول من تقدم الوجوب على الندب وتقدم المثبت على النافي لان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة ولان المثبت يثبت
امرا زائدا على ما اطلع عليه وهو اطلاعه على ما اثبته فقول الناصب ان صلوة النبي على شهداء احد لم يثبت عند الشافعي عذر غير مسموع كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته ع ذهبت الامامية الى ان المشي خلف الجنازة او عن احد جانبيها افضل وقال الشافعي ومالك واحمد المشي قدامها
افضل وقد خالفوا في ذلك النص فان المستحب هو التشييع وقد روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال امرنا رسول الله باتباع الجنازة انتهى و
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المشي امام الجنازة قريبا منها بحيث لو التفت رآها افضل والدليل عليه ما روى الزهري عن
سالم عن ابيه قال رأيت رسول الله وابا بكر وعمر يمشون امام الجنازة ورواه بعضهم مرسلا فهذا دليل الشافعي انتهى واقول يتوجه عليه
رواية الزهري على تقدير كونه مسندا لا ينافي الروايتين اللتين رواهما البخاري مشتملتين على النص لوجوب اتباع الجنازة كما لا يخفى على المتأمل
قال المصنف رفع الله درجته عا ذهبت الامامية الى ان القيام شرط في صلوة الجنازة وقال ابو حنيفة يجوز الصلوة قاعدا مع القدرة وقد خالف
فعل النبي والصحابة والتابعين ومن بعدهم فان احدا لم يصل قاعدا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اركان
صلوة الميت القيام فانه لا يجزي القعود مع القدرة على القيام ومذهب ابي حنيفة على ما في الهداية انه لا يجوز الصلوة على الميت كما في القياس لانه

دعا وفي الاستحسان لا يجزيهم فيها صلوة من جلود الخنزير فلا يجوز تركه من غير عذر احتياطا لهذا مذهبه وهو غير ما نقل عنه انتهى **واقول** نعم ما
نقله الناصب عن ابي حنيفة غير ما نقله المصنف عنه لكنه اشد قبحا مما نقله المصنف عنه واقبح من ذلك استدلاله عليه بالقياس وهل اهلك ابليس الا القياس
وهو اول من قاس وتبعه بعض الناس وقد سبق بيان بطلان القياس ودفع ما استدلوا به على حجيته من الشبهة الوسواسية وانكار الناصب لما نقله المصنف عن
ابي حنيفة انما هو لجهله وانه لم يرد ذلك في شرح الوقاية والا فهو مذكور في نسخه لانهم كما لا يخفى على المتتبع **قال** المصنف رفع الله درجته **عب** ذهبت الامامية
الى وجوب التكبير خمسا وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك فعل النبي وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا و
انه كبر على جنازة خمسا فسألناه فقال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يكبرها وكبر امير المؤمنين على سهل بن حنيف خمسا وروى الخطيب في تاريخه وابن شيرويه الديلمي
ان النبي كان يصلي على الميت بخمس تكبيرات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله مذهب الشافعي ان التكبيرات اربع ولو زاد خامسا لم يبطل لكن لا يتابعه
المأموم بل يسلم في الحال او ينتظر ليسلم معه لانه لا مدخل للسجود والتشهد في هذه الصلوة والدليل على ان التكبيرات اربع ما روى البخاري ومسلم والترمذي والنسائي
في صحاحهم عن ابي هريرة ان النبي نعى النجاشي اليوم الذي مات فيه وخرج بهم الى المصلى فصف بهم وكبر اربع تكبيرات وقد ثبت في الناسخ والمنسوخ
ان اخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه على الميت كبر فيها اربعا فنسخت ما قبلها انتهى **واقول** قد مر مرارا ان الحديث المنقول في البخاري ونحوه
سيما المروي عن ابي هريرة المرمي بالكذب لا يصلح دليلا وحجة على الخصم وما ذكره من ان اخر صلوة صلاها رسول الله صلى الله عليه على الميت كبر فيها اربعا غير مسلم و
لو سلم صحته فلا يدل على ما توهمه من نسخ ما فعل قبل ذلك من التكبير فيها خمسا غاية الامر ان يكون دليلا على التخيير بين الخمس والاربع وهذا ظاهر جدا قال
المصنف في تذكرة الفقهاء ذهب الى التكبيرات الخمس علماؤنا اجمع وبه قال زيد بن ارقم وحذيفة بن اليمان لان زيد بن ارقم كبر على جنازة خمسا وقال كان النبي يكبرها
وعن حذيفة ان النبي فعل ذلك وكبر علي على سهل بن حنيف خمسا وكان اصحاب معاذ يكبرون على الجنازة خمسا ومن طريق الخاصة قول الباقر كبر
رسول الله صلى الله عليه خمسا وسئل الصادق عن التكبير على الميت فقال خمس وروى الصدوق ان العلة في ذلك ان الله عز وجل فرض على الناس خمس صلوات
فجعل للميت من كل صلوة تكبيرة وفي اخرى ان الله تعالى فرض على الناس خمس فرايض الصلوة والزكوة والصوم والحج والولاية فجعل للميت من كل
فريضة تكبيرة فمن قبل الولاية كبر خمسا ومن لا يقبل الولاية يكبر اربعا وقال الفقهاء الاربعة والثوري والاوزاعي وداود وابو ثور التكبير اربع
ورووه عن الحسن بن علي عليهما السلام واخيه محمد بن الحنفية وعمر بن عمر وزيد وجابر وابي هريرة والبراء بن عازب وعقبة بن عامر وعطا بن ابي
رباح ولان رسول الله صلى الله عليه نعى النجاشي للناس وكبر بهم اربعا والجواب قد بينا انه صلى لا بمعنى الدعاء ولو سلمنا انه عليه السلام فعل ذلك ببعض
الاموات لكن ذلك لا يخرجه الميت عن الحق فانه قد روي عن اهل البيت عليهم السلام ان الصلوة بالاربع للمتهم في دينه قال الصادق كان رسول الله
يكبر على قوم خمسا وعلى اخرين اربعا فاذا كبر اربعا اتهم يعني الميت وحكي عن محمد بن سيرين وابي الشعثاء جابر بن زيد انهما قالا التكبير ثلثا وروي
عن ابن عباس وعن علي انه كان يكبر على اهل بدر خمسا وعلى سائر الناس اربعا وهو يناسب ما نقلناه من تخصيص الاربع بغير المرضي انتهى ونعم
ما قال شيخنا الشهيد في الذكرى من ان هذا حسن بين ما رواه العامة لو كانوا يعقلون ويزيد فساد مقال الناصب سلامة وضوحا ما ذكره
ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال ويكبر الامام والمأموم على الجنازة خمس تكبيرات لا اكثر فان كبروا اربعا فحسن ولا اقل ولا ترفع الايدي الا
في اول تكبيرة فقط فاذا انقضى التكبير سلم تسليمتين وسلموا كذلك فان كبر سبعا كرهناه واتبعناه وكذلك ان كبر ثلثا فان كبر اكثر لم نتبعه
وان كبر اقل من ثلث لم نسلم الا بسلامه بل نكمل التكبير نا عبد الله بن يوسف نا احمد بن فتح نا عبد الوهاب بن عيسى نا احمد بن علي نا مسلم بن الحجاج
نا ابو بكر بن شيبة ومحمد بن المثنى قالا نا محمد بن جعفر عن شعبة عن عمرو بن مرة عن عبد الرحمن بن ابي ليلى قال كان زيد بن ارقم يكبر على جنائزنا اربعا
وانه كبر على جنازة خمسا فسألناه فقال كان رسول الله صلى الله عليه يكبرها وصح عن النبي انه كبر ايضا اربعا كما نذكر بعد هذا ان شاء الله تعالى واحتج من منع
من اكثر من اربع بخبر رويناه من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عامر بن شقيق عن ابي وائل قال جمع عمر بن الخطاب الناس فاستشارهم في التكبير
على الجنازة فقالوا كبر النبي سبعا وخمسا واربعا فجمعهم عمر على اربع تكبيرات كاطول الصلوة قالوا فهذا اجماع فلا يجوز خلافه وهذا في غاية
الفساد اول ذلك ان الخبر لا يصح لانه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف ومعاذ الله ان يظن بعمر احداث فريضة بخلاف ما فعل فيها رسول الله
او المنع من بعض ما فعله صلى الله عليه وآله ومات وهو مباح فيحرم بعده لا يظن هذا بعمر الا جاهل يجعل عمر من الدين والاسلام طاعن على السلف انتهى ثم بعد
ذكر الروايات الكثيرة عن جماعة من الصحابة بعضها يدل على فعل الثلث وبعضها على الاربع وبعضها على الخمس قال فكان اجماع يخرج عنه علي بن
ابي طالب وعبد الله بن مسعود وانس بن مالك وابن عباس والصحابة بالشام والتابعون بالشام وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم باسانيد
في غاية الصحة ويدعى الاجماع بخلاف هؤلاء باسانيد واهية فمن اجهل ممن هذه سبيله وهو اخسر صفقة ممن يدخل في عقله ان اجماعا فيه
ابو حنيفة ومالك والشافعي ويخرج منه علي وابن مسعود وزيد بن ارقم وانس بن مالك وابن عباس حتى خالفوا الاجماع حاش لله من هذا
ولا متعلق لهم بما رويناه ان عمر كبر اربعا وزيد بن ارقم كبر اربعا وعلي على ابن المكفف اربعا وعلى سهل بن حنيف ستا ثم التفت وقال انه بدري و
زيد بن ثابت كبر على امه اربعا وانسا كبر اربعا وكل هذا حق وصواب ليس احد من هؤلاء صح عنه انكار تكبيرات خمس فلا وحتى لو وجد لكان
معارضا له قول من اجازها ووجب الرجوع حينئذ الى ما افترض الله الرد اليه عند التنازع من القرآن والسنة وقد صح انه صلى الله عليه كبر خمسا واربعا

فلا يجوز ترك احد عليه السلام ولم نجد عن احد من الائمة تكبيرا اكثر من سبع ولا اقل من ثلث فمن زاد على خمس بلغ ستا او سبعا فقد عمل عملا لم يصح عن النبي ص كما ذكرنا مما ذلك لم يثبت عنه ولم نقل بتحريمه لذلك كذلك القول فيمن كبر ثلثا واما دون الثلث وفوق السبع فلم يفعله النبي ص ولا علمنا احدا قال به فهو تكلف قد نهينا ان نكون من المتكلفين الاحديثا ساقطا وجب ان ننبه عليه هو ان رسول الله ص صلى على الحمزة رضه يوم احد سبعين صلوة وهذا باطل بلا شك هذا اخر كلام ابن حزم وقد علم مما رواه عن زيد بن ارقم انه قد عمل بما نقل اليه الامامية من الاتيان بالتكبيرات الاربع المتابعين والمخالفين الذين لم يعتقدوا الركن الخامس من الايمان وهو ما تقدم علي بن ابي طالب عليه السلام بلا فصل عن النبي في الاتيان بالخمس لمن اعتقده وايضا علم مما رواه من جمع عمر الناس على تكبيرات اربع ان من افتى كالشافعي بعدم جواز اكثر من تكبيرات اربع قد ابتدع وبنى على سنن النبي ص قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى استحباب وضع الجريدتين في الكفن وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك فعل النبي ص روى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قال مر رسول الله ص على قبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير بلى اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الآخر فكان لا يستتر من البول فدعا بعسيب رطب فشقه باثنين ثم غرس على هذا واحدا وعلى هذا واحدا ثم قال لعله ان يخفف عنهما ما لم ييبسا وفي حديث سفيان الثوري قال ان رسول الله ص قال للانصار خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيمة قالوا وما التخضير قال جريدتان خضراوان توضعان من اصل اليدين الى اصل الترقوة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما اجمله بالسنة وبما في الحديث فان حديث الجريدتين اجمع العلماء ان المراد من الغرس فيه ان يبقيا رطبين ناميين ليكونا مسبحين لله تعالى فيخفف عن الميت العذاب لذكرهما وتسبيحهما واذا دفن الجريدتان مع الميت فاين التسبيح من النمو والحديث بصريحه يدل على هذا حيث قال ما لم ييبسا فدل على ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة في دفع العذاب عن الميتين فما فائدة دفنهما مع الميت وهذا غاية الكودنة والتصرف في دين الله بالقياس الفاسد بعدم الاهتداء الى وجوه الاحكام وما ذكر من حديث الثوري فهو باسناده ومن ذكره من ارباب الصحاح فكيف يجوز الاستدلال برواية احد من العلماء ولا هو صحابي ولا تابعي وهل هذا الا الشرع بما لم ياذن به الله حيث يقول ام لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم ياذن به الله وقد اطلعنا على فقه الامامية وكنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من روايات الائمة ثم انا رايناهم يستدلون بادلتنا المتروكة لاشتمالها على المعايب ولو كانوا لا يليها العمى نعوذ بالله من مثل هذا المذهب انتهى واقول العجب من الناصب الشقي انه في غاية الجهل بمعنى الحديث وبما ذكره اصحابه فيه ومع هذا يشنع على المصنف بانه لا يعرف معنى الحديث وكانه في مثل هذا قيل ليت الكحل يهضم نفسه وذلك لان الجريدة على ما ذكره الطيبي في شرح المشكوة في السعفة التي جردت عنها الخوص والسعفة في الدنيا ان سعفة النخل تنمو عند غرسه في الارض فضلا عن نموه بعد تجريد الخوص عنها وشقها نصفين كما وقع التصريح بمعنى الحديث وانما المذكور في شروح الحديث كالمشكوة للطيبي انهما يسبحان ما داما رطبين لا ما داما ناميين وانما النمو شيء احدثه الناصب لنمو الكذب على الله ورسوله واما ما ذكره من ان بعد اليبس لا يبقى له فائدة فمقبول لكم ولهذا وقع في متن الحديث انه يخفف بذلك العذاب ولم يقل المعترض عليهم اولياء والناصب الكودنة والتصرف في دين الله من وقع منه ومن ائمته ومن المصنف قدس سره واما ما ذكر من ان حديث الثوري ليس بسند فجوابه ان الدليل في الحقيقة ما رواه المصنف عن الحميدي وورد حديث الثوري تاييدا له ويكفي في التاييد كونه مرسلا وقد عمل الشافعي بمراسيل سعيد بن المسيب والثوري ليس بادنى منه وقال ابن حزم الحنفيون والمالكيون يقولون ان المرسل كالمسند او اقوى انتهى فيمكن ان المصنف اورد الحديث الاول حجة على جميع الفقهاء الاربعة وحديث الثوري حجة على الحنفيين منهم هذا مع ما روي في البخاري والمشكوة ان بريدة ابن الحصيب الصحابي اوصى ان يجعل في قبره جريدتان واما ما ذكره من انا كنا نحسب قبل كمال الاطلاع ان لهم ادلة من رواية الائمة الخ ففيه ما اشرنا اليه سابقا ان لهم من رواية الائمة عليهم السلام المنتهية الى النبي ص روايات تزيد على ما في صحاح اهل السنة مذكورة باسانيدها في كتب معتبرة منها جامع الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي والتهذيب والاستبصار كلاهما للشيخ ابي جعفر الطوسي طيب الله مشهده وكتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ ابن بابويه القمي قدس سره وغير ذلك لكن المصنف قدس سره انما استدل في هذا الكتاب بروايات اهل السنة عليهم لان التمسك بكلام الخصم اوكد في الاحتجاج واقوى في سد باب اللجاج والاعوجاج كما مر مرارا واما ما فعله الناصب من تقسيم الاستدلال الى احاديث روايتهم الى الضعيفة والصحيحة فتقسيم سقيم اذ اسانيد الكل عند غير مستقيمة لكن يجب عليكم لما ذكرنا من التاكيد لا الالزام ولو كيف ما يصلح التاييد قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الثالث في الزكوة

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وقال ابو حنيفة تستانف الفريضة في كل خمس شاة الى مائة واربعين ففيها حقتان واربع شياه الى مائة وخمس واربعين ففيها حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلث حقاق ثم تستانف الفريضة بالغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة فيكون في كل خمس شاة الى مائة وسبعين فيكون فيها ثلث حقاق واربع شياه فاذا بلغت مائة وخمسا وسبعين ففيها ثلث حقق وبنت مخاض الى مائة وخمس وثمانين فاذا صارت مائة وستا وثمانين ففيها ثلث حقاق وبنت لبون الى خمس وتسعين فاذا صارت مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم يعمل في كل من الخمسين ما عمل في الخمسين التي بعد المائة وخمسين الى ان ينتهي الى الحقاق فاذا انتهى اليها انتقل الى الغنم ثم بنت مخاض ثم بنت لبون ثم حقة على هذا ابدا وقد خالف في ذلك نص رسول الله ص في الصحاح من انه اذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الابل اذا زادت على مائة وعشرين واحدة ففيها ثلث بنات لبون حتى يبلغ مائة وثلثين ففيها حقة وبنتا لبون ثم

الحساب على الاربعينات والخمسينات فيجب في كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة ودليله ما روي في السنة المشهورة في كتاب الصدقات انه اذا زادت
الابل على مائة وعشرين عود ما دونها فهذا دليل الشافعي وذهب ابو حنيفة الى الاستيناف كما ذكره ودليله انه مكتوب في آخر ذلك في كتاب عمرو بن
حزم فما كان اقل من ذلك ففي كل خمس ذود شاة فيعمل ابو حنيفة بالزيادة لان العمل بالنصين فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** كتاب عمرو بن حزم غير
متصل الى صاحب الشرع عليه السلام فلا يكون ما فيه حجة قال ابو محمد علي بن حزم الاندلسي صحيفة عمرو بن حزم منقطعة لا تقوم بها حجة وسليمان
بن داود مجمع على تركه وانه لا يحتج به انتهى فلا اعتداد باحتجاج الحنفي بها واما احتجاج الشافعي وامثاله فعلى ما اخرجه قال ابن قدامة الحنبلي
في المغني موافقا لنا اعتمادا على دليل ابي حنيفة ان في حديث الصدقات الذي كتبه ابو بكر لانس والذي عند آل عمر مثل مذهبنا وهما صحيحان وقد رواه
ابو بكر عن النبي بقوله هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله على المسلمين واما كتاب عمرو بن حزم فقد اختلف في صفته ورواه الاثرم
في سننه مثل مذهبنا والاخذ بذلك اولى لموافقته الاحاديث الصحاح وموافقته القياس فان المال اذا وجب فيه من جنسه لم يجب من غير جنسه كسائر بهيمة
الانعام ولانه مال احتمل المواساة من جنسه فلم يجب من غير جنسه كالبقر والغنم وانما وجب في الابتداء من غير جنسه لانه لا يحتمل المواساة من جنسه فعدلنا
الى غير الجنس ضرورة وقد زال ذلك بزيادة المال وكثرته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى تخيير المالك بين اخراج الحقاق وبنات اللبون
في مائتين ونحوها وقال ابو حنيفة يجب الحقاق لا غير وهو مخالف للنقل لان النبي خير بينهما فايجاب احدهما عينا مخالفة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول عبارة الحديث في كتاب الصدقات هكذا فاذا زادت على عشرين ومائة ففي كل اربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة وهذا يدل على التخيير اذا كان
الحساب بالاربعينات والخمسينات جميعا اما اذا اختص بالخمسينات فلا يكون الا الحقة وابو حنيفة اعتبر الخمسينات فلا يلزم الا الحقاق كما مر في بيان مذهبه فما
اوجب احدهما عينا مخالفا للحديث لجواز التخصيص بالحقة في الخمسينات انتهى **واقول** قد مر ان ما في كتاب الصدقات غير مصدق به وقال الطيبي في
شرح المشكوة احتج اي الحنفية بما روي عن عاصم بن ضمرة عن علي في حديث الصدقة فاذا زادت الابل على عشرين ومائة يرد الفرائض الى اولها وبما
روي انه صلوات الله عليه كتب كتابا الى عمرو بن حزم في الصدقات والديات وغيرها وذكر فيه ان الابل اذا زادت على العشرين ومائة استونفت الفريضة
ولا يفيد لان حديث انس فانه متفق على صحته انتهى **قال** المص رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى وجوب الاداء مع حولان الحول وقال ابو حنيفة
لا يجب الا بالمطالبة ولا مطالبة عنده في الاموال الباطنة وقد خالف في ذلك قول السنة واتوا الزكوة انتهى **واقول** ان الناصب لم يذكر هذا الفصل
لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجب عن المراض شراء صحيحة وقال مالك يجب وقد خالف
في ذلك قول رسول الله اياكم وكرايم اموالكم فانه نهاه عن اخذ الكريمة مع وجودها فالنهي عن اخذ صحيحة مع عدمها اولى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المتصدق لا ياخذ مريضة ولا معيبة الا اذا كان كلها مراضا او معيبة فان صح ما نقل عن مالك فربما يكون مخصوصا
بشراء الصحيح والمراد ان الامر ادى الى الشراء لا يشتري صاحب المال المريضة فلا مخالفة للنص لان تمام الحديث فخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها
انتهى **واقول** على تقدير تسليم صحة ما نقل عن مالك لا مجال لحمل العبارة المنقولة على ما تكلفه وقبول الاعتراض اسلم واولى من الجواب بما
يدل على قصور النصاب ثم ان تفسير الحواشي بالاوساط لا يصدر عن حشوي يدور على الحواشي والاطراف فضلا عن الاوساط فافهم **قال**
المص رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى ان الزكوة تجب في العين وقال الشافعي تجب في الذمة وقد خالف نص النبي حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
الى قوله فاذا بلغت ستا وعشرين ففيها بنت مخاض وفي البقر اذا بلغت ثلثين ففيها تبيع وتبيعة وفي الغنم اذا بلغت اربعين ففيها شاة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الزكوة على الفور ويعصي بالتاخير بعد التمكن ويضمن ان تلف بعده واذا باع مال الزكوة او رهن
بعد الوجوب وقبل الاخراج بطل في قدر الزكوة لان المستحق شريك فيه وان جاز الاخراج من موضع آخر فالزكوة وان كانت واجبة في الذمة ولهذا يصح
الاخراج من موضع آخر لكن له تعلق بالعين لثبوت شركة المستحق والظرفية المستفادة من الحديث حيث قال فاذا بلغت خمسا ففيها شاة
لهذا التعلق لا لكونه متعلقا بالعين مطلقا انتهى **واقول** ان ما ذكره الناصب في تقرير مذهب امامه الشافعي وتطبيق النص عليه تكلف بل تعسف
ظاهر مع ما فيه من شائبة الجمع بين النقيضين لان شركة المستحق كما ذكره يقتضي كون الزكوة في العين وجواز الاخراج من موضع آخر يقتضي كونها في الذمة
فيكون امر واحد متعلقا بالعين من حيث استحقاق الشركة وكونها متعلقا بالذمة من حيث جواز الاخراج من موضع آخر وانما ينتقل الكلام
الى الجهتين والحيثيتين ونقول ان الحيثيتان متنافيتان لا يجوز اجتماعهما فلا مخلص الا بان يقال جواز الاخراج من موضع آخر من حيث ان
الشارع جعل للمالك كانه قال له الشارع انه يجب الزكوة في عين مالك لكن جوزنا لك الاخراج من غيره فافهم وبهذا يندفع ما ذكره ابن حزم
في هذا المقام من كتابه المحلى حيث قال لا خلاف بين الامة من زمننا الى زمن رسول الله ان من وجبت عليه زكوة بر او شعير او تمر او فضة او ذهب
او ابل او بقر او غنم فاعطى زكوته الواجبة من غير تلك الابل ومن غير تلك البقر ومن غير تلك الغنم فانه لا يمنع من ذلك ولا يكره له ذلك بل
سواء اعطى من تلك العين او مما عنده من غيرها او مما يشتري او مما يوهب له او مما يستقرض فصح يقينا ان الزكوة في الذمة لا في العين اذ لو كانت في العين لم
يجز له البتة ان يعطي من غيرها ولوجب منعه من ذلك كما يمنع من له شريك في شيء من ان يعطي شريكه من غير العين التي هما فيها شريكان الا برضاء
على حكم البيع ايضا فلو كانت الزكوة في عين المال لكانت لا تخلو من احد وجهين لا ثالث لهما اما ان يكون في كل جزء من اجزاء ذلك المال او يكون في شيء بعينه

فلو كان في كل جزء منه يحرم عليه أن يبيع منه شاة واحدة فما فوقها لأن أهل الصدقات في ذلك الجزء شركاء ويحرم عليه أن يأكل منها شيئا لما ذكرناه
فهذا باطل بالإجماع لأنه للزمه أيضا أن لا يخرج الشاة إلا بقيمة مصححة بما بقي كما يفعل في المشتركات ولا بد وإن كانت الزكوة في شيء منه بغير عينه فهذا يلزم
وكان يلزم أيضا مثل ذلك سواء لأنه كان لا يدري لعله يبيع ويأكل الذي هو حق أهل الصدقة انتهى وقد يستدل على كون الزكوة في الذمة بانتفاء
تبعية النماء لها لعدم استقراره ملك الساعي لهذا كان للمالك العدول من مستحق إلى آخر وقد يستدل على تعلقها بالعين بالإجماع على جواز
تتبع الساعي العين لو باعها المكلف قبل أداء حق الزكوة فلو تمحض التعلق بالذمة امتنع وقيل يحتمل أن يفرق بتعلق الزكوة في نصب الإبل الخمسة بالذمة
لأن الواجب شاة ليست من جنس المال ويجاب بأن الواجب في عين المال القيمة الشاة وللأصحاب ههنا تتمة تحقيق وتدقيق مذكورة في كتبهم فليطلب
ثمة **قال المصنف** رفع الله درجته و ذهبت الإمامية إلى أن من غير ماله وبعضه (نقصه) حتى لا يؤخذ منه الزكوة أخذت منه الصدقة لا غير وقال مالك
وأحمد يؤخذ منه الزكوة ويؤخذ نصف ماله وقد خالف في ذلك قول النبي ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول
أخذ نصف المال بناء على تجويز التعزير بالمال حيث حال في دفع الزكوة عن ماله والحديث إشارة إلى بيان حق الزكوة في المال فلا مخالفة انتهى
وأقول نقل شمس الدين القهستاني في شرح مختصر الوقاية أن التعزير بالمال صار منسوخا حيث قال وعن أبي يوسف أنه يجوز التعزير بأخذ المال
إلا أنه يرد إلى صاحبه إذا تاب ولا يصرف إلى ما يرى الإمام وفي شكل الآثار أن أخذ المال صار منسوخا انتهى ثم الظاهر أن من يفعل هذا التغيير إنما يفعله
قبل حلول الحول ولو بأيام معدودة فكان تصرفا في خالص ماله فلا يستحق التعزير فبناء كلام مالك وأحمد ههنا على تجويز ذلك كالبناء على الهواء أو
الرقم على الماء **قال المصنف** رفع الله درجته ز ذهبت الإمامية إلى أن الزكوة لا يجب على الطفل والمجنون وقال الشافعي يجب وقد خالف في ذلك قول النبي
رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي أنه
يجب الزكوة في مال الصبي والمجنون ويجب على الولي الإخراج فإن لم يخرج وجب عليهما الإخراج بعد البلوغ والإفاقة والدليل ما روى الترمذي عن أبيه عن
جده عن النبي من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة وهذا يدل على وجوب الزكوة في مال الصبي والمجنون ناقص بالعرض فإذا وجب في النقصان
الذاتي فلأن يجب في النقصان العرضي يكون من باب الأولى ولأن الزكوة غرامة مالية فيعتبر بسائر المؤن كنفقة الزوجات وضمان المتلفات كالعشر والخراج هذا
دليل المسئلة وأما الاستدلال بالحديث فلا يتم حجة علينا لأنا لا نطالب الطفل بالأداء ولا المجنون فالقلم مرفوع عنهما انتهى **وأقول** لو سلم صحة
ما استدل به من رواية الترمذي فالمراد من الصدقة المذكورة فيها النفقة الواجبة إيصالها إلى الصبي قال الراغب الصدقة في الأصل يقال للمتطوع
والزكوة للواجب وقد يسمى الواجب صدقة إذا تحرى صاحبه الصدق في فعله انتهى ولولا أن المراد في الحديث هذا المعنى لكان الظاهر أن يقال حتى يأكله الصدقة
والنفقة لأن سبب أكل المال وإفنائه إلى نفقة الصبي وإلى [illegible] كما لا يخفى وأما ما ذكره من أن الزكوة غرامة مالية ففيه غرامة [illegible] لا يخفى ركة الكلام
في قياسها بسائر المؤن فتأمل وأما ما ذكره في دفع استدلال المصنف بالحديث بقوله لأنا لا نطالب الطفل بالأداء آه فأقول في جوابه أن التكليف لا يستلزم
الطلب على وجه الخطاب الشفاهي كما يفهم من كلام الناصب حتى يرتفع التكليف بمجرد الطلب على هذا الوجه من الولي دون الصبي ولو صح ذلك لزم أن لا
يكون الطلب من كل شخص طلبا من الوكيل وبطلانه ظاهر وأجاب ابن حزم أيضا بأنه ليس في سقوط القلم سقوط حقوق الأموال وإنما فيه سقوط
الملامة وسقوط فرائض الأبدان انتهى فتأمل فيه **قال المصنف** رفع الله درجته ح ذهبت الإمامية إلى أن الفضة إنما يجب فيها الزكوة إذا بلغت صافية
مائتي درهم وقال أبو حنيفة لو كانت مغشوشة بأقل من النصف وجبت فلو كان عليه دين مائتا درهم خالصة فأعطى مائتين من المغشوشة بأقل
من النصف ولو بحبة برئت ذمته وقد خالف في ذلك النص وهو قوله على اليد ما أخذت حتى تؤدي ولم يأخذ دراهم خالصة فكيف يجزي عنها
المغشوشة بما دون من النصف وقال ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة والمغشوش ليس ورقا انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول
مذهب أبي حنيفة أنه إذا كان الغالب على الورق الفضة فهو في حكم الفضة وإذا كان الغالب الغش فهو في حكم العروض يعتبر قيمتها أن يبلغ نصابا لأن الدراهم
لا تخلو عن قليل غش لأنها لا ينطبع إلا به ويخلو عن الكثير فجعلنا الغلبة فاصلة وهو أن يزيد على النصف اعتبارا للحقيقة فالذي عليه الفضة
الخالصة إذا أدى عنها المغشوشة يصدق عليه أنه أدى الفضة ولا يكون الفضة إلا مغشوشة فالمغشوشة يؤدي بالمغشوشة فهو أدى ما عليه
فلا مخالفة للنص انتهى **وأقول** ما لفقه الناصب من المقدمات الواهية أشبه بكلام المبرسم المبهوت وأوهن من نسج العنكبوت وهل هذا إلا مثل
أن يقول إذا كان الغالب في التسوف المتخذ من السكر والحشيش هو السكر فهو في حكم السكر وإن كان بالعكس فبالعكس ولعل أن صدق الفضة على المغشوش
الذي غلب عليه الفضة ثم كذا ما فرع من صدق أداء الفضة على أداء ما فيه غش وكذا المقدمة القائلة الفضة لا يكون إلا مغشوشة وكذا دعوى امتناع
خلو الفضة عن الغش وما فرع عليها بقوله فالذي يجب عليه وكان هذه المقدمات مما نظمها صيد الزكاة في أنحاء الناس ومزلة مع القائس
بالقياس **قال المصنف** رفع الله درجته ط ذهبت الإمامية إلى أن الزيوف لا يجزي عن الخالصة وقال أبو حنيفة يجزي وقد خالف قوله في الرقة
ربع العشر انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول قد مر من مذهب أبي حنيفة أن الفضة عنده لا تخلو عن الغش فالزيف عنده في حكم الخالصة انتهى **وأقول**
قد مر منا بيان أن مذهب أبي حنيفة في ذلك مزيف مغشوش يجب العدول عنه إلى الحق الخالص **قال المصنف** رفع الله درجته ي ذهبت
الإمامية إلى أن النصاب الثاني في الورق لا شيء على المائتين حتى يبلغ أربعين ففيها درهم وقال أبو حنيفة فيما زاد عن المائتين بحسبه ربع العشر وإن قل وقد خالف في
فهو في حكم النجاسة وإن كان الغالب

وقال المصنف بعد نقل حديث منسوخية جواز التعزير بالمال وليس منسوخا بل التعزير بالمال في ابتداء الإسلام كانت المال ثم نسخ انتهى ١٢

ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم هاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهما انتهى و **قال الناصب** خفضه الله اول مذهب الشافعي ان نصاب الفضة
مائتا درهم وزنا وفيه خمسة دراهم وما زاد فبحسابه قل او كثر ومذهب ابي حنيفة ان لا شيء في الزيادة حتى يبلغ اربعين فيكون فيها درهم ثم في كل
اربعين درهما درهم والعجب انه موافق لمذهب ابي حنيفة ثم يعترض عليه وما دليل الشافعي فلعموله في حديث علي وما زاد على المائتين فبحسابه
لان الزكوة وجبت شكر النعمة المال واشتراط النصاب في الابتداء ليتحقق الغنى وبعد النصاب في السوائم تحرزا عن التشقيص انتهى و **اقول**
المذهب الذي نسبه المص الى ابي حنيفة ثم اعترض عليه لا يوافق مذهب المص كما لا يخفى وانما يوافق المذهب الذي فرى الناصب في نسبته اليه فلا عجب
بل العجب ان الناصب الشقي يزعم كل ما رآه في شيء من كتب الحنفية انه فتوى ابي حنيفة ولم يعلم ان اكثر ما ذكر فيها هو المفتى به من المتاخرين من اصحابه
واما ما ذكره من دليل الشافعي ففيه اولا ان الحديث الموضوع على علي ع مما اختصره الناصب عن اصل ما رووه في كتبهم وهو انه روى في جامع
الاصول عن علي عن النبي ص انه قال هاتوا ربع العشر من كل اربعين درهما درهم وليس عليكم شيء حتى يتم مائتين واذا كانت مائتي درهم ففيها
خمسة دراهم فما زاد فبحساب ذلك لا دلالة له فيه على ما قصدوه لان ما زاد على المائتين بحساب المائتين في كل اربعين درهم وليس في الناقص عنها
شيء اذ لا يبلغ اربعين فهو حجة لنا وثانيا ان ما ذكره من الوجه الاستحساني معارض بمثله بان الشارع العفو في الابتداء فكان له عفو بعد النصاب
والله الموفق للصواب **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجب الزكوة في الخيل وقال ابو حنيفة يجب وقد خالف في ذلك قول رسول الله
عفوت عن الخيل والرقيق انتهى و **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الزكوة في الخيل والرقيق وغيرهما الا اذا اخذ للتجارة بشروطها
ودليله ما روى النسائي في صحيحه عن علي ع انه قال قال رسول الله ص قد عفوت عن الخيل والرقيق فهاتوا صدقة الرقة من كل اربعين درهما درهم
ومذهب ابي حنيفة ان الخيل اذا كانت سائمة ذكورا واناثا فصاحبها بالخيار ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من كل
مائتي درهم خمسة دراهم وذهب ابو يوسف ومحمد الى ان لا زكوة في الخيل ودليلهما ما ورد في الحديث انه قال ص ليس على المسلم في عبده ولا فرسه
صدقة ودليل ابي حنيفة قوله ص في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي وهو المنقول عن زيد بن ثابت والتخيير بين
الدينار والتقويم ماثور عن عمر فالمخالفة للنص حيث عمل بالحديث انتهى و **اقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة ليس بحديث ولا اثر ولم يرو
في شيء من الكتب المعتبرة المتداولة بين الجمهور وانما هو كلام مشتمل على مذهب ابي حنيفة جعله الناصب دليلا عليه وفساده اظهر من ان يخفى و
لعله جمع فيما ذكره بين حديث النبي ص وما روي من فعل عمر ان جعل مضمونهما حديثا واحدا كما يشعر به اخر كلامه او غيره سواء كلام عمر مع كلام
النبي ص في الحجية وتوضيح ذلك ان ما روي في هذا المعنى عن النبي ص هو ما رواه ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني عن جابر انه قال ص في الخيل السائمة
في كل فرس دينار انتهى وليس فيه ذكر عشرة دراهم والذي فيه ذكرها انما هو حديث عمر كما ذكره ابن قدامة حيث قال وروي عن عمر انه كان
يأخذ من الرأس عشرة ومن الفرس عشرة ومن البرذون خمسة ثم اجاب عن الاول بانه يرويه غورك السعدي وهو ضعيف وعن الثاني بان عمر انما اخذ
منهم شيئا تبرعوا به وسألوه اخذه وعوضهم عنه برزق عبيدهم وروى احمد باسناده عن حارثة بن مضرب قال جاء ناس من اهل الشام الى عمر رض فقالوا
انا اصبنا اموالا وخيلا ورقيقا نحب ان يكون لنا فيها زكوة وطهور قال ما فعل صاحباي قبلي فافعله فاستشار اصحاب النبي ص وفيهم علي فقال علي هو حسن
ان لم يكن جزية يؤخذون بها من بعدك قال احمد فكان عمر ياخذها منهم ثم يرزق عبيدهم فصار حديث عمر حجة عليهم من وجوه احدها قوله ما فعله
صاحباي من قبل يعني النبي ص وابا بكر ولو كان واجبا لما تركا فعله الثاني ان عمر امتنع من اخذها ولا يجوز له ان يمتنع من الواجب الثالث قول علي هو
حسن ان لم يكن جزية ياخذون بها من بعدك فسماه جزية ان اخذوا بها وجعل حسنه مشروطا بعدم اخذهم فدل على ان اخذهم بذلك غير جائز الرابع
استشارة عمر اصحابه في اخذه ولو كان واجبا لما احتاج الى الاستشارة الخامس انه لم يشر عليه باخذه سوى علي رضه بهذا الشرط الذي ذكره ولو كان واجبا
لاشار والسادس ان عمر عوضهم عنه برزق عبيدهم والزكوة لا يؤخذ عنها عوض ولا يصح قياسها على النعم لانها يكمل نماؤها وينتفع بدرها
ولحمها ويضحى بجنسها ويكون هديا وفدية عن محظورات الاحرام ويجب الزكوة في عينها ويعتبر كمال نصابها ولا يعتبر قيمتها والخيل بخلاف ذلك
انتهى وقال ابن حزم قد يستدل على ما ذهب اليه ابو حنيفة بقول الله تع خذ من اموالهم صدقة والخيل اموال وبما رواه ابو هريرة عن النبي ص من ان الخيل
لرجل اجر ولرجل ستر فذكر الحديث وفيه ورجل ربطها تغنيا وتعففا ولم ينس حق الله في رقابها فهي له ستر ثم قال ابن حزم في رده ان هذا مما مو
به الحنفيون من الاحتجاج بالقرآن والسنة وفعل الصحابة وهم يخالفون لكل ذلك اما الاية فليس فيها ان في كل صنف من اصناف الاموال صدقة وانما
فيها خذ من اموالهم صدقة فلو لم يرد الا هذا النص وحده لكفى في الدلالة على نفي الاخذ من الجميع ثم لو كان في الاية ان في كل صنف من اصناف الاموال
صدقة وليس ذلك فيها لا ينبغي لا دليل لما كانت لهم فيها حجة لانه ليس فيها مقدار المال الماخوذ ولا مقدار المال الماخوذ منه ولا متى تؤخذ تلك
الصدقة ومثل هذا لا يجوز العمل فيه بقول احد دون رسول الله ص المامور بالبيان قال تع لتبين للناس ما نزل اليهم اما الحديث فليس فيه الا ان
لله تع حقا في رقابها وظهورها غير معين فلا مبين المقدار ولا مدخل للزكوة في ظهور الخيل باجماع منا ومنهم فصح ان هذا الحق انما هو على ظاهر
الحديث فهو حمل عليها ما طابت به نفسه منها في سبيل الله تع وعارية ظهورها للمضطر واما فعل عمر وعثمان فقد خالفاهما وذلك ان قول ابي حنيفة انه
لا زكوة في الخيل الذكور وان كثرت وبلغت الف فرس فان كانت اناثا او اناثا وذكورا سائمة غير معلوفة فحينئذ يجب فيها الزكوة وصفة تلك الزكوة ان

صاحب الخيل مخير إن شاء أعطى عن كل فرس منها دينارا أو عشرة دراهم وإن شاء قومها فأعطى من كل مائتي درهم خمسة دراهم وهذا خلاف فعل
عمر رضي الله عنه فقد خالفوا عمر في أخذ الزكاة من الرقيق عشرة دراهم من كل رأس فكيف يجوز لذي عقل ودين أن يجعل بعض فعل عمر حجة وبعضه ليس
بحجة انتهى. **قال** المصنف رفع الله درجته: ذهبت الإمامية إلى أنه لا يضم الذهب إلى الفضة ولو نقص كل منهما عن النصاب. وقال أبو حنيفة ومالك
يضم. وقد خالفا في ذلك قول رسول الله ﷺ ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة وليس فيما دون عشرين مثقالا من الذهب صدقة انتهى.
وقال الناصب خفضه الله: أقول مذهب الشافعي أنه لا يكمل الورق بالذهب وبالعكس لأن نصاب كل نوع منهما على حدة فلا يكمل الناقص من النوعين
بالآخر ومذهب أبي حنيفة أنه ليس في الفضة فيما دون مائتي درهم صدقة لقوله ﷺ ليس فيما دون خمس أواق صدقة والأوقية أربعون درهما وكذا في
الذهب ليس فيما دون عشرين مثقالا من ذهب صدقة فإذا كانت عشرين ففيها نصف مثقال للحديث وهذا ما ذكر عن أبي حنيفة ومالك وأتباعهما
وأتباعهم انتهى. **وأقول**: نسبة القول المذكور إلى أبي حنيفة ومالك قد وقع عن ابن حزم أيضا في كتاب المحلى غاية الأمر أنه قال إنه قول أبي حنيفة
الأول ثم رجع ونحن نذكر عبارته في تحرير مذهبهما مع ما أورد عليهما ونجيب أولياء الناصب بأن أسلافهم قد خربوا بيوتهم بأيديهم فإنه أقوى
في إلزامهم وأشد في إرغامهم. قال ابن حزم: وأما الجمع بين الفضة والذهب فإن مالكا وأبا يوسف ومحمد بن الحسن قالوا: من كان معه من الدنانير و
الدراهم ما إذا جمعهما على أن كل دينار بإزاء عشرة دراهم فاجتمع من ذلك عشرون دينارا أو مائتا درهم زكى الجميع زكاة واحدة مثل أن يكون
له دينار ومائة وتسعون درهما أو عشرة دراهم وتسعة عشر دينارا أو عشرة دنانير ومائة درهم في غلاء الدنانير والدراهم ورخصها وهو قول أبي حنيفة الأول ثم رجع فقال
يجمع بينهما بالقيمة فإذا بلغت قيمة ما عنده منهما جميعا عشرين دينارا أو مائتي درهم فعليه فيهما الزكاة وإلا فلا فيزكى على من له دينار واحد يساوي
لغلاء الذهب مائتي درهم غير درهم وعنده درهم واحد أن الزكاة واجبة عليه ولم ير على من عنده تسعة عشر دينارا ومائتا درهم غير درهم لا يساوي
لرخصها وغلاء الذهب دينارا الزكاة. وقال ابن أبي ليلى وشريك والحسن بن حي والشافعي وأبو سليمان: لا يضم ذهب إلى ورق أصلا لا بقيمة ولا على الأجزاء
فمن عنده مائتا درهم غير حبة وعشرون دينارا غير حبة فلا زكاة عليه فيهما فإن كمل أحدهما نصابا زكاه ولم يزك الآخر. واحتج من رأى الجمع بينهما بأنهما
أثمان الأشياء فقيل: إن الفلوس قد تكون أثمانا أيضا فزكوها على هذا الرأي الفاسد والأشياء كلها قد يباع بعضها ببعض فتكون أثمانا فزكوا
العروض بهذه العلة وأيضا فقولكم بأنهما لما كانا أثمانا للأشياء وجب ضمهما في بعض الزكاة فهذه علة لم يصححها قرآن ولا سنة ولا رواية فاسدة ولا
إجماع ولا قول صاحب ولا قياس يعقل ولا رأي سديد بل هي دعوى في غاية الفساد أيضا فإذا صححوها فاجمعوا بين الإبل والبقر في الزكاة لأنها كلها تؤكل
ويشرب ألبانها ويجزي كل منها عن سبعة في الهدي عندكم أو اجمعوا بينهما وبين الغنم في الزكاة لأنها كلها تجوز في الأضاحي وتجب فيها الزكاة فإن قيل:
النص فرق بينهما قلنا: والنص فرق بين الفضة والذهب في الزكاة ولا يخلو الفضة والذهب من أن يكونا جنسا واحدا أو جنسين فإن كانا جنسا واحدا
فحرموا بيع أحدهما بالآخر متفاضلا وإن كانا جنسين فالجمع بين الجنسين لا يجوز إلا بنص وارد في ذلك فيلزمهم الجمع بين التمر والزبيب في الزكاة وهم
لا يقولون به ومع هذا فإن تحكموا في ذلك فظهر فساد هذا القول بيقين أيضا فيلزم من رأى الجمع بينهما بالقيمة أن يزكي في بعض الأوقات دينارا ودرهما
فقد شاهدنا الدينار يبلغ بالأندلس أزيد من مائتي درهم وهذا باطل شنيع جدا ويلزم من رأى الجمع بينهما بتكامل الأجزاء أنه إذا كان الذهب
رخيصا أو غاليا فإنه يخرج الذهب عن الذهب والفضة بالقيمة ويخرج الفضة عن الذهب والفضة بالقيمة وهذا ضد ما جمع به بينهما فمرة راعى
القيمة لا الأجزاء ومرة راعى الأجزاء لا القيمة في زكاة واحدة وهذا خطأ بيقين ولا فرق بين هذا القول وبين من قال بل أجمع الذهب مع الفضة بالقيمة
وأخرج عنهما أحدهما بمراعاة الأجزاء وكلاهما تحكم بالباطل فيلزمه إذا اجتمع ذهب وفضة تجب فيهما عنده الزكاة وكان الدينار قيمته أكثر من
عشرة دراهم فإنه إن أخرج ذهبا عن كليهما فإنه يخرج ربع دينار وأقل عن زكاة عشرين دينارا وهذا باطل عندهم وإن أخرج دراهم عن كليهما وكان
الدينار لا يساوي إلا أقل من عشرة دراهم وجب أن يخرج أكثر من عشرة دراهم عن مائتي درهم وهذا باطل بإجماع فإن قالوا: إنكم تجمعون بين
الضأن والماعز في الزكاة وهما نوعان مختلفان قلنا: نعم لأن الزكاة فيهما جاءت باسم يجمعهما وهو لفظ الغنم والشاة ولم يأت الزكاة في الذهب
والفضة بلفظ يجمعهما ولو لم يأت الزكاة في الضأن إلا باسم الضأن ولا في الماعز إلا باسم الماعز لما جمعنا بينهما وهم يجمعون على أن الذهب غير الفضة
وأنه يجوز بيع درهم من أحدهما بمائة من الآخر وأن أحدهما حلال للنساء والرجال والآخر حلال للنساء حرام على الرجال وهم مقرون أن الزكاة
لا تجب في أقل من مائتي درهم ولا في أقل من عشرين دينارا ثم يوجبون في عشرة دنانير ومائة درهم وهذا تناقض لا خفاء به وهذا وحجتنا
في أنه لا يحل الجمع بينهما في الزكاة هو قول رسول الله ﷺ ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة فكان من جمع بين الذهب والفضة قد أوجب الزكاة
في أقل من خمس أواق وهذا خلاف مجرد لأمر رسول الله ﷺ وشرع لم يأذن الله تعالى به وهم يصححون الخبر في إسقاط الزكاة في أقل من عشرين دينارا
ثم يوجبونها في أقل وهذا عظيم جدا وقد صح عن علي وعمر وابن عمر إسقاط الزكاة في أقل من مائتي درهم ولا مخالف لهم من الصحابة رضي الله عنهم وأما
إخراج الذهب عن الورق والورق عن الذهب فإن مالكا وأبا حنيفة أجازاه ومنع منه الشافعي وأبو سليمان وبه نأخذ لأن رسول الله ﷺ قال
في الرقة ربع العشر وفي مائتي درهم خمسة دراهم فمن أخرج غير ما أمر رسول الله ﷺ بإخراجه فقد تعدى حدود الله ومن يطع الرسول فقد
أطاع الله ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه ومن لم يأت بما أمر فلم يزك وأما الذهب فلا متكلما بحجة على أنه إن أخرج في زكاة الذهب فقد أدى

ماعلمه

ما عليه وافق ما امر به رسول الله ص واختلفوا فيمن اخرج فضة عن ذهب او عرضا عن احدهما او غيرها جاء به النص فيما عداهما فلا يجوز ان ينسب
الى رسول الله ص حكما بغير نص ولا اجماع تالله تعالى التوفيق انتهى **قال** المص رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى اعتبار الحول في جميع النصاب
وقال ابو حنيفة يكفي وجوده في طرفيه فلو ملك اربعين شاة سائمة ثم هلكت الا واحدة ثم مضى عليها احد عشر شهرا الا لحظة ثم ملك تمام النصاب
اخرج زكوة الكل وقد خالف في ذلك قول النبي لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول وهذا لم يحل عليه الحول بل على بعضه انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وجوب الزكوة استمرار الملك جميع الحول فلو زال ولو لحظة انقطع الحول واستانف ان عاد ولو بالرد
بالعيب او الاقالة او نحوهما ودليله الحديث ومذهب ابي حنيفة انه لا بد من الحول لانه لا بد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها الشرع بالحول لقوله
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول لانه الممكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها فادير الحكم عليه هكذا
في الهداية ويفهم منه الدليل ان ما نسب الى ابي حنيفة افتراء انتهى **واقول** لو سلم دلالة ما في الهداية على ما ذكره لكن صريح عبارة الوقاية ومنطوقه
يدل على ان ما نسبه المص الى ابي حنيفة حق وصدق حيث قال مصنف الوقاية ونقصان النصاب في الحول هدر هذا عند ابي حنيفة وقال شارحه
اي لو كان في اول الحول عشرون دينارا ثم نقص في اثناء الحول ثم تم في اخر الحول يجب الزكوة انتهى فعلم ان ما في الهداية موقوف على طبق المفتى
به فيما بينهم من مذهب صاحبيه او مبني على المسامحة في كون النصاب في الحول بان اخذ اعم من ان يكون عينه او بدله فتدبر **قال** المص رفع الله درجته
يد ذهبت الامامية الى انه لا زكوة في الحلي محرما كان او محللا وقال ابو حنيفة والشافعي فيهما الزكوة وقد خالفا بذلك قول النبي لا زكوة في
الحلي انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا زكوة في الحلي المباح ويجب في المحظور والمكنوز ولو اتخذ سوارا ولم يقصد استعمالا
مباحا ولا محظورا او لا كنزا فلا زكوة هذا مذهب الشافعي ومن العجب افترائه على الشافعي ثم الحكم بمخالفته الحديث الذي هو دليل الشافعي
في عين تلك المسئلة وهذا داخل في وعيد قوله ص اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومذهب ابي حنيفة انه في تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما
الزكوة ودليله ان السبب مال نام والنماء موجود وهو الاعداد للتجارة مطلقة وكانه لم يصح عنده الحديث فلا مخالفة حيث لم يصح انتهى **واقول**
نثنيه الضمير في قوله فيهما تحريف من الناصب الجاهل الذي قد ثبت خيانته وتحريفه مرارا وسهو من قلم الناسخ ينبغي ان يكون بدله
فيه فيكون المعنى انهما خالفا في الحلي في الجملة اما ابو حنيفة ففي القسمين واما الشافعي ففي المحظور ومما يناسب ذكره في هذا المقام ان مالكا قد ذكر
ابا حنيفة في بعض جزئيات هذه المسئلة وقال الحلي ان كان لامرأة تلبسه او تكريه او كان لرجل يعده لنسائه فلا زكوة في شيء منه ان كان لرجل
يعده لنفسه عدة ففيه الزكوة ولا زكوة على الرجل في حلية السيف والمنطقة والمصحف والخاتم كذا نقله عنه ابن حزم ثم اورد عليه ان ما ذكره
تقسيم غير صحيح وما علمنا ذلك التقسيم عن احد قبله ولا يقوم على صحته حجة من قران ولا سنة ولا اجماع ولا قول صاحب ولا قياس ولا راي
له وجه والعجب انهم احتجوا في ذلك بان الزكوة انما سقطت عن الحلي المتخذ للنساء لانه مباح لهن وكذلك عن المنطقة والسيف وحلية المصحف و
الخاتم للرجال فكان هذا الاحتجاج عجبا لقد علم كل مسلم ان الدنانير والدراهم ونقار الذهب والفضة مباح اتخاذ كل ذلك للرجال والنساء فينبغي
على هذا ان يسقط الزكوة عن كل ذلك ان كانت هذه العلة صحيحة ويلزم على هذه العلة ان من اتخذ ما لا زكوة فيه مما لم يبح له اتخاذه ان يكون
فيه الزكوة عقوبة لهم كما اسقط الزكوة عما فيه الزكوة من الذهب والفضة اذا اتخذ منه حلي مباح اتخاذه فان قالوا انه اشبه متاع البيت
الذي لا زكوة فيه من الثياب ونحوها قلنا لهم فاسقطوا لهذه العلة نفسها ان صححتموها الزكوة عن الابل المتخذة للركوب والسير والحمل
والطحن وعن البقرة المتخذة للحرث وقبل كل شيء وبعد فمع فساد هذه العلة وتناقضها من اين قلتم بها ومن اين صح لكم ان ما ابيح اتخاذه
من الحلي يسقط عنه الزكوة وما هو الا قولكم جعلتموه حجة لقولكم ولا مزيد ثم من اين وجدتم اباحة اتخاذ المنطقة المحلاة بالفضة والمصحف
المحلى بالفضة للرجال دون السرج واللجام والمهاميز المحلاة بالفضة والمصحف فان ادعوا في ذلك اثرا عن السلف فاصح طريق من
طريق البخاري محمد بن اسمعيل في تاريخه عن عبد الله بن محمد المسندي عن سفين عن اسمعيل بن محمد بن سعد بن ابي وقاص عن عمه
مصعب بن سعد قال رايت على سعد بن ابي وقاص وطلحة بن عبيد الله خواتيم ذهب وصح ايضا عن البراء بن عازب فاسقطوا بهذا الزكوة
عن خواتيم الذهب للرجال وقيسوا حلية السرج واللجام والدرع والبيضة على المنطقة والسيف والا فلا النصوص تبعتم ولا القياس استعملتم
فسقط هذا القول بيقين واما الشافعي فانه علل ذلك بالنماء فاسقط الزكوة عن الحلي وعن الابل والبقر والغنم غير السائمة وهذا تعليل فاسد لانه لم يات
به قران ولا سنة ولا اجماع ولا نظر صحيح وقد علمنا ان الثمار والخضر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيه وكذا الابل وعجل البقر تنمى وهو لا يرى الزكوة فيها
والحلي تنمى كراءه وتنميه وهو لا يرى الزكوة فيه واما ابو حنيفة فاوجب الزكوة في الحلي واسقط الزكوة عن المستعملة من الابل والبقر والغنم وهذا تناقض
واحتج له بعض مقلديه بان الذهب والفضة قبل ان يتخذ حليا كانت فيه الزكوة ثم قالت طائفة قد سقط عنها حق الزكوة وقال اخرون لم يسقط
فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف فقلنا هذه حجة صحيحة الا انها لازمة لكم في غير السوايم لاتفاق الكل على وجوب الزكوة فيها قبل ان
تعلف فلما علفت اختلفوا في سقوط الزكوة او تماديها فوجب ان لا يسقط ما اجمعوا عليه باختلاف وقال هذا القائل وجدنا المعلوفة ينفق عليها
ويلتذ منها ووجدنا السوايم يلتذ منها ولا ينفق عليها والحلي يؤخذ منه كراءه وينتفع به ولا ينفق عليه فكان اشبه بالسوايم منه بالمعلوفة فقيل له وفي السائمة

ايضا يتفق عليها اجر الراعي وهذه كلها اهواء يتحكم في الدين بالضلال انتهى كلامه وقد علم مما ذكرناه ضعف ما استدل به الناصب لابي حنيفة واما ما ذكره
بقوله كانه لم يصح عنده الحديث فقد مر ما فيه مرارا فتذكر **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الزكوة على المديون وقال
ابو حنيفة لا يجب وقد خالف عموم القرآن قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وعموم قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول
مذهب الشافعي ان الدين لا يمنع وجوب الزكوة لانها متعلقة بالعين للوجوب او بالذمة فان تعلق بالعين فظاهر وان تعلق بالذمة فالذمة لا يشغل بدين
اخر وعموم حكم الزكوة يشمل المديون وغيره ومذهب ابي حنيفة انه من كان عليه دين يحيط بماله فلا زكوة عليه لانه مشغول بحاجته الاصلية فاعتبر
معدوما كالماء المستحق بالعطش وثياب البذلة والمهنة وان كان ماله اكثر من دينه زكى الفاضل اذا بلغ نصابا لفراغه عن الحاجة والمراد دين له مطالب
من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارة هذا دليل ابي حنيفة ولا مخالفة للنص حيث ان المديون المستغرق ماله في الدين لا مال له فلا يدخل في
عموم قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة انتهى **واقول** لا نسلم ان المستغرق ماله في الدين لا مال له بل ما اخذه قرضا مال له شرعا وله التصرف فيه كساير
ملكه ولهذا لو سرق المقرض وغيره قطعت يده لانه في ملكه ثم الظاهر ان الناصب خلط ما ذكروه دليلا لنفي الزكوة عن المقرض بما ذكروه دليلا لنفي
الزكوة عن المديون الذي اخذ القرض فانه على الاول ما بانه اذا خرج الدين عن ملكه الذي اقترضه غيره فهو معدوم عنده فلا يكون ماله فلا زكوة
عليه تامل واليه المذكور في الينابيع قياس نفي الزكوة عن المشغول بحاجة اصلية على الحج وفرق بان وجوب الحج غير دائر مع المال لوجوبه على الفقير
بمكة وعدم وجوبه على الصبي بخلاف الزكوة فلما راى الناصب ضعف هذا القياس عدل الى قياسه على الماء المستحق للعطش ونحوه ولم يتفطن من قلة الادراك
انه اضعف من ذلك فان فرض المسئلة ان في يد المديون مال زايد عن قدر ضرورة نفقته في الحال بخلاف الماء المستحق للعطش وبخلاف ثياب البذلة والمهنة
التي لا تزيد عن ضرورة قدر ستر العورة ودفع الحر والبرد وبالجملة عموم الاية والحديث المذكورين محفوظ في الدنيا والاخرة لانه لم يات بتخصيص شيء منهما قرآن ولا سنة
فمن ادعى في ذلك تخصيصا فقد قال على الله تعالى ما لم يعلم واما نحن فقد قلنا ما نعلم لان الله تعالى لو اراد تخصيص شيء من ذلك لما اهمله ليضلنا وليبينه رسول الله
المامور ببيان ما انزل الينا فاذا لم يخبر الله تعالى ورسوله بتخصيص شيء من ذلك فنحن على يقين قاطع على عموم كل ما اقتضاه كل منهما والحمد لله تعالى **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يكره للانسان ان يملك ما تصدق به اختيارا ويصح البيع لو وقع وقال مالك لا يصح وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى
واحل الله البيع انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول قد ورد في بعض الاحاديث النهي وحمله مالك على عدم صحة البيع فلا يصح كساير البيوع المنهية عنها
فلا مخالفة للنص انتهى **واقول** لو سلم ورود بعض احاديث النهي وصحته فالتحقيق عند محققي علماء الاصول ان النهي في المعاملات سيما اذا كان
النهي عن الشيء لوصفه لا يدل على الفساد فيكون الحمل على عدم صحة البيع فيما نحن فيه فاسدا **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى وجوب الخمس
في كل ما يغنم بالحرب وغيره وقال الفقهاء الاربعة لا يجب الا في غنايم دار الحرب وقد خالفوا في ذلك قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي وجوب اخراج الخمس من مال الفيء والخراج وعشور تجارات اهل الذمة للنصوص الواردة في هذا واما الاستدلال
بالاية فمن عجايب الاستدلالات فان الاية دليل اخراج الخمس من الغنيمة فكيف يجعل حجة على المخالف انتهى **واقول** حاصل تعجب الناصب ان معنى الغنيمة عند
الفقهاء الاربعة هو ما يغنم في دار الحرب بالقتال فقط ويفرقون بين الغنيمة والفيء الحاصل صلحا بغير قتال فلا يدل الاية عندهم على الاعم والجواب ان الحق
الظاهر هو التعميم لان ظاهر الاية عليه كما ينبئ عنه الموصول وبيانه بقوله من شيء ويؤيده روايات العامة والخاصة المصرحة بذلك ويدفع ما ذهب
اليه الفقهاء من الاصطلاح ان الغنيمة موضوعة لغة للفائدة المكتسبة ولو براس مال وشبهه والاصل عدم النقل فظهر ان الحجة ناهضة على المخالف
والحمد لله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كان العبد بين شريكين وجب عليهما فطرته بالحصص ولو كان بين الف نفس عبد
بالشركة او كان بين اثنين الف عبد بالشركة وجبت الفطرة على الجميع وقال ابو حنيفة يسقط عن المشترك وكذا لو كان بعض العبد حرا وجب على مولاه
بقدر نصيبه وقال ابو حنيفة لا فطرة هنا وقد خالف عموم الامر بالاخراج عن العبد من غير حجة انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب فطرة العبد في المشترك يجب بالحصة لدخوله في الملكين فيجب عليهما ومذهب ابي حنيفة ان العبد بين الشريكين لا فطرة على واحد منهما
لقصور الولاية والمؤنة في كل واحد منهما وكذا العبيد ولا مخالفة للنص لان عموم الامر بالاخراج لا يشتمل على مذهبه لفقدان المخرج المستقل انتهى
واقول ان اراد بعدم استقلال المخرج عدم استقلاله في الاخراج فبطلانه ظاهر وان اراد عدم استقلاله في مالكية العبد فهذا لا يدفع شمول
الامر بالاخراج له فيلزم مخالفة عموم كما ذكره المصنف رفع الله درجته ثم ان حاصل ما استدل به ابو حنيفة على ذلك كما صرح به ابن قدامة يرجع الى
قياس فاسد هو انه ليس لاحد من الشركاء عليه ولاية تامة فاشبه المكاتب واجيب عنه بانه قياس مع الفارق لانه لا يلزم السيد للمكاتب ان يخرج عن نفسه زكوة
الفطر بخلاف القن والولاية غير معتبرة في وجوب الفطرة بدليل عبد الصبي ثم ان ولاية للجميع فيكون فطرته عليهم وقال ابن حزم ما نعلم لمن اسقط
عن العبد المشترك صدقة الفطر وعن سيديه حجة اصلا الا انهم قالوا ليس احد من سيديه يملك عبدا ولا امة وقال بعضهم من ملك بعض الصاع
لم يكن عليه اداؤه فكذلك من ملك بعض عبد او كل عبد وامة من رقيق كثير قلنا اما قولهم لا يملك عبدا ولا امة فصدقوا ولا حجة لهم فيه لان رسول الله
لم يوجبها على كل احد عن عبده وامته انما قال ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة الا صدقة الفطر في الرقيق فهؤلاء رقيق والعبد المشترك رقيق والصدقة
فيه واجبة بنص الخبر المذكور على المسلم وهذا اسم يعم النوع كله وبعضه ويقع على الواحد والجميع هذا النص لم يجز في الرقيق الواجب بعضه او رقيق لانه لا يقع عليها

ولان النبي والخلفاء بعده كانوا يبعثون السعاة باخذ الزكوة من المواشي ولا يسالون عن صاحبها من الدين فدل على انه لا يمنع زكوتها ١٢ منه

كالمعادن والكنوز والمخرج من البحار من الغوص والارباح والتكسبات من التجارات والصناعات والزراعات وارض الذمي التي اشتراها من مسلم وكذا المال الحلال المختلط بالحرام كما يظهر ١٢ منه

اي ليس على سيديه فطرة ولا يجب عليه ان يخرج زكاة نفسه لان الملك ليس بتام ١٢ منه

اسم قيمة والنصف الآخر بمعتوق قيمة وقال الحنفيون من اعطى نصف شاتين في الزكوة اجزاه ولو اعتق نصفي عبدين في كفارة لم يجزه وقال محمد بن الحسن
ما كان من مملوك بين اثنين فصاعدا فليس على سادته فيه زكوة الفطر فان كان عبدان فصاعدا بين اثنين فلا صدقة فطر على الرقيق ولا على مواليهم
واما قولهم انه قياس على من لم يجز له بعض الصاع فالقياس كله باطل ثم لو كان القياس حقا لكان هذا منه عين الباطل لانه قياس للخطاء على مثله بل من قول
على بعض صاع لو اداه وعلى ما نبين بعد هذا ان شاء الله تعالى وقد نقل من طريق وكيع عن سفيان عن ابي الجويرية عن محمد بن عمار ثم عن ابي هريرة
قال ليس زكوة الفطر عن مملوك بين كفار قال وكيع يعني في المملوك بين الرجلين هذا مما خالف فيه المالكيون صاحبا لا يعرف له من الصحابة رضي الله عنهم مخالف
وهذا مما خالف فيه الحنفيون حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ايجابه صدقة الفطر على كل حر وعبد صغير او كبير ذكر او انثى وخالفوا فيه القياس فانهم اوجبوا
الزكوة في الغنم المشتركة واسقطوا زكوة الفطر عن الرقيق المشترك انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى ان الزكوة المالية
والبدنية لا يسقط بموت من وجبت عليه قبل ادائها مع تمكنه وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وهو عام قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فدين الله احق ان يقضى ولانه دين وجب في ماله فلا يسقط بالموت كالاجنبي انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم السقوط وبنى ابو حنيفة امر الديون الالهية على المسامحة فيه لعدم صحة الحديث عنده
انتهى **واقول** بناء ذلك على المسامحة من غير مساعدة دليل مسامحة في الدين انما المبني على مثل هذه المسامحة الفاحشة هو دين الحنفية لا
الديون الالهية فان بعضها قد يبلغ في الشدة الى غاية لم يقربها كفارة في الدنيا واحيل الى عذاب الآخرة وقد استدل صاحب الينابيع من اكابر
الشافعية بالحديث الذي ذكره المصنف فمنع الصحة سقيم غير مستقيم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع في الصوم

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا خرج من بين اسنانه ما يمكنه التحرز منه ويمكنه ان يرميه فابتلعه عامدا كان عليه القضاء
والكفارة مثل الاكل وهذا منه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو بقي طعام في خلال الاسنان فان ابتلع افطر وان
جرى به الريق فلا فان قدر على التمييز والمج لم يفعل بطل وان لم يقدر فلا واذا بطل الصوم به فالقضاء واجب دون الكفارة لعدم وجوبها عنده
الا في الجماع ومذهب ابي حنيفة انه لو اكل ما بين اسنانه لم يفطر وان كان كثيرا يفطر والدليل ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه بخلاف الكثير لانه
لا يبقى فيما بين الاسنان والفاصل مقدار الحمصة وما دونها قليل وان اخرجه واخذه بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان
الصائم اذا ابتلع سمسمة بين اسنانه لا يفسد ولو اكلها ابتداء يفسد ولو مضغها لا يفسد لانه تلاشى وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارة
عند ابي يوسف وعند زفر الكفارة ايضا لانه طعام متغير فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق ولا يسمونه
طعاما فلا يكون اكلا انتهى **واقول** الاستدلال بمثل ما ذكره الناصب على مذهب ابي حنيفة سبيل من ضل عن السبيل وبالجملة هذا كلام يغني
ذكره عن تكلف ابطاله ولكن نذكر ما اورده ابن حزم على ابي حنيفة في هذا المقام تشحيذا للاذهان قال قال الحنفيون والمالكيون من خرج من وسط ما
من بين اسنانه شيء من بقية سحوره كالحبة وشيء من اللحم ونحو ذلك فابتلعه عامدا ذاكرا لصومه فصومه تام وما نعلم هذا التقسيم لاحد
قبلهم واحتج بعضهم لهذا القول بانه شيء قد اكل بعد وانما حرم اكل ما لم يؤكل فكان الاحتجاج اسقط وادخل من القول المحتج له وما علمنا شيئا
اكل فيمكن وجوده بعد الاكل الا قيئا او عذرة فنعوذ بالله من البلاء وحد بعض الحنفيين المقدار الذي لا يضر تعمد الاكل في الصوم من ذلك بان يكون دون
مقدار الحمصة فكان هذا التحديد ظريفا جدا ثم بعد ذلك فاي الحمص هو الاملسي ام الفاخر الصغير فان قالوا قسنا على الريق قلنا لهم من اين فرقتم
بين قليله وكثيره بخلاف الريق ونسئلهم عمن وطئ حمصة كبيرة مثقوبة فيها وادخلت فيها خيطا زبيبة او [illegible] فلم يخرجها يوما اخر ليلمسانه او قبا او
حمصا او خبزا فان ما جوزوا تعمد اكل ذلك كله حصلوا اعجوبة وان منعوا منه تناقضوا وتحكموا في الدين بالباطل ثم الحق الواضح ان كل ما سمي
اكلا اي شيء كان فتعمده يبطل الصوم واما الريق فقليله وكثيره لا خلاف في ان من تعمد ابتلاعه لا ينقض الصوم ثم من قلد ابا حنيفة ومالكا
في هذا وليفتد من ساعة من ساعات تحير من هو من اكله وهو ابو طلحة الذي روينا ما صح طريق عن شعبة عن عمران القطان كلاهما عن قتادة عن انس
ان ابا طلحة كان يأكل البرد وهو صائم قال عمران في حديثه يقول ليس طعاما ولا شرابا وقد سمع شعبة من قتادة وسمع قتادة من انس
لكنهم قوم لا يحصلون انتهى واما ما ذكره الناصب بقوله فعلم ان الحنفية يفرقون بين القليل والكثير ويجعلون القليل في حكم الريق الخ ففيه ان الكلام
في فساد هذا الفرق والجعل فيكون ما ذكره مصادرة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى ان الغبار الغليظ من الدقيق
والنفض وغيرهما اذا وصل الى الحلق متعمدا وجب عليه القضاء والكفارة وخالف الفقهاء فيه وخالفوا في ذلك النص الدال على ايجاب الكفارة بالافطار
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافطار في الصوم يحصل بوصول عين من الظاهر الى الباطن في منفذ مفتوح عن
قصد مع ذكر الصوم وفي الضبط قيود مشروطة منها القصد فلو طارت ذبابة الى حلقه او وصل غبار الطريق او غربلة الحنطة والدقيق الى جوفه
لم يفطر ولو فتح فاه عمدا حتى دخل جوفه او وجر طعاما مكرها والشراب وهو مغمى عليه لم يفطر لان في هذه الصورة لم يتحقق القصد الى الافطار
فهو في حكم الناسي فلا يفطر والقضاء انما يجب على الاكل العامد للاكل ولا يتحقق فلا مخالفة انتهى **واقول** ان المصنف رفع الله درجته نقل
ان الفقهاء لم يحكموا بالافطار عند وصول [illegible] الغليظ عمدا الى الحلق عمدا حتى يجيب الناصب عنه بما ذكره من ان الشافعي حكم بالافطار فيما اذا

انهم لم يحكموا بالقضاء والكفارة وذلك كله فانهم قالوا بلزوم القضاء فقط دون الكفارة كما يشعر به كلام الناصب ههنا وصرح به اصحابه في كتبهم
قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه اذا شك في الفجر فاكل وبقى على شكه لم يلزمه القضاء وقال مالك يلزمه القضاء وقد خالف
في ذلك قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وهذا لم يتبين انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو ظن ان الصبح لم يطلع وان الشمس قد غربت فاكل ثم بان الغلط وجب القضاء ولو شك في الصبح قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني وصاحب
التهذيب يكره الاكل والشرب وقال المتولي حرم والظاهر الكراهة لعدم التبين وان صح ما رووا عن مالك فلاحتياط انتهى واقول تعليله لما
ذهب اليه مالك من لزوم القضاء بالاحتياط دليل على ما اسبقناه من ان خفضه الله لم يعرف معنى الاحتياط اذ الاحتياط لا يقتضي الحكم باللزوم
كما لا يخفى وقد صرح في هداية الحنفية بوجوب القضاء بانه حق مضمون بالمثل كما في المريض والمسافر انتهى وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الكفارة لا تسقط القضاء وقال الشافعي تسقط والله تعالى قد اوجب مع العذر المباح فكيف مع السبب الفاسد انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القضاء على الفور على المفطر متعديا وليس الكفارة عند الشافعي الا في الجماع في صوم رمضان و
هذا هو المفطر المتعدي فكيف ينسب اليه ان الكفارة يسقط القضاء ولكن لا باس عليه من الافتراء والكذب انتهى واقول كلام ابن قدامة الحنبلي في كتاب
المغني صريح في موافقة ما نسبه المصنف الى الشافعي حيث قال وقال الشافعي من لزمته الكفارة لا قضاء عليه لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يامر الاعرابي بالقضاء ثم اجاب عنه
بان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمجامع صم يوما مكانه رواه ابو داود باسناده وابن ماجة والاثرم ولانه افسد يوما من رمضان فلزمه قضاؤه كما لو افسده
بالاكل وافسد صومه الواجب بالجماع فلزمه قضاؤه كغير رمضان انتهى واقول علاوة على ان ما ذكره الناصب بقوله وليس الكفارة عند الشافعي الا في
الجماع في صوم رمضان الخ لا يدفع صحة ما نسبه المصنف الى الشافعي من القول بسقوط القضاء لان انحصار الكفارة عنده في صورة واحدة لا ينافي
قوله فيها باسقاط القضاء في تلك الصورة كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر و
قال مالك يفطر ويجب عليه القضاء وقد خالف في ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وقوله صلى الله عليه وسلم من صام ثم نسي فاكل
او شرب فليتم صومه ولا قضاء عليه اطعمه الله واسقاه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان من اكل او شرب ناسيا لم يفطر
للحديث والقياس يفطر وقول مالك لوجود ما يضاد الصوم فصار كالكلام ناسيا في الصلوة ووجه الاستحسان قوله للذي اكل وشرب
ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله واسقاك فعمل مالك بالقياس لعله لعدم صحة الحديث انتهى واقول كيف يصح عمل مالك
ههنا بالقياس الى الكلام ناسيا في الصلوة مع ان مذهبه المصرح به في كتب اصحابه هو ان التكلم ناسيا لا يبطل الصلوة فما ذكره الناصب غلط او مغالطة
نعم قد قيس ذلك كما ذكره صاحب الينابيع على ترك النية وهو كما ذكره ايضا قياس مع الفارق لان النية من المامورات والاكل من المنهيات
كالكلام في الصلوة ثم في قوله ووجه الاستحسان قوله للذي اكل الخ قباحة ظاهرة لظهور ان نص الحديث بانفراده دليل شرعي فوق القياس
والاستحسان فلا يحسن ان يجعل ذلك وجها للاستحسان على انا قد شبعنا الكلام في ابطال القياس وتقبيح الاستحسان في علم الاصول من هذا الكتاب
فلا علينا ان لو بالغنا في البيان ههنا وانكار ثبوت حديث رفع عن امتي الخطأ والنسيان مكابرة على المشهورات والمتواترات كما لا يخفى قال
المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى انه اذا وطي في كل يوم من رمضان وجب عليه عن كل يوم كفارة سواء كفر عن اليوم السابق ام لا
وقال ابو حنيفة لا يجب الا كفارة واحدة ولو جامع الشهر كله وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اليوم السابق واللاحق متساويان
في وجوب صومهما وتحريم الجماع والاحترام عن كل الوجوه فاي فارق بينهما في ايجاب الكفارة واي مدخل للسبق في عدم ايجاب الكفارة بل قد كان
الاولى زيادة التنكيل والعقوبة بالمعاودة الى العقوبة ومهتك الصوم واما النقل فهو قوله من جامع في نهار رمضان فعليه الكفارة انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جامع في يومين من رمضانين فعليه كفارتان لان كل يوم مستقل في حكمه في الصوم وما نقل
عن مذهب ابي حنيفة فلم نطلع عليه وعبارة الهداية تدل على خلافه حيث اطلق قوله ومن جامع عمدا في احد السبيلين فعليه القضاء استدراكا
للمصلحة الفائتة والكفارة لتكامل الجناية وهذا يدل على ان الجناية عنده هو الافطار ففي كل يوم افطر وجامع فعليه القضاء والكفارة فما نقل
عن ابي حنيفة لم يثبت انتهى واقول لا دلالة لما نقله من كلام الهداية على ان ما ذكره من مذهب ابي حنيفة لما مر من انهم ربما يسكتون عما هو مذهب
ابي حنيفة ويذكرون المفتى به من مذهب اصحابه والدليل على صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة كلام صاحب الينابيع حيث قال واذا افسد اياما به
فلكل كفارة خلافا لابي حنيفة لنا ان كل يوم عبادة فلا تتداخل كالحج انتهى وكذا يدل عليه كلام ابن حزم في تقرير هذه المسئلة والتشنيع فيها على
ابي حنيفة حيث قال ومن وطي مرارا في اليوم فكفارة واحدة فقط ومن وطي في يومين عامدا فصاعدا فعليه لكل يوم كفارة سواء كفر قبل ان يطأ
الثانية او لم يكفر وقال ابو حنيفة عليه لكل ذلك كفارة ولو انه افطر في كل يوم من رمضان عامدا كفارة واحدة فقط الا ان يكون قد كفر ثم
افطر نهارا اخر فعليه كفارة اخرى ورواه زفر عنه سواء كفر او لم يكفر ليس عليه الا كفارة واحدة اذا كانت الايام من شهر واحد فان كان اليوما
اللذان افطر فيهما من شهري رمضان اثنين فلكل يوم منها كفارة غير كفارة اليوم الاخر فلم يختلف قوله فيمن تعمد الفطر ايام رمضان كلها
او بعضها او يوما واحدا منها في انه ليس عليه الا كفارة واحدة فقط اذا لم يكفر في خلال ذلك ثم اختلف قوله فيمن افطر في يومين من رمضانين ان
اجتمع وهو ما في جبهة الوداع ويشرب اليسا هو بنقضاء الطريق ولو قبح فاه هذا انتهى فليتامل

عليه كفارة من كفر بينهما او لم يكفر واختلف قوله فيمن افطر يومين فصاعدا من رمضان واحد وكفر في خلال ذلك فمرة قال عليه كفارة اخرى ومرة
قال ليس عليه الا الكفارة التي كفر بعد وهذا مما تناقض فيه ابو حنيفة وخالف فيه جمهور العلماء وبرهان صحة قولنا امر رسول الله الذي وطئ
امرأته في رمضان بالكفارة فصح ان لذلك اليوم الكفارة المامور بها وكل يوم فلا فرق بينه وبين ذلك اليوم لان الخطاب بالكفارة واقع عليه
كما وقع عليه في اليوم الاول ولا فرق انتهى ما اردنا نقله من كلامه وله ههنا زيادة نقض وابرام طويناها على غرها لضيق المقام **قال** المصنف رفع الله
درجته **ذهبت** الامامية الى ان الاكل والشرب في نهار رمضان لمن وجب عليه الصوم عامدا عالما يوجب القضاء والكفارة وقال الشافعي لا
يوجب الكفارة وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان اداء الصوم مع الجماع اشق من ادائه مع الاكل والشرب التنعم والتلذذ فكان
ايجاب الكفارة بهما اولى ولان الكل مفطر وهما اتك للصوم ومناف له فاي فرق بينهما واما النقل فامره لمن افطر في رمضان بالعتق والصوم والاطعام
مع عدم السؤال عن التفصيل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب الكفارة على كل من افسد صوم يوم من رمضان
بجماع واثم به للصوم فقوله افسد بجماع افاد ان لا كفارة على المفطر بالاكل والشرب او الاستمناء والمباشرة المفضية الى الانزال والدليل ما روى
البخاري ومسلم والنسائي والترمذي عن ابي هريرة قال جاء رجل الى النبي قال هلكت قال ما شأنك قال وقعت على امرأتي في نهار رمضان
قال فاعتق رقبة قال ليس عندي قال فصم شهرين متتابعين قال لا استطيع قال فاطعم ستين مسكينا قال لا اجد قال اجلس فجلس فاتى النبي
بعرق فيه تمر والعرق المكتل الضخم قال خذها فتصدق به قال على افقر منا فضحك النبي حتى بدت نواجذه وقال اطعم عيالك وفي رواية يجزيك ولا
يجزي احدا بعدك وهذا يدل بصريحه على ورود الكفارة في افساد الصوم وهذا بخلاف القياس لان ارتفاع الذنب بالتوبة فلا يقاس عليه غيره
على ما ثبت في الاصول ان الامر الوارد على خلاف القياس يكتفى فيه على مورد النص واما ما ذكره انه مخالف للعقل لان اداء الصوم مع الجماع
اشق من ادائه مع الاكل والشرب فالجواب ان وروده في الجماع خلاف القياس لان القياس ان يكفي فيه القضاء والتوبة وهذا يرجع الى التعبد لا الى سهولة
الاداء وعدمه والعقل لو كان حاكما لكان يحكم على ترك الصوم راسا لانه كلفة ومشقة واي نسبة للعقل في تعيين الشرايع واحكامها **واقول** قد
بينا سابقا في قسم الاصول ان القياس باطل وعلى تقدير كونه حقا فتخصيص النص به او التزام رعاية موافقة النص له باطل وايضا قد نقل ابن حجر
المتاخر في رسالته المسماة بخيرات الحسان ان مذهب ابي حنيفة ان ضعيف الحديث عنده اولى من القياس واذا كان هذا حال ابي حنيفة مع اشتهاره
بانه من اهل الرأي والقياس فكيف يليق من الشافعي ان يجعل القياس حاكما على الحديث مع اشتهاره وتمكنه للمشارع بانه من اهل الحديث مع اما ما ذكره
في جواب ما الزمه المصنف من مخالفة العقل فمردود بان المصنف لم يستدل بالحسن العقلي المتنازع فيه كما زعم الناصب بل احتج الزاما للشافعي القائل بحجية
القياس بقياس لو كان القياس صحيحا لكان هذا اصح قياس في الدنيا لتضمنه الاولوية بالنسبة الى المقيس عليه وانما سماه دليلا عقليا لان
العلة فيه كما في اكثر اقسام القياس مستنبط بالعقل فتامل هذا مع ان ما ذكره من ارتفاع الذنب بالتوبة في محل المنع لان ارتفاع الذنب فلا يحصل
بمجرد التوبة بل يتوقف على شرط كاداء ما وجب عليه في الاخلال بالواجب وكالخروج عن حقوق الناس في الاخلال بحقهم على ما صرح به المحقق في
التجريد وغيره في غيره **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه اذا نذر صوم يوم بعينه وجب عليه لم يجز له تقديمه وقال ابو حنيفة
يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان ذمته مشغولة بما نذر فلا يخرج عن العهدة الا به واما النقل فالنصوص الدالة
على وجوب الايفاء بالنذر ولا يصدق على من قدم الصوم انه قد وفى ما نذر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لو نذر صوم يوم ولم يعين صام اي يوم شاء مما يقبل الصوم ولو نذر صوم يوم معين مما يقبل الصوم تعين وعند ابي حنيفة ان الايام التي يجوز فيها
الصوم متساوية ولا غرض شرعي يخصص به اليوم المعين فيصوم متى شاء من الايام ولا يلزم مخالفة العقل والنقل لانهما يقتضيان الوفاء
بالمنذور ومما يعد قربة والقربة لا يتصور في الفرق بين الايام انتهى **واقول** قد مر ان عند نايب ابي حنيفة وامثاله ساقط عن درجة الاعتبار
وما استند به له من مساواة الايام التي يجوز فيها الصوم غير مسلم كيف في الجمعة وليلتها وايام البيض ونحوها رجحان ثابت من الشارع بالنسبة
الى باقي ايام الاسبوع والشهر كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه اذا شاهد هلال شوال وجب عليه الافطار وقال
مالك واحمد لا يجوز له الافطار وقد خالفا في ذلك النصوص الدالة على تحريم صوم يوم العيد كما يكون العيد عيدا بالهلال وقد ثبت عنده مشاهدة
وقال صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته ومن العجب ايجاب فطره عنده لو ثبت عند حاكم فاسق بشهادة مستورين يعرف هو فسقهما وانه يجزم
بصومه ويحرم افطاره ويجب صومه لو شاهده عيانا وعلم الهلال بالضرورة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
اذا راى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة راى قبل الزوال او بعده فان كان لرمضان لم يلزم الامساك وان كان لشوال لم يجز الافطار
للاثار الواردة في ذلك وعمل الصحابة واما انه لليلة المستقبلة فلان النهار بالنسبة الى الفطر والصوم لا يتجزى حتى يجوز في بعضه الفطر وفي بعضه
الصوم فالذي راى الهلال في النهار وقد اصبح مفطرا او صائما لم يتحقق في حقه ان هذا الهلال بدا في الافق بعد طلوع النهار او قبله لانه لو بدا
بعد طلوع النهار كان النهار في حكم الشهر السابق فالاصل الاستصحاب والعمل بما هو مقتضى الشهر السابق من الصوم او الافطار والهلال
لليلة المستقبلة هذا هو الدليل وهو صحيح بمقدماته وما ذكره في يوم العيد في النصوص الدالة على تحريم الصوم يوم العيد فالجواب انه لم يلزم ان يكون يوم

الظاهر
ان المراد بالمستور
العدل عند الناس لكن
الحاكم المذكور يعرف فسقهما
تامل [illegible]

العيد لا مكان ظهور الهلال في الافق بعد طلوع النهار فلا يكون كل النهار عيدا بخلاف ما اذا كان في المغرب فانه يجزم الحكم معه على ان الغد منه عيد النفس

بل يحمل الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم او في غده والمراد من الرؤية رؤية يوجب تحقق العيد معه وههنا ليس كذلك انتهى واقول

دليله غير صحيح بعد ما تقرر لان المقدمة المأخوذة فيه القائلة بانه اذا رأى الهلال بالنهار يوم الثلثين فهو لليلة المستقبلة اما غير مسلمة لا بد لبيانه

من دليل واني له ذلك مع ما ذكره ابن قدامة من اختلاف اهل العلم فيه فذهب ابو يوسف والثوري واحمد في رواية الى انه ان رأى قبل الزوال فهو لليلة

الماضية وان رأى بعده فهو لليلة المستقبلة ولان ما قبل الزوال اقرب الى الماضية وذهب احمد في رواية اخرى الى انه لليلة الماضية مطلقا وانه يلزم

قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا واما ما استدل به عليها من ان النهار بالنسبة الى الصوم والفطر لا يتجزى ففيه ان المص لم يفرض المسئلة فيما

اذا رأى الهلال في نهار الثلثين بعد الافطار حتى يلزم تجزيته لو سلم ان المسئلة مما يعم ذلك فنقول ان اراد انه لا يتجزى اختيارا فهو مسلم ولكن لا اختيار

فيما نحن فيه وان اراد انه لا يتجزى مطلقا فهو غير مسلم بل يتجزى اضطرارا فيلزم قضاء ذلك اليوم وامساك بقيته احتياطا كما مر ويتوجه على ما ذكره

من الجواب ان المص قد فرض المسئلة فيما اذا علم ان ما رأى من الهلال هلال شوال بان رأى في يوم الثلثين اما ما قبل الزوال فان ما قبله اقرب الى

الليلة الماضية وما ذكره الناصب من انه لا يلزم ان يكون يوم العيد ساقط وما فرعه عليه بقوله فلا يكون كل النهار عيدا اشد سقوطا واسقط

من الكل قوله والنص يدل على الافطار عند رؤيته اعم من ان يكون في ذلك اليوم وفي غده كيف ولو دل قوله صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته

على ما ذكره الناصب من العموم لدل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس على نحوه من العموم وخلافه ظاهر عرفا وشرعا قال المص رفع الله درجته

ذهبت الامامية الى انه اذا وطي في نهار شاهد هلال رمضان في ليلة وحده وجبت عليه الكفارة وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف في ذلك النصوص

الدالة على ايجاب الكفارة بافطار رمضان وهذا رمضان عنده بالضرورة ويلزمه ما الزم مالكا واحمد في الصورة الاولى من ترجيح حكم الفاسق

بشهادة فاسقين على الاحصان وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو رأى الفاسق هلال رمضان لزمه الصوم شهد ولم يشهد

لانه صادق عليه انه رأى الهلال فيجب عليه الصوم فان جامع فعليه الكفارة لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه ومذهب

ابي حنيفة ان من رأى هلال رمضان وحده صام وان لم يقبل الامام شهادته لقوله ع صوموا لرؤيته وقد رأى ظاهرا وان افطر فعليه القضاء

دون الكفارة ودليله ان القاضي رد شهادته بدليل شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات ولو افطر

قبل ان يرد الامام شهادته اختلف المشايخ فيه ولو كمل هذا الرجل ثلثين يوما لا يفطر الا مع الامام لان الوجوب عليه للاحتياط والاحتياط

بعد ذلك في تأخير الافطار ولو افطر لا كفارة عليه اعتبارا للحقيقة التي عنده هذا مذهب ابي حنيفة ودليله انتهى واقول الشرع والعقل بريان

من مثل هذا الدليل العليل الذي تكلفه لابي حنيفة لان الرد والتهمة انما يصير حجة في حق غير المتفرد بهلال رمضان لا في حق نفسه كيف لو

شبهة واشتباها في حق نفسه مع كونه جازما برؤية الهلال ونظير ذلك ما قال الناصب سابقا من ان ما تفرد ابو بكر بروايته من حديث نحن

معاشر الانبياء لا نورث انما يكون خبر واحد ظنيا في حق غيره واما في حق نفسه فلا لانه سمعه مشافهة عن رسول الله ص فافهم ايضا المأثور

بين الفقهاء ان الحدود تندرئ بالشبهات واغرب من ذلك ما وقع في بعض حواشي الهداية الحنفية من تعليل تهمة الغلط في خبره بانه تفرد بدعوى

الرؤية من بين سائر الناس مع استوائهم في حاسة البصر والنظر الى مطلع القمر انتهى فيه انه ان اراد استوائهم في اصل الحس فمسلم ولكن لا يلزم

منه الاستواء في الكيفية بل الظاهر خلاف الناس في حدة النظر وضعفها وان اراد الاستواء في الكيفية ايضا فتوجه المنع عليه ظاهر من ان يخفى

قال المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لو نذر صوم يومي العيدين لم ينعقد نذره ولا يجب قضاؤه وقال ابو حنيفة ينعقد فان

صامه اجزأ والا قضاه وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان صومهما محرم باجماع اهل الاسلام والمحرم لا يصح قربة الى الله تعالى

ولا ينعقد النذر الا في طاعة لان المطلوب منه التقرب اليه فكيف يعقل التقرب اليه بما يكرهه ويحرمه واما النقل فلان النبي ص نهى عن صوم

هذين اليومين انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر صوم سنة معينة كهذه السنة او سنة من الان او الغد

او من شهر كذا صامها متتابعا لحق الوقت ويقع رمضان عن فرضه ويفطر العيدين وايام التشريق بلا قضاء لان العيدين وايام التشريق

حرم فيها الصوم فلا يتعلق بالنذر لان النذر يكون في القربات فكيف يقع في الحرام هذا مذهب الشافعي ودليله ومذهب ابي حنيفة انه

اذا قال لله علي صوم يوم النحر افطر وقضى فهذا القول صحيح عنده والدليل عليه انه نذر صوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة دعوة الله فيصح

نذره ولكنه يفطر احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وان صام فيه يخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه هذا مذهب

ابي حنيفة ودليله وما ذكر انه خالف العقل والنقل فهو غير وارد عليه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه بل هو قائل بها لكنه يقول بالزامه

ويؤاخذه بما يلزمه القضاء عملا بالوفاء بالنذر وورود الخبر في نهي الصوم فيه لا ينافيه لانه لم يقل بعدم حرمة الصوم فيه حتى لا يكون عاملا

بالنهي انتهى واقول انما امر الله تعالى بالوفاء بالنذر اذا كان طاعة لا اذا كان معصية وقد صح نهي النبي ص عن صوم يومي العيدين اي

يوم نهي عن نفس صوم ذلك اليوم معصية ولم يامر الله تعالى قط بالوفاء بنذر معصية فكيف يقول عاقل ان هذا النذر صحيح كيف يقال

انه نذر الصوم مشروع ومن علم ابو حنيفة ولو سلم ان النهي عن نذر لكلا حل ترك اجابة دعوة الله تعالى بالاكل والافطار اللازم للصوم



حتى

لنفس حرمة الصوم وهل هذا الا مثل ان يقال ان المنع من نكاح الامهات والاخوات والبنات مثلا انما هو لاستلزامه لما كرهه الله تعالى من خلط النسب
فيما اذا اجتمع اخوان على ام واحدة وعلى بنت واحدة لا لاجل حرمة نفس النكاح والوطى وهل هذا الا هذيان وتلاعب بالدين والدخول في زمرة الملحدين **قال**
المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز لفاقد الهدى صيام ايام التشريق بمنى وقال الشافعي يجوز وبه قال مالك وقد خالفا في
ذلك المنهي عن النبي صلى الله عليه وسلم فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صيام ستة ايام يوم الفطر ويوم الاضحى وايام التشريق واليوم الذي يشك فيه وروى انس ان
النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صيام خمسة ايام في السنة يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح صوم
يومي العيد وايام التشريق لا للمتمتع الفاقد للهدى ولا لغيره للنهي الوارد عن صوم هذه الايام فما اكذب هذا الرجل في نقل المذاهب انتهى **واقول**
نسبة الكذب الى الكذب انما نشأ من جهله بمذهب امامه فان ما نقله المصنف عن الشافعي ههنا هو قوله القديم كما صرح به النووي في الروضة في فصل شروط
الصوم حيث قال الشرط الرابع الوقت القابل للصوم وايام السنة كلها قابلة غير يومي العيدين وايام التشريق ويوم الشك قابلة للصوم واما ايام
العيد فلا يقبله وايام التشريق فلا يقبله في الجديد وقال في القديم يجوز للمتمتع الفاقد للهدي صومها عن الثلاثة الواجبة في الحج انتهى
قال المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى ان المجنون اذا افاق بعد فوات شيء من ايام رمضان لم يجب عليه قضاؤه وقال ابو حنيفة
اذا بقي من الشهر جزء ولحظة وافاق فيه وجب عليه قضاء جميع الشهر وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فان التكليف منوط بالعقل
وهو غير ثابت والقضاء تابع لوجوب الاداء واما النقل فقوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عن المجنون حتى يفيق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي وجوب قضاء كل يوم استمر جنونه فيه لا قضاء كل الشهر لانه لم يجب عليه الاداء لانعدام الاهلية والقضاء مرتب عليه
فصار كالمستوعب ومذهب ابي حنيفة انه من جن في رمضان كله لم يقضه وان افاق المجنون في بعضه قضى ما مضى والدليل عليه ان السبب قد
وجد وهو الشهر والاهلية بالذمة لان الاهلية معنى يصير الشخص بها اهلا للوجوب له وعليه وبه فارق البهائم وهو قائم بعد الجنون الا ترى انه يلزمه
ضمان الاتلاف وصدقة الفطرة ونفقة المحارم ويحل هذه الحقوق الذمة فان قيل فعلى هذا السبب والاهلية قد وجد في المستوعب مع انه لا يلزمه
قضاؤه فما فائدة في تخصيصه قال صاحب الهداية الجواب في الوجوب فائدته وهي صيرورة الصوم مطلوبا على وجه لا يحرج في ادائه بخلاف
المستوعب لانه يحرج في الاداء فظهر من هذا ان ابا حنيفة لم يحكم بجنون من لم يستوعب الشهر بالنسبة الى صوم ذلك الشهر فلا مخالفة للحديث
انتهى **واقول** الجنون فنون ومنها تكلف اصلاح كلام ابي حنيفة المشتمل على فنون من الجنون ولنعم ما قال ابن حزم من ان قول ابي حنيفة
هذا في غاية الفساد لانه دعوى بلا برهان ولم يتبع نصا ولا قياسا لانه راى على من افاق في شيء من رمضان من جنونه قضاء الشهر كله و
هو لا يراه على من بلغ او اسلم حينئذ وقال البعض لما اكمل بين المجنون بمنزلة الحايض وهذا كلام يغني ذكره عن تكلف ابطاله وما ندري فيما المجنون
والحايض انتهى ثم ما ذكره الناصب من الدليل فيتوجه عليه السؤال الذي ذكره ولا يندفع بالجواب المذكور في الهداية لان الفرق بين قضاء
كل الشهر وبعضه بلزوم الحرج في الاول دون الثاني انما يتم لو كان ذلك البعض الذي وقع فيه الجنون والافاقة مثل يوم او يومين واما اذا كان اكثر
الشهر كتسعة وعشرين يوما منه مثلا فالفرق بين الكل وهذا البعض في ذلك تكلف بل تحكم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت**
الامامية الى انه لا يصح الاعتكاف الا بصوم وقال الشافعي يصح بدونه وقد خالف محمد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا اعتكاف الا بصوم انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الصوم ليس شرطا للاعتكاف فان اعتكف ولبث في المسجد قدر ما يسمى عكوفا صح وان لم يكن صائما والدليل على
صحة الاعتكاف بدون الصوم ما روى البخاري ومسلم والنسائي والترمذي في صحاحهم عن عمر بن الخطاب انه سال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كنت
نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة في المسجد الحرام قال فاوف بنذرك وهذا يدل على صحة الاعتكاف بالليل ولا يكون الصوم بالليل وما رواه
من الحديث فهو من كلام عايشة وهو موقوف ولا يعارض المتصل انتهى **واقول** يجوز ان يكون المراد من الاعتكاف بالليل في حديث البخاري
واقرانه اعتكافها تبعا للنهار لان الليلة قد يطلق مع ارادة النهار معها كما يقال اقمنا ليلتين او ثلثا ويراد الليل والنهار ويكون وجه تخصيص
الليل بالذكر كون العبادة فيها ابعد عن الرياء واجمع للخاطر عن الوساوس الى غير ذلك واما ما ذكره من ان ما رواه المصنف من حديث عايشة موقوف
فهو دليل على عدم وقوفه فان ابن قدامة رواها متصلا الى النبي صلى الله عليه وسلم وابن حزم رواها متصلا الى عايشة وروى من طريق عبد الرزاق عن سفين
الثوري عن حبيب بن ابي ثابت عن عطا عن عايشة قالت من اعتكف فعليه الصوم وكذا روى باسناده الى عطا عن ابن عباس وابن عمر انهما
قالا جميعا لا اعتكاف الا بصوم الحديث ثم اقول يدل على فساد رواية البخاري اشتمالها على صحة نذر الكافر وعلى اضطرابها واختلافها ومخالفتها
لعدة احاديث مروية في جامع الاصول معناها ان عمر نذر في الجاهلية اعتكاف يوم في المسجد الحرام ولما رواه ابن حزم في صحاحه عن ابن عمرو بن دينار
عن ابن عمر قال ان عمر جعل عليه ان يعتكف في الجاهلية ليلة او يوما عند الكعبة فسال النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعتكف فصم انتهى فان في هذه الرواية
قد وقع الترديد بين اليوم والليلة كما لا يخفى نعم قال ابن حزم بعد نقل هذا ذلك ان هذا خبر لا يصح لان عبد الله بن بديل مجهول انتهى واقول حكمه بعدم
صحة الخبر سقيم وتعليله لذلك بجهالة عبد الله بن بديل تجاهل ظاهر وتحامل وتعصب باهر وانما دعاه الى ذلك كون عبد الله من خلص اصحاب
مولانا امير المؤمنين عليه السلام والذين جاهدوا معه في حروب معوية الباغي امام ابن حزم والاظهر ان المراد عبد الله بن بديل بن ورقاء الخزاعي الذي

ذكر في كتاب الاستيعاب وكتاب الاصابة وكتاب اسد الغابة في معرفة الصحابة في عداد اكابر الصحابة والمشهور في الصحابة والتابعين عبد الله بن بديل بن ورقاء وهذا لا يتصور ذهن من له
اطلاع على احوال السلف عند سماع ذلك الا انه قال صاحب الاستيعاب قد اسلم عبد الله مع ابيه بديل قبل فتح مكة وكان سيد خزاعة وهم عيبة رسول الله وكان على
سره وقد شهد عبد الله مع النبي غزاة حنين وطايف وتبوك وكان له قدر وسيادة ثم استشهد في حرب صفين مع اخيه عبد الرحمن وكان في ذلك اليوم امير
رجالة عسكر امير المؤمنين وكان من كبار اصحابه وروي عن الشعبي انه كان على عبد الله في حرب صفين درعان وسيفان يضرب اهل الشام بالسيفين ويقول شعرا لم يبق الا
الصبر والتوكل ثم التمشي في الرعيل الاول مشي الجمال في حياض المنهل والله يقضي ما شاء ويفعل وهكذا كان يمشي من قتل الاعداء ويشق الصفوف حتى وصل
الى معوية وحمل عليه وابعده عن موضعه وفرق اصحابه الذين كانوا حوله فهجموا عليه ودفعه بالسيف والنصل والحجارة حتى صار شهيدا ولما نظر معوية الى شمايله اللائحة منها
السيادة والنجابة قال كان هذا فحل القوم اللهم اظفرني على اشتر واشعث قيس فانه ليس في عسكر علي مثل هذا الرجل غيرهما وروى عن زيد بن وهب الجهني ان عبد الله بن بديل
قام يوما بصفين في اصحابه فخطب فحمد الله واثنى عليه وصلى على النبي ثم قال الا ان معوية ادعى ما ليس له ونازع الامر اهله ومن ليس مثله وجادل بالباطل ليدحض
الحق وصال عليكم بالاعراب والاحزاب الذين لهم الضلالة وزرع في قلوبهم حب الفتنة ولبس عليهم الامر وانتم والله على الحق على نور من ربكم وبرهان مبين فقاتلوا
الطغاة قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين قاتلوا الفئة الباغية الذين نازعوا الامر اهله وقد قاتلتموهم مع
رسول الله فوالله ما هم في هذه بازكى ولا اتقى ولا ابر قوموا الى عدو الله وعدوكم يرحمكم الله انتهى واقول لم يزل هذا صنيع القوم انهم اذا وجدوا في سند حديث
رواه شيوخهم احدا من شيعة علي جهلوه ونسبوه الى الكذب ولو كان من كبار اصحاب النبي واما من ينسب الى النصب كعبد الله بن عمرو بن العاص وغيره من امثاله
البغاة فهو عندهم من اوثق الناس واصدقهم فالله المستعان من شدة تحاملهم وانحرافهم ونصبهم قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المراة اذا اذن لها زوجها
او امته في نذر الاعتكاف فنذرت انعقد لم يجز له منعها وقال ابو حنيفة له منع الامة دون الزوجة وقال الشافعي له منعها وقد خالفا في ذلك العقل والنقل
اما العقل فلانه دال على تحريم المنع من الاتيان بالواجب واما النقل فالنصوص الدالة على وجوب الايفاء بالنذر الصحيح وقد انعقد نذرها بالاذن اجماعا انتهى قال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز للمراة ان تصوم تطوعا بحضرة زوجها الا باذنه ولا يجوز لها الاعتكاف الا باذنه والشروع في النافلة لا يوجب
الاتمام فللزوج ان يرجع عن الاذن اذا لم يكن منذورا واذا كان منذورا فليس له الرجوع فلا مخالفة للعقل والنقل انتهى واقول ان المصنف فرض المسئلة
في الاعتكاف المنذور دون المندوب فلا طائل في نقل فتوى الشافعي في المندوب وما ذكره من ان الشافعي لا يقول في المنذور بجواز الرجوع والمنع ثم كلام نشأ
النظر في كتاب تتمة الابانة للمتولي الشافعي النيشابوري حيث قال قبيل الفصل الرابع في الاعتكاف المنذور فرعان احدهما اذا اذن لعبده او زوجته في الاعتكاف وشرع في الاعتكاف
وكان الاعتكاف متطوعا به او كان منذورا ولم يشترط فيه التتابع فله ان يرجع يمنعهما من المضي في الاعتكاف ويكره له ذلك فاما اذا كانا قد شرطا التتابع في النذر لم
يخرجهما الا ان الزمان تعين له بالشروع فيه وصار كما لو اذن له في صوم النذر ليس له ان يكلفه الفطر فان اخرجها عن المعتكف فالحكم في بطلان تتابعهما كالحكم فيما
اذا اكره على الخروج عن المسجد وسنذكره وقال ابو حنيفة للمالك ان يمنع العبد من اكمال الاعتكاف وليس له منع الزوجة وفرق بان المراة تملك بالتمليك فيصير كانه ملكها
منافعها بالاذن والعبد لا يملك بالتمليك فيكون السيد بالاذن كالمعير نفسه منه وقال مالك ليس له منعهما وشبهه بما لو اذن لهما في صلوة الجمعة وشرعا فيه لم يكن
له اخراجهما منها ودليلنا ان السيد متبرع والتبرع لا يلزم قبل تمامه ويفارق الجمعة لانهما بالجمعة يؤديان فرضا وههنا لا وجوب انتهى ولا يخفى ان الدليل عليه
من جهة مخالفة مدلوله لعموم قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم واما قوله وههنا لا وجوب فهو ظاهر البطلان لان الكلام في الاعتكاف المنذور والايفاء
بالنذر لا يصح واجبا ثم ان الناصب المدبر قطع الله دابره قد خلى الدبر عن تدبيرها وقع عن ابي حنيفة فهو لم يقطع دابر الايراد كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الناذر اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان ففاته قضاه فان اخره الى رمضان اخر فاعتكف فيه اجزاه وقال ابو حنيفة يجب عليه قضاؤه ولا يجوز
في رمضان ثاني وهو خلاف المعقول لتساوي الشهرين بالنسبة الى الشهر والشهر ايضا مع ان مذهبه القياس وجوز العمل به واي تماثل اشد من التماثل ههنا انتهى
وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه اذا نذر اعتكاف مدة متعلقة كشهر مثلا وجب الوفاء به ان عين المدة المقدرة كهذا الاسبوع او هذه العشرة
او عشرة من الان او شهر رمضان او هذا الشهر لزم الوفاء متتابعا ولو فرق او خرج عصى به ولا يجب الاستيناف ولا التتابع في القضاء ومذهب ابي حنيفة ان من اوجب على نفسه اعتكاف
ايام لزمه اعتكافها بلياليها فان فاته قضاه واما ما ذكر ان الاعتكاف في رمضان اخر يجزيه فهذا يصح اذا نذر ان يصوم رمضان مطلقا ولا يخصصه بهذا الرمضان فاذا خصصه بهذا
لم يجز الرمضان الثاني عنه لانه لم يصدق على الرمضان الثاني انه هذا الرمضان فلا يصح القياس مثلا اذا نذر صوم يوم الاثنين من ذي الحجة الحاضر وفطر لم يجز عنه صوم
يوم الاثنين من ذي الحجة الآتية انتهى واقول مراد المصنف قدس سره كما يدل عليه سياق كلامه انه اذا اتى المكلف بقضاء الاعتكاف الذي فاته في رمضان في رمضان اخر بعد
اجزاء ذلك القضاء لانه اجزاء على وجه الاداء وبالجملة ضمير فان اخره في قوله فان اخره الى رمضان اخر راجع الى القضاء كما هو الظاهر لا الى اصل الاعتكاف المنذور الفائت
كما توهمه الناصب لان الغرض انه قد فات ولا معنى للقول بتاخير ما فات وكذا الضمير في لا يجوز في قول ابي حنيفة ولا يجوز في رمضان الثاني راجع الى القضاء وعلى هذا تشنيع المصنف على
ابي حنيفة متوجه والناصب لم يحصل معنى كلام المصنف مع غاية وضوحه فاتى بما يشهد على اعوجاج فهمه وقلة تحصيله والحمد لله على السلامة من مثله قال المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الناذر اذا نذر ان يعتكف في احد المساجد الاربعة وجب عليه الاتيان والوفاء به وقال الشافعي انه ان كان في المسجد الحرام فكذلك والا جاز ان يعتكف حيث شاء وقد خالف المتواتر في
وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة انتهى وقال الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لو نذر ان يعتكف في المسجد الحرام او الاقصى او مسجد المدينة تعين وفي قول الاول متعا
والاخير في الثاني الاعتكاف او عين مسجدا غير الثلثة لم يتعين فظهر ان نقل مذهب الشافعي غلط واقوال وعليه انتهى واقول فذكره صاحب الملل والنحل لكن مما ذكر في الناصب

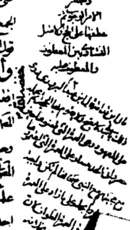
لا انه

الى الشافعي ومحمد فقال في الشافعي احد قوليه كذا وقال في الآخر لا يتعين المسجد الاقصى لان النبي ص قال صلوة في مسجدي هذا افضل من الف صلوة
فيما سواه الا المسجد الحرام رواه مسلم وهذا يدل على التسوية فيما عدا هذين المسجدين لان المسجد الاقصى لو فضلت الصلوة فيه على غيره للزم احد
امرين اما خروجه عن عموم الحديث واما كون فضيلته بالف مختصا بالمسجد الاقصى ثم اجاب بان لنا انه من المساجد التي تشد الرحال اليها لقوله عم
لا تشد الرحال الا الى ثلثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا متفق عليه فتعين بالتعيين في النذر كمسجد النبي ص وما ذكروه لا يلزم فانه اذا
فضل الفاضل بالف فقد فضل المفضول بها انتهى ولو سلم عدم امكان ذلك فلا مخالفة في المغني بين ما ذكره المص وبين ما ذكره الناصب كما
لا يخفى على المتامل وبالجملة العبارة التي نقلها الناصب لا يسلم ايضا عن شناعة مخالفة ما تواتر من وجوب الوفاء بالنذر في الطاعة فلا يسمن ولا
يغني من جوع ثم الظاهر ان الشافعي نظر في الفتوى المذكورة الى رعاية الافضل من الامكنة ثم الافضل كما هو صريح فتوى ابي يوسف في هذه المسئلة
حيث قال وقد روي عن ابي يوسف انه ان نذر صلوة في موضع فصلى في افضل منه اجزاه ولا يخفى انه يلزمها ان من نذر صوم يوم مجاهد الكفار
فانه يجزيه من الصوم لانه فعل خيرا مما نذر وان من نذر ان يتصدق بدرهم فتصدق بثوب انه يجزيه وهذا خطاء لانه لم يعتبر بنذره شرعا كما اشار
اليه المص قدس سره **قال المص** رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى ان المعتكف اذا ارتد بطل اعتكافه وقال الشافعي لا يبطل وقد خالف القران
العزيز وهو قوله تع لئن اشركت ليحبطن عملك انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا طرء في الاعتكاف الحيض او الجنون
او السكر او الردة انقطع ولا يحتسب ذلك الزمان من الاعتكاف هذا هو المذهب فقد علم انه نقل خلاف المذهب انتهى **واقول** ان اراد بقوله انقطع
انه لا يبطل فهو عين ما نقله المص من مذهب الشافعي في المغني لا خلافه وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره ليتكلم عليه ولو سلم وجود معنى آخر له فنقول
قد اصطلحوا على ان يعبروا عما تقرر عند مقلدة مذهب من المذاهب لا عبقولهم هذا هو المذهب او المذهب كذا فان اراد الناصب بقوله هذا هو
المذهب انه المصطلح عليه فلا يدفع هذا مخالفة الشافعي للقران وان اراد انه عين ما افتى به الشافعي نفسه فهو كذب صريح لانه قد ذكر في الينابيع ان الشافعي
نص على ان الردة لا تبطل الاعتكاف فتدبر **قال المص** رفع الله درجته

الفصل الخامس في الحج وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى ان الاسلام ليس شرطا في وجوب الحج وقال ابو حنيفة انه شرط وقد خالف عموم قوله تع ولله على الناس حج البيت واتموا الحج
والعمرة لله انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط وقوع الحج للشخص الاسلام فلا يصح من الكافر ولا من المسلم للكافر لان
الحج من العبادات ولا يصح العبادة من الكافر واما الوجوب فمتفرع عن الخلاف في ان الكافر مكلف بالفروع اولا وقد ذكرنا في قسم علم الاصول تحقيق
هذه المسئلة وعلى تقدير القول بانه مكلف بالفروع فالمراد منه انه يعاقب على ترك الاصول كما انه يومر بالفروع كالصلوة والحج وعلى تقدير ان يومر
بالفروع فاي فرق بين الصلوة والحج واما الاستدلال بوجوبه على الكفار بالاية لشمول الناس الكافر والمومن فمن غرائب الاستدلال لانه كان من
المعلوم ان الناس ههنا مخصوص بالمسلمين وقد لا يلزم ان يراد بالناس العموم كما في قوله تع الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فان المراد بالناس الاول
نعيم بن مسعود وبالناس الثاني القريش ثم ان قوله تع انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا يدل على عدم جواز حج المشرك البتة فكيف
يجب عليهم ما لا يكون واجبا وهذا من الغرائب في الاسلام وتجويز حج الكافر خرق للاجماع ومخالفة للنصوص ثم العجب من هذا تشنيعه على ابي حنيفة بمخالفة
النص بئس الرجل وبئس المذهب انتهى **واقول** كلام المص في التكليف بالحج ووجوبه عليه لا في وقوعه والنزاع من الامامية والشافعية مع الحنفية
في ذلك مشهور وكلام المص صريح فيما ذكرنا لا اخفاء فيه اصلا كما لا اخفاء في الفرق بين وجوب الحج ووقوعه وقد مر ان التكليف بالحج ونحوه من الفروع
لا يتوقف على اتصاف المكلف حين التكليف بالاسلام كما في تكليف المحدث بالصلوة قبل رفع الحدث بالوضوء والغسل وبهذا ظهر انه لا نفرق
في الوجوب بين الصلوة والحج وسائر الواجبات وليس في كلام المص ما يوهم الفرق لان تخصيص الحكم ههنا بالحج لخصوصية المقام كما لا يخفى فلا وجه لقوله
فاي فرق بين الصلوة والحج ثم قوله لا يلزم ان يراد بالناس العموم مدخول بان الاصل في العام بقاؤه على عمومه الى ان يقوم دليل على ارادة خلافه كما
في الاية التي استند بها الناصب في منع المردود فان تخصيص لفظ الناس فيها انما وقع بقرينة المقابلة والناس في الاية التي استدل بها المص لا دليل على ارادة
الخصوص منه فوجب بقاؤه على عمومه كما تقرر في الاصول ثم المراد من النهي عن قرب المشركين للمسجد الحرام نهيهم عن قربه حين الشرك والاتصاف بالنجاسة
فلا غرابة في الاسلام وانما الغرابة في دين الناصب الملحد العوجاج فيهم لذلك الدين والفهم التابع للوهم والتخمين **قال المص** رفع الله درجته ب
ذهبت الامامية الى ان القادر على المشي اذا لم يجد الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج وقال مالك يجب ويكون في القدرة على الزاد مسئلة الناس وقد خالف
في ذلك القران العزيز قال الله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وروى امير المؤمنين وابن عمر وابن عباس وابن مسعود
وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وجابر بن عبد الله وعائشة وانس بن مالك عن النبي ص انه قال الاستطاعة الزاد والراحلة لما سئل عنها انتهى
قال الناصب خفضه الله اقول مذهب مالك ان صح ما رواه عن مالك فانه يجعل المسئلة في حكم الزاد فكانه مستطيع بالزاد والراحلة لامكان السؤال وتحصيلها
بلا انه يوجب الحج بلا زاد وراحلة حتى يلزم مخالفته للحديث انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص عن مالك عما لا ينفع الناصب تطاول ذلك اذ رواه
صاحب الينابيع عنه بقوله فقال محمد بن مسلمة مذهب مالك يجب عليهما اي على القادر على المشي والكاسب معا والقادر على السؤال انتهى ثم ان الكلام
في ان ما فيه جعل التصدي للسؤال عن الناس في حكم الزاد اذ لا يخفى ما في السؤال عن الناس من اهانة المؤمن وذله المنهي عنه بقوله ليس للمؤمن ان

يدل نص الولي عن ذلك من الاخبار والآثار رواية الجمع بين السفر ماشيا والسؤال عن الناس مشقة عظيمة وضرر منفي في دين الاسلام ولو كان عادة
فلا يكون استطاعة والاعتبار بعموم الاحوال دون خصوصها كما ان رخص السفر يعم من يشق عليه ومن لا يشق عليه فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته
ج ذهبت الامامية الى ان الاعمى اذا وجد الزاد والراحلة والنفقة ولمن يقوده وجب عليه الحج وقال ابو حنيفة لا يجب وقد خالف قوله تعالى ولله على الناس
حج البيت من استطاع اليه سبيلا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الاعمى اذا وجد مع الزاد والراحلة وقوة الاستمساك
قايدا يركبه وينزله ويعينه في المناسك لزمه بنفسه والقايد في حقه كالمحرم في حقها ومذهب ابي حنيفة ان الاعمى اذا وجد من يكفيه مؤنة سفره ووجد زادا
وراحلة لا يجب عليه الحج لانه عنده غير مستطيع بنفسه وشرط الوجوب الاستطاعة بنفسه فلا مخالفة للنص لان الكلام في حصول الاستطاعة في
حق الاعمى وعدم حصولها وهذا لا ينافي ان المستطيع يجب عليه الحج انتهى **واقول** الاستطاعة قد تكون بالنفس وقد تكون بالاعوان والآلات
الا ترى انه يصدق على من لا يحسن البناء بنفسه ان يقول اني استطيع البناء واراد انه متمكن منه بالاستنابة والاعوان وبالجملة لا دليل على وجوب الاستطاعة
بنفسه فهو مطالب هنا بالبيان مع انه مناقض لما ذكر في الهداية من الوجوب على المقعد عند ابي حنيفة نعم قد استدل له على ذلك بقياسه على
الجهاد وفرق ما بينه ليس هذا للقتال فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى وجوب قضاء الحج عن الميت اذا استقر عليه وترك مالا
وكذا الزكوة والكفارة وجزاء الصيد وقال ابو حنيفة يسقط الجميع وقد خالف في ذلك المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان ذمته مشغولة بالحج
والدين الذي هو الزكوة والكفارة والجزاء فيجب ان يقضى عنه كالدين واما المنقول فخبر الخثعمية وهو متواتر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول
مذهب الشافعي انه اذا تخلف المستطيع ومات قبل الحج استقر الوجوب ولزم القضاء من التركة وان لم يوص بها لانها دين تعلق بها ومذهب ابي حنيفة
ان النيابة تجري في الحج ولكن بالوصية والتبرع في الحج التبرع عنه جائز كما في حديث الخثعمية فانه ص قال حجي عن ابيك واعتمري فهذا وارد في التبرع
ولا يدل على وجوب اخراج نفقة الحج من المال فلا مخالفة للمنقول انتهى **واقول** قوله ص في حديث الخثعمية حجي بصيغة الامر وما ذكر فيه من سؤال
المرأة عن حكم ابيها مات ولم يحج صريح في الوجوب فدعوى وروده في التبرع تبرع لابي حنيفة بالكذب مع ان هيهنا احاديث اخرى صحيحة صريحة
في الوجوب صححها ابن حزم في كتابه فليطالع ثمة **قال** المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى وجوب العمرة وقال مالك وابو حنيفة انها
مستحبة وقد خالفا في ذلك القرآن والسنة قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وقال النبي ص الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما بدأت وقالت عائشة
يا رسول الله ص على النساء جهاد قال نعم جهاد لا قتال فيه الحج والعمرة فاخبر ان عليهن جهادا وفسره بالحج والعمرة فثبت انها واجبة انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب الحج في العمر الا مرة واذا وجب الحج وجبت العمرة وعند ابي حنيفة ان العمرة سنة ودليله قوله ص الحج فريضة والعمرة
تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها كما في فائت الحج وهذه امارة النفلية فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى **واقول**
ما ذكره الناصب من الحديث وجميع ما في معناه قد طعن فيه ابن حزم فانه بعد ذكر جميع الاحاديث المروية في عدم وجوب العمرة قال الاحاديث مكذوبة
كلها اما احاديث جابر ففي الحجاج بن ارطاة ساقط لا يحتج به والطريق الاخرى سقط واوهن لانها من طريق يحيى بن ايوب وهو ضعيف عن العمري الصغير
وهو ضعيف واما حديث ابي صالح آه واما ما استدل به من انها غير موقتة بوقت فكلام سخيف لم يات به قرآن ولا سنة صحيحة ولا اجماع مع انه باطل
بان الصلوة على رسول الله ص فرض ولو مرة في الدهر وليست موقتة بوقت وان قضاء رمضان فرض وليس مرتبطا بوقت وان الاحرام للحج فرض
عندهم وليس عندهم مرتبطا بوقت فظهر ان ما ذهب اليه ابو حنيفة باطل وما استدل به عليه ترويج للباطل بما هو اشد منه بطلانا فتدبر **قال**
المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى ان التمتع افضل من القران والافراد وقال مالك الافراد افضل وقال ابو حنيفة القران افضل وقد خالفا قول
النبي ص لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي وجعلتها عمرة فتأسف على فوات العمرة فدل على الافضلية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الافراد افضل من التمتع والقران ثم التمتع افضل من القران لان الافراد يشتمل اداء كل واحد من النسكين
على حدة وهذا افضل والتمتع يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة وهذا اقرب بالافراد من القران ولهذا افضل والقران
الجمع بين النسكين وما اتى به من الحديث لا يدل على افضلية التمتع لانه تأسف على فوات العمرة على العمرة في اشهر الحج ولان مقصوده من هذا الكلام نفي
قول اهل الجاهلية ان العمرة في اشهر الحج من افجر الفجور فقال ص لو علمت ان هذا الكلام مقرر بعد بينهم لجعلتها عمرة تدفعا لهذا الظن وابطالا له انتهى
واقول ما ذكره الناصب في وجه فضيلة الافراد معارض بما ذكره المصنف في كتاب التذكرة من ان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالها وكمال
افعالهما على وجه اليسر والسهولة والترجيح معنا لان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى بقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك ولما ذكره
المصنف من الحديث فانه ص بعدما امر اصحابه بالانتقال الى المتعة عن الافراد والقران كذلك تأسف على فوات ذلك في حقه وانه لا يقدر على انتقاله
وعله لسياقه الهدي ومن البين انه ص لا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل واما ما ذكره الناصب في تأويل الحديث من التعسف الظاهر فمدفوع بما فصله
المصنف في تحقيق هذا الحديث من كتاب التذكرة ولنذكر ما ذكره المصنف في هذا المقام على وجه التمام ليحيط الناظر باطراف المرام فنقول قال قدس سره قال
علماؤنا التمتع افضل الانواع وبه قال الحسن وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وعطاء وطاووس ومجاهد وجابر بن زيد والقاسم وسالم وعكرمة وهو
احد قولي الشافعي واحد الروايتين عن احمد ومذهب اصحاب الحديث لقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وهو يدل على انه فرضهم



فيه

فلا يجزيهم غيره ولما رواه العامة عن ابن عباس وجابر وابي موسى وعايشة ان النبي ص امر اصحابه لما طافوا بالبيت ان يحلوا ويجعلوها عمرة فنقلهم من الافراد
والقران الى المتعة ولا ينقلهم الا الى الافضل ولم يختلف عندهم الرواية عن النبي ص انه لما قدم مكة امر اصحابه ان يحلوا الا من ساق هديا وثبت على احرامه
قال لو استقبلت من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وقال جابر حججنا مع النبي ص يوم ساق البدن معه وقد اهلوا بالحج مفردا فقال لهم
حلوا من احرامكم بطواف بالبيت وبين الصفا والمروة ثم اقيموا حلالا حتى اذا كان يوم التروية فاهلوا بالحج واجعلوا التي قدمتم بها متعة فقالوا
كيف نجعلها متعة وقد سمينا الحج فقال افعلوا ما امرتكم فلولا اني سقت الهدي لفعلت مثل الذي امرتكم به وفي لفظ فقام رسول الله ص فقال
قد علمتم اني اتقاكم لله واصدقكم وابركم ولولا هديي لحللت كما تحلون ولو استقبلت من امري ما استدبرت ما اهديت فحللنا وسمعنا واطعنا ومن
طريق الخاصة ما رواه معوية بن عمار عن الصادق ع عن ابيه ع قال لما فرغ رسول الله ص من سعيه بين الصفا والمروة اتاه جبرئيل ع عند فراغه
من السعي وهو على المروة فقال ان الله يامرك ان تامر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فاقبل رسول الله ص على الناس بوجهه فقال يا ايها الناس
هذا جبرئيل واشار بيده الى خلفه يامرني عن الله ان امر الناس ان يحلوا الا من ساق الهدي فامرهم بما امر الله فقام اليه رجل فقال يا رسول الله نخرج
الى منى ورؤسنا تقطر من النساء وقال اخرون يامرنا بشيء ويصنع هو غيره فقال ايها الناس لو استقبلت من امري ما استدبرت صنعت كما
صنع الناس ولكني سقت الهدي فلا يحل من ساق الهدي حتى يبلغ الهدي محله فقصر الناس واحلوا وجعلوها عمرة فقام اليه سراقة بن مالك بن جعشم المدلجي
فقال يا رسول الله هذا الذي امرتنا به لعامنا هذا ام للابد فقال بل للابد الى يوم القيمة وشبك بين اصابعه وانزل الله في ذلك قرانا فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من
الهدي وفي الصحيح عن ابي ايوب ابرهيم بن عيسى عن الصادق ع قال سالته اي الانواع افضل فقال المتعة وكيف يكون شيء افضل منها ورسول الله ص يقول لو
استقبلت من امري ما استدبرت فعلت كما فعل الناس ولان التمتع منصوص عليه في كتاب الله تعالى لقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج دون سائر الانساك
ولان المتمتع يجتمع له الحج والعمرة في اشهر الحج مع كمالهما وكمال افعالهما على وجه اليسر والسهولة وذهب الثوري واصحاب الراي الى ان القران افضل لما رواه
انس قال سمعت رسول الله ص اهل بهما جميعا يصرخ بهما صراخا يقول لبيك عمرة وحجا لبيك عمرة وحجا وقال احمد ان ساق الهدي فالقران افضل وان
لم يسق فالتمتع افضل لان النبي ص قرن حين ساق الهدي ومنع كل من ساق الهدي من الحل حتى ينحر هديه وذهب مالك وابو ثور الى ان الافراد وهو ظاهر
مذهب الشافعي وروي ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وجابر وعايشة ان النبي ص افرد بالحج ويمنع كون النبي ص افرد فانه قد روى ابن عمر وجابر وعايشة
من طرق صحاح عندهم ان النبي ص تمتع بالعمرة الى الحج ولان روايتهم اختلفت عنه فمرة انه افرد ومرة انه تمتع ومرة انه قرن ومع وحدة القضية لا
يمكن الجمع بينها فيجب اطراحها كلها مع ان عمر قال اني لانهاكم عن المتعة وانها لفي كتاب الله ولقد صنعها رسول الله ص ولان النبي ص امر اصحابه بالانتقال
الى المتعة عن الافراد والقران ولا يامرهم الا بالانتقال الى الافضل ويستحيل ان ينقلهم من الافضل الى الادنى وهو الداعي الى الخير الدال عليه ثم اكد ذلك
بما اسف على فوات ذلك في حقه فانه لا يقدر على انتقاله وحله لسياق الهدي لا يقال قد نهى عنها عمر وعثمان ومعوية لانا نقول قد انكر عليهم علماء الصحابة
نهيهم عنها وخالفوهم في فعلها قالت الحنابلة والحق مع المنكرين عليهم دونهم لما رواه العامة ان عليا ع اختلف هو وعثمان في المتعة بعسفان فقال
علي ع ما تريد الى امر فعله رسول الله ص تنهى عنه فقال علي ع لعثمان الم تسمع ان رسول الله ص تمتع قال بلى وعن ابن عمر قال تمتع رسول الله ص في حجة
الوداع بالعمرة الى الحج وقال سعد صنعها رسول الله ص وصنعناها معه فلا نقبل نهي عمر عنها خصوصا مع قول عمر والله اني لانهاكم عنها وانها لفي
كتاب الله وقد صنعها رسول الله ص فهل يجب تقليد من يخالف رسول الله ص في ضد ما فعله رسول الله ص قال صاحب المغني من الحنابلة قيل لابن
عباس ان فلانا ينهى عن المتعة قال انظروا في كتاب الله فان وجدتموها فقد كذب على الله وعلى رسوله وان لم تجدوها فقد صدق فاي الفريقين
احق بالاتباع واولى بالصواب الذين معهم كتاب الله وسنة رسوله ام الذين خالفوهما ثم قد ثبت عن النبي ص الذي قوله حجة على الخلق اجمعين فكيف
يعارض بقول غيره قال قال سعيد بن جبير عن ابن عباس قال تمتع النبي ص فقال عروة نهى ابو بكر وعمر عن المتعة فقال ابن عباس اراهم سيهلكون اقول
قال النبي ص ويقولون نهى عنها ابو بكر وعمر قال وسئل ابن عمر عن متعة الحج فامر بها فقيل له انك تخالف اباك فقال عمر لم يقل الذي يقولون فلما
اكثروا عليه قال افكتاب الله احق ان تتبعوا ام عمر انتهى وهو كاف في ايضاح المرام ان شاء الله تعالى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان
المفرد اذا دخل مكة جاز له ان يفسخ حجه ويجعله عمرة ويتمتع بها وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك قول النبي ص من لم يسق هديا فليحل
وليجعلها عمرة ولا تتبع قول النبي ص بقول عمر انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ينعقد الاحرام معينا بان ينوي الحج والعمرة
او كليهما ومطلقا بان لا ينوي الا نفس الاحرام والاول افضل واذا اطلق فان كان في اشهر الحج صرفه بالنية الى ما يشاء من النسكين او كليهما وان كان في
غيرها انعقد عمرة وليس له الصرف الى الحج في اشهره وقول النبي ص يحمل على الاحرام المطلق فامرهم باتمام اعمال العمرة والتحلل منها الا ان المراد منه التحلل من احرام
الحج في شهوره فان هذا لا يجوز بلا عذر كالشارع في الصلوة المفروضة فانه لا يجوز له الخروج عنه انتهى **واقول** عمدة ما تمسك به القوم في هذه
المسئلة ليس الا ما اشار اليه المصنف قدس سره من منع عمر عن ذلك وما ذكره الناصب في توجيه كلامهم محال لا طائل تحته سووا ارادة الفرار عما يتوجه اليهم
من شناعة مخالفة امر النبي ص بمتابعة نهي عمر ولهذا ترى الناصب طوى الكشح عن التعرض لذلك واكتفى بذكر تفصيل له في مذهب الشافعي من
غير ان يذكر دليلا عليه وقد نقلنا في المسئلة السابقة من كلام المصنف في التذكرة ما يرشدك الى فساد قولهم في هذا ايضا ولنذكر ههنا خلاصة ما ذكره

ابن حزم في هذا المقام تحقيقا للمرام وتاكيدا للالزام فقال بعد ذكر الحديث الذي ذكرناه ونظيره من الاحاديث الصحيحة الواردة في هذا الباب من طريق
عائشة وجابر وانس وغيرهم من الصحابة فقد ورد عن امر رسول الله ص من لا هدي معه بان يفسخ حجه بعمرة ويحل بالوكدها جابر بن عبد الله وعائشة ام المؤمنين
وحفصة ام المؤمنين واسماء بنت ابي بكر الصديق وابو موسى الاشعري وابو سعيد الخدري وانس وابن عباس وابن عمر وسبرة بن معبد والبراء بن عازب
وسراقة بن مالك ومعقل بن يسار من الصحابة ورواه عن هؤلاء نيف وعشرون من التابعين ورواه عن هؤلاء من لا يحصيه الا الله تعالى فلم يسع
احدا الخروج عن هذا واحتج من خالف كل هذا باخبار لا حجة لهم في شيء منها منها انهم ذكروا الخبر الذي رويناه من طريق مالك عن ابي الاسود محمد بن عبد
الرحمن بن نوفل عن عروة عن عائشة خرجنا مع رسول الله ص عام حجة الوداع فمنا من اهل بعمرة ومنا من اهل بحج وعمرة ومنا من اهل بالحج واهل
رسول الله ص بالحج فاما من اهل بعمرة فحل واما من اهل بحج او جمع بين الحج والعمرة فلم يحلوا حتى كان يوم النحر الحديث ومنها الى الحزم ثم قدح على سند هذه
الاخبار ثم قال واحتجوا ايضا بنهي عمر وعثمان عن ذلك وهذا حجة عليهم لا لهم لانه ان كان نهيهما فقد صح عنهما النهي عن متعة الحج وهم يخالفونهما في
ذلك ثنا احمد بن محمد الطلمنكي ثنا ابن مفرج ثنا ابراهيم بن احمد بن فراس ثنا محمد بن علي بن زيد الصائغ ثنا سعيد بن منصور ثنا هشيم وحماد
بن زيد قال ثنا هشيم ثنا خالد هو الحذاء وقال حماد عن ايوب السختياني ثم اتفق ايوب وخالد كلاهما عن ابي قلابة قال قال عمر بن الخطاب متعتان كانتا على
عهد رسول الله ص انا انهى عنهما واضرب عليهما هذا لفظ ايوب وفي رواية خالد انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج وبه الى سعيد بن
منصور ثنا عبد الله بن وهب اخبرنا عمر بن الحرث عن عبد العزيز بن ثلثة عن ابيه ان عثمان بن عفان سمع رجلا يهل بعمرة وحج فقال علي بالمهل فضربه و
حلقه والحال انهم يخالفونهما ويجيزون المتعة الحج هنا عند ابي حنيفة والشافعي افضل من الافراد فسبحان من جعل نهي عمر وعثمان عن فسخ الحج بعمرة حجة
ولم يجعل نهيهما عن متعة الحج حجة وضربهما عليه حجة ان هذا العجب فان قالوا اذا اجمعا سعد ابي وقاص وعمر قلنا وقد وجب فسخ الحج ابن عباس وعمر
ولا فرق واحتجوا بما رويناه من طريق البزار ثنا عمر بن الخطاب السجستاني ثنا الفريابي ثنا ابان بن ابي حازم حدثني ابو بكر بن ابي حفص عن ابن عمر قال
يا ايها الناس ان رسول الله ص احل لنا المتعة ثم حرمها علينا ومن طريق ابي ذر كانت المتعة في الحج رخصة لنا اصحاب محمد ص وهذا مما خالفه
الحنفيون والمالكيون والشافعيون لانهم متفقون على اباحة متعة الحج واما حديث عمر فانما هو متعة النساء بلا شك لانه قد صح عنه الرجوع
الى القول بها في الحج انتهى واما ما ذكره الناصب من ان قول النبي ص يحمل على الاحرام ويختص به ففيه ما ذكره ابن حزم من انه لا يجوز ان يوجد في سنة
ثابتة انه محمول على كذا ومختص بكذا او خاصة بقوم دون قوم الا بنص قرآن او سنة صحيحة لان اوامر النبي ص على عموم الانس والجن الطاعة لها والعمل
بها فان قيل هذا لا يتم بالرأي قلنا فيجب عليه هذا من وجد احدا من الصحابة يقول انها مخصوصة او منسوخة ان يوجب بقولهم وان يترك بذلك قولهم في
المتعة انها خاصة فقد خالفوا ذلك احتجوا من طريق ربيعة الرأي عن الحرث بن بلال عن ابيه قلت يا رسول الله افسخ الحج لنا او لمن بعدنا قال بل لكم
خاصة الحديث والحرث بن بلال مجهول ولم يخرج احد هذا الخبر في صحيح الحديث وقد صح خلافه بيقين كما اوردنا من طريق جابر بن عبد الله ان سراقة
بن مالك قال لرسول الله ص اذ امرهم بفسخ الحج في عمرة يا رسول الله العامنا هذا ام للابد فقال رسول الله ص بل لابد بل لابد ومن طريق البخاري حدثنا
ابو النعمان هو محمد بن الفضل عارم حدثنا حماد بن زيد عن عبد الملك بن جريج عن عطاء عن جابر بن عبد الله وعن طاوس عن ابن عباس قالا
جميعا قدم رسول الله ص صبح رابعة من ذي الحجة يهلون بالحج خالصا لا يخالطه شيء فلما قدمنا مكة امرنا فجعلناها عمرة وان نحل الى نسائنا
ففشت في ذلك القالة فبلغ ذلك النبي ص فقال بلغني ان قوما يقولون كذا وكذا والله لانا ابر واتقى لله منهم ولو اني استقبلت من امري ما استدبرت
ما اهديت ولولا ان معي الهدي لاحللت فقام سراقة بن مالك بن جعشم فقال يا رسول الله هي لنا او للابد قال بل للابد وهكذا رواه مجاهد
عن ابن عباس ومحمد بن علي بن الحسين عن جابر فبطل التخصيص والنسخ وصح ان ذلك ابدا ووالله ان من سمع هذا الخبر ثم عارض امر رسول الله ص
بكلام احد كائنا من كان لمالك نفسه بالعذر وانه كنسج العنكبوت واما ما ذكره الناصب بقوله لان المراد منه التحلل من احرام الحج في شهر آه ففيه ما
ذكره ابن حزم ايضا من انه لا يحل لاحد ان يقتصر بقوله ص دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة على انه اراد جوازها في اشهر الحج دون ما ابتنه جابر وابن عباس
من انكاره ص ان يكون الفسخ خاصة لهم ولعامهم دون ذلك ومن فعل ذلك فقد كذب على رسول الله ص جهارا انتهى وفي لابن قدامة الحنبلي ايضا تصديق
في هذا المقام فارجع الى كتابه المسمى بالمغني فانه يمكن يغني من جوع انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المتمتع اذا احرم بالحج
وجب عليه الدم واستقر وقال مالك لا يجب حتى يرمي جمرة العقبة وقد خالف في ذلك قول الله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي
وقول رسول الله ص من كان معه هدي فاذا اهل بالحج فليهد ومن لم يكن معه هدي فليصم ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجع الى اهله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله قوله لو صح ما روي عن مالك فانه مبني على ان استقرار الدم انما يكون بعد الفراغ من الحج وهو بعد رمي جمرة العقبة
ولا مخالفة للحديث لانه لبيان الهدي وكذا الكتاب هذا لبيان الهدي انتهى **واقول** ما ذكره من مبنى مذهب مالك بناء بغير اساس فان المراد
من الهدي في الآية والحديث اذا قيد بمكة لا بمجرد سوق الهدي الى مكة وترتيبه على فعل الامر بالهدي مستلزم للامر اذ ثم الحديث صريح فيما ذكرناه لظهور
ان المراد من قوله ص فليهد بعد قوله من كان معه هدي فليذبح الهدي كذلك فافهم والحديث مما رواه العامة عن ابن عمر كما ذكره المص قدس سره في
التذكرة وهذا سلمه الناصب كما ترى **قال المص** رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان نية التمتع شرط فيه وقال الشافعي ليست شرطا

وقد خالف بذلك قول الله عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين وقول النبي ص انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرء ما نوى انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتمتع ان يحرم بالعمرة من الميقات ويأتي باعمالها ثم ينشئ الحج من مكة ولا بد في كلا الاحرامين من النية ولا
يلزم ان ينوي في احرام الاول الاحرام الثاني انتهى **واقول** كلام الناصب ههنا سقيم غير مستقيم جدا وغاية ما احتج به الشافعي لذلك ان الاحرام ينعقد
بالتلبية من غير نية ويلزمه ما اتى به ولا يرد حجة عليه كما لا يخفى وبالجملة تعيين الاعمال وتمييزها مطلوب للشارع فالواجب في نية الاحرام ان يقصد بقلبه
الامور بعينه ما يحرم به من حج وعمرة متقربا به الى الله تعالى ويذكر ما يحرم له من تمتع وقران وافراد ويذكر الوجوب او الندب وما يحرم له من حجة الاسلام
او غيرها والتلبية لا يدل على شيء من ذلك **قال المصنف** رفع الله درجته **ى** ذهبت الامامية الى ان صوم السبعة انما يجوز اذا رجع الى اهله او يصبر بقدر
مصير الناس الى اهله ويمضي عليه شهر وقال ابو حنيفة لا يجب بل متى فرغ من افعال الحج جاز له الصوم وقد خالف في ذلك قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان السبعة يصومها بعد الرجوع الى الاهل والوطن فان توطن بمكة بعد فراغه صام بها وان لم يتوطنها
لم يجز صومها لها ولا في الطريق ومذهب ابي حنيفة ان السبعة يصومها اذا رجع الى اهله وان صامها بمكة بعد فراغه من الحج جاز ومعناه بعد ما مضى ايام
التشريق لان الصوم فيها منهي عنه وقال في الهداية وقال الشافعي لا يجوز لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي المقام فح يجزيه لتعذر الرجوع ولنا ان معناه
رجعتم عن الحج اي فرغتم اذ الفراغ سبب الرجوع الى اهله فكان الاداء بعد السبب فيجوز فظهر ان ابا حنيفة اول معنى الرجوع فلا مخالفة للنص انتهى **واقول**
تاويل النص بمثل ما ارتكبه ابو حنيفة ههنا من التاويل العليل لا يدفع مخالفته للنص فان ذكر المسبب وارادة السبب انما يصح اذا كان السبب مختصا به وما نحن
فيه ليس كذلك لان الرجوع كما يجوز ان يكون مسببا عن الفراغ واكمال افعال الحج يجوز ان يكون مسببا عن الحصر والصد والمرض ونحو ذلك على ان المجاز انما
يجوز مع وجود القرينة الواضحة وليس ههنا قرينة كذلك فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى انه لا يجوز الاحرام قبل الميقات
وقال ابو حنيفة والشافعي الافضل ان يحرم قبله وقد خالفا في ذلك فعل النبي ص فانه احرم من الميقات فلو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه وقال خذوا
عني مناسككم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز الاحرام قبل الميقات وان يحرم من دويرة اهله ومذهب ابي حنيفة ان فائدة
التوقيت المنع عن تاخير الاحرام عنها لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله واتمامها
ان تحرم بهما من دويرة اهلك كذا قال علي وابن مسعود رضي الله عنهما والافضل التقديم عليها لان اتمام الحج مفسر به والمشقة فيه اكثر والتعظيم اوفر
وعن ابي حنيفة انما يكون افضل اذا كان يملك نفسه ان لا يقع في محظور واما الاستدلال بانه لو كان الاحرام قبله افضل لما عدل عنه رسول الله
فالجواب انه ربما كان للتشريع وبيان الجواز وبتبيين المواقيت للناس انتهى **واقول** فيه اولا ان ما ذكره من الاتفاق مع مخالفة الامامية مع المخالفة
الى سليمان واصحاب الحديث ايضا كما نقله ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال اما ابو حنيفة وسفيان والحسن بن حي فاستحبوا تعجيل الاحرام من الميقات
واما مالك فكرهه والزمه اذا وقع واما الشافعي فكرهه واما ابو سليمان فلم يجزه وهو قول اصحابنا واما ابو حنيفة فانه ترك القياس اذ اجاز الاحرام
قبل الميقات ولم يجز صلوة من صلى قبل الوقت وبين الامام تهجد لا فرق بين الاحرام بالحج في غير موضع الاحرام وبين الصلوة في غير موضع الصلوة
واما المالكيون فان حملوا الاثار التي وردت على ما حملها عليه الحنفيون فقد اخطؤا القول على اصولهم ان كرهوا ما استحبه الصحابة وان حملوه
على ما حملناها عليه فكيف يجيزون خلاف ما حده رسول الله ص وهذا ما لا مخلص منه وبالله تعالى التوفيق انتهى وقال العلامة في التذكرة اطبق الجمهور على جواز
الاحرام قبل الميقات واختلفوا في الافضل فقال مالك الافضل الاحرام من الميقات ويكره قبله وبه قال عمر وعثمان والحسن وعطا ومالك واحمد
واسحق وقال ابو حنيفة الافضل الاحرام من بلده وعن الشافعي كالمذهبين وكان علقمة والاسود وعبد الرحمن وابو اسحق يحرمون من بيوتهم لنا
ما رواه الجمهور ان النبي ص احرم من الميقات ولا يفعل الا الراجح وقال ص خذوا عني مناسككم فوجب اتباعه ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من احرم
بالحج في غير اشهر الحج فلا حج له ومن احرم دون الميقات فلا احرام له ولانه احرم قبل الميقات فكان حراما كالاحرام قبل اشهر الحج ولما فيه من التغرير
بالاحرام والتعرض لفعل محظوراته وفيه مشقة على النفس فيمنع كالوصال في الصوم احتجوا بما رواه العامة عن ام سلمة زوجة النبي ص انها سمعت رسول الله ص
يقول من احرم بحج او عمرة من المسجد الاقصى الى المسجد الحرام غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر وفي الطريق ضعف عند العامة انتهى وثانيا ان
ما ذكره من قول علي ع وعمر في تفسير الاية مدفوع بما ذكره ابن قدامة الحنبلي في كتاب المغني حيث انكر قولهما ذلك قال انما قالا اتمام العمرة ان تنشئها
من بلدك ومعناه ان تنشئ لها سفرا من بلدك تقصد له ليس ان تحرم بها من اهلك قال احمد كان سفيان يفسره بهذا وكذلك فسره به احمد ولا يصح
ان يفسر بنفس الاحرام لان النبي ص واصحابه ما احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك لكان النبي ص واصحابه
تاركين احرموا بها من بيوتهم وقد امرهم الله تعالى باتمام العمرة فلو حمل قولهم على ذلك كان النبي ص واصحابه تاركين لامر الله تعالى ثم ان عمر وعليا رض ما كانا يحرمان
الا من الميقات افتراهما يريان ان ذلك ليس باتمام لها ويفعلانه هذا لا ينبغي ان يتوهمه احد ولهذا انكر عمر على عمران احرامه من مصره واشتد
عليه وكره ان يتسامع الناس مخافة ان يؤخذ بقوله وكره تمام العمرة واشتد عليه ان يؤخذ الناس بالافضل هذا لا يجوز ان يجب حمل قولهما في ذلك
على ما حمله عليه الائمة انتهى وثالثا ان ما ذكره في الجواب عن استدلال المصنف مردود بان احتمال ارادة التشريع وبيان الجواز انما يعقل اذا فعل
النبي ص اولا ولو مرة الاحرام قبل الميقات ثم فعله من الميقات والمفروض انه لم يفعل ذلك قط الا من الميقات فلا معنى لبيان الجواز ههنا الا بحمل

قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الطواف من شرطه الطهارة فلو طاف المحدث والجنب لم يعتد به وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة
طاف وان رجع الى اهله جبره بشاة ان كان محدثا او ببدنة ان كان جنبا وقد خالف فعل رسول الله ص فانه توضأ لما اراد الطواف وقال خذوا عني
مناسككم وقال ع الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى احل فيه النطق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف
الطهارة عن الحدث والخبث فلو طاف في طواف محدثا او جنبا او على ثوبه او بدنه نجاسة غير معفو عنها او وطاء في طوافه نجاسة بطل طوافه ولو
احدث في الطواف عمدا توضأ وبنى ولا يجب الاستيناف وان طال الفصل ويستحب والدليل عليه ما روي عن قوله ع الطواف صلوة الا ان الله
اباح فيه النطق فيكون الطهارة من شرطه كالصلوة ومذهب ابي حنيفة انه من طاف طواف القدوم محدثا فعليه صدقة لقوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا والاصح عنده انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر ولان الخبر يوجب العمل فيثبت به الوجوب فيجبر بالصدقة
ولو طاف طواف الزيارة محدثا فعليه شاة لانه ادخل النقص في الركن وان كان جنبا فعليه بدنة فظهر انه لا وجه لورود الحديث فيها فلا مخالفة
للنص انتهى **واقول** ما ذكره من ان الاصح عند ابي حنيفة ان الطهارة واجبة للطواف غير صحيح ولعله توهم هذا من عبارة الهداية حيث قال
ولنا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم يكن فرضا ثم قيل هي سنة والاصح انها واجبة لانه يجب بتركها الجابر انتهى وقد وقع
التصريح في شرحه بان القول بكونها سنة قول ابن شجاع والقول بكونها واجبة هو قول ابي بكر الرازي وقال ابن قدامة الحنبلي في المغني قال ابو حنيفة
ليس شيء من الطهارة من الحدث والنجاسة والستارة شرطا لصحة الطواف واختلف اصحابه فقال بعضهم هو واجب وقال بعضهم هو سنة لان الطواف
ركن للحج فلم يشترط له الطهارة كالوقوف انتهى فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لو طاف منكوسا وهو ان يجعل البيت
على يمينه بطل وقال ابو حنيفة ان اقام بمكة اعاد وان عاد الى اهله جبره بدم وقد خالف فعل النبي ص فانه طاف مستقيما وقال خذوا عني مناسككم
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط الطواف ان يبتدأ بالحجر الاسود بحيث يحاذي بكل البدن في المرور فلو ابتدأ بغيره او حاذاه
ببعض البدن والبعض جاوز الى الباب لم يعتد بتلك الطوفة ويشترط في الطواف ان يجعل البيت على يساره فلو جعله على يمينه ومشى الى الركن اليماني
او مشى الى الباب قهقرى واستقبل البيت واستدبر وطاف بطل لان صورة الطواف هكذا فيجب الاحتفاظ بها كالاحتفاظ بصورة الصلوة وذهب
ابو حنيفة الى ان الثابت بالنص وجوب الطواف حول البيت فلا اختلاف بالصورة يجبر لان احتفاظ الصورة عنده واجب لا فرض فلا مخالفة للنص
انتهى **واقول** نعم المفهوم من نص الآية مجرد وجوب الطواف حول البيت كما فهمه ابو حنيفة لكن نص الحديث الذي ذكره المصنف قد بين ان الواجب
الطواف مستقيما وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهذا النص فلا يصح قول الناصب فلا مخالفة للنص على ما حدث الاحتفاظ بالصورة فلا صورة
له بلا موجب فتامل واستقم كما امرت **قال** المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى وجوب ركعتي الطواف وقال الشافعي انهما غير واجبتين
وقد خالف قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب وفعل النبي ص فانه صلاهما وقد قال خذوا مناسككم عني انتهى **قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجب ركعتا الطواف وسن ان يأتي بهما خلفه والدليل على انه سنة فعل النبي ص وهو يدل على
الاستحباب ولا يدل على الوجوب ولا يصح عنده حديث الامر به واما قوله تعالى يدل على الصلوة في مقام ابرهيم واتخاذه مكان الصلوة ويتأدى بالفريضة المكتوبة
فلا يجب حمله على ركعتي الطواف انتهى **واقول** ان الآية قد تضمنت الامر باتخاذ الدال على وجوب الصلوة عند المقام فتعين ان يكون المراد
بها ركعتا الطواف اذ لا صلوة واجبة عنده غيرهما بلا خلاف وهو مروي عن مولانا الصادق ع **قال** المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية
الى ان الامام يخطب يوم عرفة قبل الاذان وقال ابو حنيفة بعده وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فان جابرا روى انه عليه الصلوة والسلم خطب
الناس ثم اذن بلال انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا زالت الشمس ذهب الامام بهم الى مسجد ابرهيم فيخطب فيه
خطبتين خفيفتين والاخيرة اخف فاذا فرغ جلس بقدر سورة الاخلاص ثم يقوم الى الثانية ويأخذ المؤذن في الاذان ويخفف الخطبة بحيث يفرغ
منها مع فراغ المؤذن من الاقامة وقيل من الاذان والدليل السنة ولان الاذان للصلوة فهو بعد الخطبة ومذهب ابي حنيفة مثل مذهب
الشافعي وما نقله رواية عن ابي يوسف لا يفتى به انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من ان مذهب ابي حنيفة مثل مذهب الشافعي مما لا اصل
له وانما توهم ذلك من كلام الهداية حيث سوى القولين عن ابي يوسف ولم ينقل عن ابي حنيفة شيئا منها فتوهم ان ابا حنيفة مخالف له موافق
للشافعي واما ما ذكره من ان ما نقله المصنف رواية عن ابي يوسف لا يفتى به فمجرد دعاء منه ومن اين علم انه لا يفتى به مع ان صاحب العناية
في شرح الهداية قد نقل عن بعض الشارحين انه قال ان هذا اصح عندي نعم قال صاحب العناية والصحيح ما ذكرنا يعني ان يخطب قبل الاذان لرواية
جابر وهذا لا يقتضي ان يكون الفتوى عليه سيما مع مخالفة بعض الشارحين كما عرفت وايضا قد ذكر في كتب الحنفية ان كل قول قاله اصحاب ابي حنيفة
كان قولا لابي حنيفة ايضا فقول الناصب انه رواية عن ابي يوسف لا يجديه نفعا ولو اغمضنا عن ذلك كله وسلمنا انه لم يكن قولا لابي حنيفة ولا
مفتى به بينهم فلا ريب انه قال به ابو يوسف ولو في بعض المراتب فهو يدل على حماقته في تلك المرتبة وهذا يحصل غرض المصنف قدس سره بل نقول
ان عدولهم للقول الاخير انما كان بعد تنبيه الخصم لهم على فساده تدبر **قال** المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان اهل مكة اذا
صلوا خلف الامام المسافر بعرفة لا يقصرون الا اذا بعدت المسافة وقال ابو حنيفة يقصرون وان قربت المسافة مع ان التقصير انما يجوز



في ربعة برد وقد خالف النصوص الدالة على الاتمام الا مع السفر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح تواتر التفصيل لاهل مكة من ابي حنيفة
فلعله لوجوب القصر خلف الامام اذا صلى قصرا او يكون هذا مخصوصا بذلك الموقف انتهى واقول هذا كله رجم بالغيب وقع في خلال الكلام لاخلال
الزمام واختلال النظام ولو سلم فهو من قبيل اصلاح الفاسد بمثله لان كلتا المقدمتين اللتين تناولهما في اصلاح كلام ابي حنيفة والبناء عليهما
مهملة منا ممنوعتان كما لا اثباتهما من دليل ثم لا يخفى ان الواقع في بعض نسخ الكتاب بدل ابي حنيفة مالك وهو موافق لما في التذكرة حيث قال وقال
مالك والاوزاعي لهم القصر لان لهم الجمع فكان لهم القصر كغيرهم والفرق السفر انتهى فتدبر قال المصنف رفع الله درجته نو ذهبت الامامية الى ان
بطن عرنة ليس من الموقف وقال مالك يجزيه وقد خالف قول النبي عرفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي عرنة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول الخلاف
في تعيين عرفة وان وادي عرنة منها اولا فان صح ان مالكا جعله من العرفات فالحديث عنده اوله ما يطلق عليه العرفات انتهى واقول الخلاف في تعيين عرنة فيه
بعد اخبار النبي بان وادي عرنة ليس من موقف عرفة خلف باطل ومجرد احتمال استناد مالك بحديث اخر لا يجديه نفعا والاستناد باطلاق العرفات على
وادي عرنة على تقدير ثبوته يندفع بمخالفته للحديث المذكور كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته نح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يجمع بين
المغرب والعشاء بمزدلفة باذان واحد واقامتين وقال ابو حنيفة باذان واقامة واحدة وقال مالك باذانين واقامتين وقد خالفا فعل النبي قال جابر
جمع رسول الله بين المغرب والعشاء الاخرة بمزدلفة باذان واحد واقامتين لم يسبح بينهما شيئا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصلي باذان واحد واقامتين لحديث جابر ولان الوقتين تداخلا فيكفيهما اذان واحد والصلوتين تفرقتا فاحتاجتا الى اقامتين
ومذهب ابي حنيفة ان الامام يصلي بالناس المغرب والعشاء باذان واقامة واحدة وقال زفر باذان واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ودليل ابي حنيفة رواية
جابر ان النبي جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يفرد بالاقامة اعلاما بخلاف العصر بعرفة لانه مقدم على وقته فافرد بها
لزيادة الاعلام فظهر ان ابا حنيفة عمل بالحديث فلا مخالفة للنص انتهى واقول كفى فضيحة للناصب وائمته انه استدل لامامه الشافعي على وجوب
اقامتين بحديث جابر ثم استدل على مذهب ابي حنيفة من افراد الاقامة بحديث جابر ايضا فيلزم احد الامرين اما تناقض جابر في الرواية او استنباط
احد من الشافعي والحنفي عن حديث واحد حكمين متنافيين كما لا يخفى ومن فضائح هذا الناصب الهالك انه ولى الدبر واعرض عن اصلاح ما
نسبه المصنف الى مالك قال المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان المبيت بالمزدلفة ركن من تركه عمدا بطل حجه خلافا للاربعة وقد خالفوا
فعل النبي فانه فعله وقال خذوا عني مناسككم فنا ركن في عهدة الامر وقوله من ترك المبيت بالمزدلفة فلا حج له انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المبيت بالمزدلفة ليست من اركان الحج فان فات لم يبطل حجه وفعل رسول الله لا يدل على كونه ركنا والحديث غير ثابت انتهى
واقول ان المصنف لم يستدل بمجرد فعل رسول الله على كون المبيت ركنا بل استدل على اصل شرعيته بفعل النبي وعلى وجوبه باقتران فعله لما
بقوله خذوا عني مناسككم وعلى ركنيته بالحديث الاخر المذكور وقول الناصب الحديث غير ثابت تعنت لا يخفى على متتبع الاحاديث نعم قد استدلوا على
ما ذهبوا اليه بحديث اخر توهموا انه معارض للحديث المذكور وهو قوله من صلى معنا هذه الصلوة فاتى عرفات قبل ذلك ليلا او نهارا
فقد تم حجه وبانه مبيت في مكان فلا يكون ركنا كالمبيت بمنى واجاب المصنف قدس سره عنهما في تذكرة الفقهاء بان الحديث حجة لنا لانها كانت صلوة
الفجر جمع واذا علق تمام الحج على وقوف المشعر انتفى عند عدمه وهو المطلوب والقياس باطل ومعارض بقياسنا فيبقى دليلنا سالما على انا لا نوجب حقيقة المبيت
ولا نجعلها ركنا بل الوقوف الاختياري تامل قال المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى وجوب الرمي بالحصا وما كان من جنسه كالبرام ولا
يجوز بغيره كالمدر والاجر والكحل والزرنيخ وغيرها وقال ابو حنيفة يجوز بالطين والمدر والكحل والزرنيخ وقال اهل الظاهر يجوز بكل شيء حتى العصفور
الميت وقد خالفا فعل النبي فانه جمع الحصا وقال بامثال هؤلاء فارموا وقال ايها الناس عليكم بحصا الخذف انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يجب ان يكون المرمي حجرا فلا يجزي اللؤلؤ والجص والنورة والزرنيخ لانها لا تسمى حجرا ويجزي الرخام والبرام وما
يصح اطلاق الحجر عليه ومذهب ابي حنيفة انه يجوز الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض لان المقصود فعل الرمي وذلك يحصل بالطين كما يحصل بالحجر
بخلاف ما اذا رمى بالذهب والفضة فانه يسمى نثارا لا رميا والحاصل ان الخلاف في ان التعبد وقع بالحجر بمحل الحجر او بالرمي مطلقا وكلاهما ممكن فاخذ
كل من المجتهدين بواحد منهما واما قوله بامثال هؤلاء فارموا فيصح ان يراد المماثل من جنس الارض فلا مخالفة انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان
المقصود فعل الرمي رمي في الظلام لان هذا امر تعبدي لا يستقل العقل بادراك جهة حسنه ولهذا نقل شارح الهداية عن الشافعي انه قال لا يجوز الرمي
الا بالحجر اتباعا لما ورد به الاثر لعدم كونه معقولا انتهى وقال ابن قدامة في المغني ان النبي رمى بالحصى وامر بالرمي بمثل حصى الخذف فلا يتناول غير الحصى
ويتناول جميع انواعه فلا يجوز تخصيصه بغير دليل ولا الحاق غيره به لانه موضع لا يدخل القياس فيه انتهى واقول يعترض بشكل ذلك بالرمي بالياقوت و
الفيروزج ونحوهما من الجواهر فانهما من اجزاء الارض حتى جاز التيمم بها عندهم ومع ذلك لا يجوز الرمي بها واما ما اجاب به صاحب النهاية من شارحي الهداية
وهو ان الرمي بكل ما كان من اجزاء الارض جائز بشرط وجود الاستهانة بالرمي بها تكلف لاشتراط ما لا يدل عليه دليل وما ذكره الناصب موافقا
لما في العناية من ان رمي الذهب والفضة والجواهر يسمى ايثارا لا رميا مما لا يساعده العرف واللغة نعم قد يحصل برميها النثار والايثار ايضا وهذا
لا يوجب عدم تسميته رميا كما لا يخفى ثم ما ذكره الناصب من الحاصل لا محصل له لان الخلاف في ذلك وان جاز عقلا لكنه غير ممكن شرعا لظهور

ان فعل النبي برمي حصى الخذف قد سد باب جواز الرمي بغير نوعه وارادة ما يماثل ذلك الحصى من جنس الارض مطلقا تمحل وتعسف يناديان ببطلانه تمام الحذق
وهو على ما روى عن ابن عباس انه قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله غداة العقبة وهو على راحلته هات التقط لي فلقطت له حصيات هي حصى الخذف فلما وضعتهن في
يده قال بامثال هؤلاء الحديث ولو جاز مثل التاويل الذي ذكره الناصب للفظ المثل والامثال المذكور في الحديث مع اضافة الحصى فيه الى الخذف وتقييده
بذلك لجاز ان يفهم من قولنا لغيرنا اشتر لي مثل هذا الياقوت والعقيق لا دعا شراء الفيروزج واللاجورد والكحل والزرنيخ والمدر ونحوها ولا يقول
بذلك الا احمق مثل الناصب **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى استحباب ان يخطب الامام يوم النحر بمنى بعد الظهر وقال ابو حنيفة
لا يخطب وخالف في ذلك فعل النبي فانه خطب فيه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول ثبت عند ابي حنيفة ان النبي بعد رمي جمرة العقبة
في يوم النحر افاض الى مكة لطواف الركن فاي وقت خطب هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة وثبت في الصحاح ان النبي خطب يوم النحر
انتهى **واقول** لابد من بيان ما ثبت به عند ابي حنيفة ان النبي بعد رمي جمرة العقبة افاض الى مكة حتى ينظر في صحة ثبوته به وعدمه والدعوى المجردة
غير نافعة ثم ما ذكره من ان هذه الخطبة لم يروه احد من اهل مذهب ابي حنيفة فالظاهر منه ان من كان بعينه من الحنفية في هذا تكلف الجواب عن ايرادات المصنف
على هذه المسائل قد استعمل معه النفاق ونهل فلم يظهر عليه ما في الهداية من قوله والحاصل ان في الحج ثلث خطب اولها ما ذكرنا والثانية بعرفات يوم عرفة
والثالثة بمنى في اليوم الحادي عشر الخ ثم في كلام الناصب خرازة لا يخفى على الناظر **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية الى جواز الاستيجار
للحج وقال ابو حنيفة لا يجوز فان فعل كانت باطلة ويقع الحج عن الاجير ويكون للمستاجر ثواب النفقة ويجب عليه رد ما فضل وقد خالف في ذلك المعقول
والمنقول اما المعقول فان الحج وجب عليه فلا يسقط بالموت كالدين وغيره واما المنقول فما روى ابن عباس ان النبي راى رجلا يقول لبيك
عن شبرمة فقال ويحك من شبرمة قال اخ لي او صديق فقال النبي حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وسالت امراة من خثعم رسول الله ان فريضة
الله في الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على راحلته فهل ترى ان احج عنه فقال النبي نعم فقالت يا رسول الله هل ينفعه ذلك فقال
نعم لو كان على ابيك دين فقضيته عنه نفعه فاجاز بها النيابة فبطل نفي ابي حنيفة وحكم بانه ينفعه وعنده ينفعه ثواب النفقة وشبهه بالدين
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المستطيع بالمال اذا لم يستطع بالنفس لكبر او مرض وغيرهما يلزمه الاستنابة والاستيجار
سواء كان حجة الاسلام والقضاء او النذر للاحاديث الواردة في هذا الباب ومذهب ابي حنيفة ان الحج عبادة مركبة من البدنية والمالية والنيابة
تجري فيه عند العجز فانه في الهداية ظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك يشهد الاخبار الواردة في الباب كحديث الخثعمية وهذا يدل على
انه جوز وقوع الحج عن المحجوج عنه والنص لا يفيد الا هذا فلا مخالفة للنص **واقول** ما ذكره في تقرير مذهب ابي حنيفة من ان الحج عبادة مركبة الخ
اه كلام الهداية وهو دلالة لذلك على انه مذهب ابي حنيفة لانه كثيرا ما يذكر المفتى به في مذهبهم ويسكت عن ذكر مذهب ابي حنيفة ولو سلم فقال بعد ذلك في
الهداية عن محمد ان الحج يقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة فتبين ما نقله المصنف عن ابي حنيفة فعلى تقدير صحة عدم اشتراك ابي حنيفة في هذا الحكم
مع محمد يتوجه الاعتراض على خصوص محمد وهذا يكفي في المقام كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى تحريم لحم الصيد على
المحرم مطلقا وقال الشافعي ان لم يكن له فيه اثر من مشاركة او دلالة او اعطاء سلاح القتل او صيد لاجله فحلال وقال ابو حنيفة يحرم ما صاده او ما
له اثر لا يستغنى عنه دون غيره كدلالة يستغنى عنها او ما صيد لاجله وقد خالفا في ذلك قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واجمع المفسرون
على ارادة الصيد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي تحريم الصيد على المحرم واذا اصطاد الحلال لا لاجله ولا دلالة من المحرم
اليه حل له ولا جزاء والدليل عليه ما روى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابي قتادة انه خرج مع النبي فتخلف مع بعض صحابته وهم محرمون وهو غير محرم
فراوا حمارا وحشيا قبل ان يراه فلما راوه تركوه حتى راه ابو قتادة فركب فرسا له فسالهم ان يناولوه سوطا فابوا فتناوله فحمل فعقره ثم اكل
واكلوا فندموا فلما ادركوا رسول الله سالوه فقال هل معكم منه شيء قال معنا رجله فاخذها النبي فاكلها وفي رواية فلما اتوا رسول الله
قال هل منكم احد امره ان يحمل عليها او اشار اليها قالوا لا قال فكلوا ما بقي من لحمها وعن جابر ان رسول الله قال لحم الصيد لكم في الاحرام
حلال ما لم تصيدوه او يصد لكم فهذا دليل الشافعي وابي حنيفة لان الدلالة المستغنى عنها في حكم عدم الدلالة واما نص الكتاب فهو يدل على تحريم
عمل الصيد لا اكل الصيد اذا لم يصد وقد بين السنة معنى الكتاب انتهى **واقول** الاحاديث في هذا الباب متعارضة لما قال ابن حزم من انه
روى عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة الليثي انه اهدى لرسول الله حمار وحش فرده عليه وقال انا حرم لا ناكل الصيد قال ابن حزم وروى هذا
الحديث ايضا بلفظ انه اهدى لرسول الله عجز حمار وحش فرده عليه وقال لولا انا محرمون لقبلناه منك قال ابن حزم وروينا اللفظ الاول من
طريق حماد بن زيد عن صالح بن كيسان عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس عن الصعب بن جثامة واللفظ الثاني من طريق الاعمش
عن حبيب بن ابي ثابت عن سعيد بن جبير عن ابن عباس اهدى الصعب بن جثامة ومن طريق مسلم حدثني زهير بن حرب عن يحيى بن سعيد القطان عن
ابن جريج اخبرني الحسن بن مسلم عن طاوس عن ابن عباس ان زيد بن ارقم اخبره ان رسول الله اهدى له لحم صيد فرده وقال انا لا ناكله انا حرم وهذان خبران
رويناهما من طرق كلها صحاح وهذا قول روي عن علي ومعاذ وابن عمر وبه يقول ابو بكر بن داود انتهى كلامه والرجحان معنا لان هذه الاحاديث موافقة
لظاهر نص الكتاب بخلاف الاحاديث التي ذكرها الناصب فان ظاهر الصيد في قوله تعالى حرم عليكم صيد البر ان يكون اسما بمعنى المصيد اي الحيوان الممتنع

خطبة العلمي الناس بها ثبت عن الخود الانسد ... ١٢ ابن قدامة الحنبلي

بالاصالة كما في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم الاية وقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم الاية وان كان قد يجيء مصدرا
بمعنى الاصطياد كما فسر به قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه مع انه يحتمل الحمل هاهنا على الصيد ايضا اي ما صيد منه واما ان يراد به ما يكون اصطياده لا
لاجل الاكل كالصدف لاجل اللؤلؤ وبعض الحيتان لاجل العظام والاسنان وبطعامه اي طعام الصيد ما يحل اكله من ذلك الصيد واما ان يحمل
الصيد على ما ذكرنا ويحمل الطعام على المعنى المصدري اي الاكل والمراد ما يحل اكله من البحر وهو ما بينه الشارع من جنس ما يصاد وهو نوع من
السمك اعني ما له فلس سواء بقي عليه كالشبوط او لم يبق كالكنعت ويحرم ما لا فلس له كالجري والمارماهي والزمار ونحوها قال المصنف رفع الله
درجته كد ذهبت الامامية الى ان المحرم اذا قتل صيدا مملوكا للغير لزمه الجزاء لله تعالى والقيمة للمالك وقال مالك لا يجب الجزاء بقتل المملوك وقد خالف
في ذلك قوله تعالى فمن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم انتهى وقال الناصب خفضه الله قول علماء الصيد بانه الممتنع المتوحش في اصل الخلقة
فالصيد المملوك جعله مالك في حكم غير الصيد لزوال التوحش بالمملوكية فليس في حكم الصيد فلهذا لم يحكم بالجزاء ولا مخالفة للنص انتهى واقول
من غاية غفلة الناصب وجهله وحماقته انه يذكر في تعريف الصيد توحشه باصل الخلقة ثم يستدل على سلب حكم الصيد عنه بزوال التوحش عنه
بالعرض ومثل هذا الامثل ان يقال الخمر هو المسكر المايع بالاصالة ثم يحكم في الجامد منه بمباشرة البرد او بضرب من الحيل لا يصدق عليه الخمر لزوال الميعان
الاصلي عنه بالجمود العارضي والحاصل ان الصيد المتوحش في اصل الخلقة يصدق عليه هذا المفهوم ولو بعد مضي الف سنة استمر عليه فيها زوال
الوحشة بالعرض ومما لا يزول عنه اسم الصيد لا يصلح ان يقال انه ليس بصيد بل في حكمه كما لا يخفى وايضا يظهر من كلامه ان التوحش يزول بمجرد المملوكية وفيه ما
فيه وايضا يفهم منه ان زوال التوحش هو علة الخروج عن صدق الصيد عليه وهذا المعنى حاصل في الصيد الذي ذبح عنده ما اصطيد فيلزم ان لا يسمى
ذلك ايضا صيدا وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمحصر ان يتحلل الا بالهدي وقال مالك لا هدي عليه وقد خالف
قول الله تعالى فان احصرتم فما استيسر من الهدي وقول النبي ص نحر وايضا جابر قال احصرنا مع رسول الله ص بالحديبية فنحرنا البدنة عن سبع والبقرة
عن سبع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ان شرط التحلل بالهدي لزمه وان شرط بلا هدي او اطلق فلا ودليله ما روى
البخاري ومسلم والترمذي عن عبد الله بن عمر اليس حسبكم سنة رسول الله ص ان حبس احدكم عن الحج طاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حل من كل شيء
حتى يحج عاما قابلا فيهدي او يصوم ان لم يجد هديا وهذا يدل على جواز التحلل بدون الهدي لكن اذا شرط لزمه والنص يدل على جواز الهدي لا على وجوبه
لانه يدل على الاستيسار وفعل النبي ص يدل على الندب فيحمل على الوجوب انتهى واقول من غاية سعة ميدان ضلال الناصب وعناده انه جوز
ما امر بتحريف مذهبه من الوجوب الى الجواز واستدل عليه برواية اظن انها من جملة مخترعاته كل ذلك ليتأتى له الرد على المصنف باصلاح كلام مالك
بما يوهم انه للشافعي والرواية المذكورة ع ولن يصلح العطار ما افسد الدهر فقد قال ابن قدامة الحنبلي وعلى من تحلل بالاحصار الهدي في قول اكثر اهل
العلم وحكي عن مالك ليس عليه هدي لانه تحلل ابيح له من غير تفريط اشبه من اتم حجه وليس بصحيح لان الله تعالى قال فان احصرتم فما استيسر من الهدي
قال الشافعي لا خلاف بين اهل التفسير في ان هذه الاية نزلت في حصر الحديبية ولانه ابيح له التحلل قبل تمام نسكه فكان عليه الهدي كالذي فاته الحج
وبهذا فارق من اتم حجه انتهى وقال ابن حزم ان قول ابي حنيفة ومالك والشافعي في الاحصار مما لا يحفظ قول احد منهم بما منه بالتقسيمات المذكورة عن احد
من الصحابة رض فوجب الرجوع عند التنازع الى ما افترض تعالى الرجوع اليه اذ يقول عز وجل فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون
بالله واليوم الاخر فوجدنا حكم الاحصار يرجع الى قول الله فان احصرتم فما استيسر من الهدي فكان في هذه الاية عموم ايجاب الهدي على كل من احصر
باي وجه احصر والى فعل رسول الله ص اذ صده المشركون عن البيت فنحر وحلق هو واصحابه وحلوا بالحديبية والى امره ص من حج ان يقول اللهم
محلي حيث حبستني الحديث انتهى واما ما ذكره الناصب من ان بناء النص على الاستيسار يدل على جواز الهدي لا على وجوبه فهذيان مبني على ان معنى
ما استيسر اي ما يصدق عليه اسم الهدي من بدنة او بقرة او شاة فاذا اقترن بالامر دل على وجوبه وحمل الناصب زعم ان الشيء اليسير لا يصلح ان يصير متعلقا
للوجوب فيجب ان يكون جائزا وفيه ما فيه قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى انه اذا احصر العدو يجوز ان يذبح هديه مكانه
ويستحب بعثه الى مكة او منى وقال ابو حنيفة لا يجوز نحره الا في الحرم فيبعثه ويقدر مدة يغلب على ظنه وصوله وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث صده
المشركون بالحديبية فنحر وتحلل مكانه والحديبية من الحل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم وجوب البعث الى الحرم
لان النبي ص نحر هديه بالحديبية ولانه شرع رخصة والتوقيت يبطل التخفيف ومذهب ابي حنيفة انه يجب ان يبعث الى الحرم والمراد من بعثه
الى الحرم ليس بعث الشاة بعينها لانه ربما يتعذر بل المراد ان يبعث القيمة حتى يشترى الشاة هنالك ويذبح عنه ودليل وجوب البعث الى الحرم عنده
ان دم الاحصار قربة والاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان وعلى ما مر فلا يقع قربة دونه فلا يقع به التحلل واليه الاشارة بقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فان الهدي اسم لما يهدى الى الحرم ع على رسول الله ص في نحر الهدي بالحديبية والبعض من الحرم فما روى ناجية بن مسلم
عن ابن عباس ان رسول الله ص امر اصحابه ان يبدلوا الهدي الذي نحروا عام الحديبية في عمرة القضاء فلا مخالفة لفعل النبي ص واقول يتوجه
اولا انه لا قول لابي حنيفة بان المراد من بعث الهدي ليس بعث الشاة بعينها بل ان يبعث القيمة او من مخترعات الناصب العاجز المسكين الظالم المرحوم
يوجد في شيء من كتب الحنيفة وثانيا ان ما ذكره من تفسير الهدي بما يهدى الى الحرم لا يقتضي ان يكون محله خصوص الحرم بل يكون اعم منه ومن موضع الحصر

كما دل عليه فعل النبي صلى الله عليه وآله في الحديبية قال ابن حزم ليس في الآية تخصيص في ذلك بالمحصر وحده بل هو حكم كل من ساق هديا في حج أو عمرة من الحاج القارن إذا كان
يوم النحر فقد بلغ الهدي محله من الزمان والمكان بمكة أو بمنى فله أن يحلق رأسه والمعتمر إذا أتم طوافه وسعيه فقد بلغ هديه محله من الزمان والمكان بمكة
قبل أن يحلق رأسه والمحصر إذا أحصر فقد بلغ هديه محله فله أن يحلق رأسه إن كان مع هؤلاء هدي ولم يقل الله عز وجل قط إن المحصر لا يحل حتى يبلغ هديه
مكة بل هو الكذب على الله تعالى ممن نسب إليه عز وجل شيئا ثم قال ثانيا أما ما ذكره من أن دم الإحصار قربة آه فمقول بموجبه وذلك لأن أصل سوقها إنما كان قربة
إلى الله تعالى وبذلا في سبيله فإذا منع مانع عن سوقها إلى الحرم يتقرب إليه تعالى بذبحها في أثناء السبيل قال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله
ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيما وقد علم من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله أن مكان إراقته وزمانها قربة إلى الله تعالى عند الإحصار
هو مكان الإحصار وزمانه ورابعا أن ما ذكره من أن عمل رسول الله صلى الله عليه وآله معارض بما روى مسلم مردود بما ذكرناه وهذا على تقدير صحة روايته
وذلك ممنوع وهذا خفي وذلك مما اتفق عليه أهل الإسلام وهذا مختلف فيه فلا يصلح للمعارضة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **كز** ذهبت الامامية
إلى أنه يجوز للمتمتع التحلل مع الصد بالعدو وقال مالك لا يجوز وقد خالف عموم الآية وفعل النبي بالحديبية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول
مذهب الشافعي ومذهب مالك أن الإحصار عن العمرة لا يتحقق لأنها لا يتوقت هكذا نقل عنه وحمل فعل النبي صلى الله عليه وآله بالحديبية على لزوم الرجوع لأنه
كان بلاد الكفر فيحلل وليس هذا في حق غيره لأن بلاد الحجاز بلاد الإسلام فلا مخالفة لعمل النبي صلى الله عليه وآله انتهى **وأقول** نعوذ بالله من الهوى وما يحمل عليه من
المكابرة على الحق بالظن الكاذب ومما يكذب ظن الناصب أن المخصص الفارق لا بد أن يكون من العقل أو النقل والنقل غير موجود والعقل لا يفرق
بين الإحصار ولزوم الرجوع الناشي من حصر الكفار حين كون بلاد الحجاز بلادهم وبين الإحصار الناشي من أهل الإسلام حين كون بلاد الحجاز
من بلاد الإسلام وهل الحال في زمان استيلاء القرامطة على تلك البلاد واختلال أمر الحج كما ذكر في التواريخ ما هون مما جرى من الكفار في الحديبية
فتأمل وأنصف **قال** المصنف رفع الله درجته **كح** ذهبت الامامية إلى أن المحصر بالمرض يجوز له التحلل إلا أنه لا يحل له النساء حتى يطوف طوافه
في القابل أو يأمر من يطوف عنه وقال مالك والشافعي وأحمد ليس له التحلل بل يبقى على إحرامه فإن فاته الحج تحلل بعمرة وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي وهو عام في حصر المريض والعدو وقول النبي صلى الله عليه وآله من كسر أو عرج فقد أحل وعليه حجة أخرى انتهى
وقال الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه لو مرض المحرم لم يكن له التحلل إلا إذا شرط عند الإحرام لحديث ضباعة بنت الزبير وأما
أنه لا يجوز له التحلل بلا شرط لأن التحلل بالهدي شرع في حق المحصر ليحصل النجاة وبالإحلال ينجو من العدو لا من المرض فالمريض يصبر في الإحرام حتى يبرأ
ثم إن فاته الحج تحلل بالعمرة ولا يلزم بقاؤه في الإحرام أبدا لأن السبب هو المرض ليس له بد فلا يلزم كون الإحرام أبديا وليس هذا إلا الاستبعاد
والتشنيع وأما الآية فواردة في الإحصار عن العدو والحديث ضعيف ضعفه الترمذي انتهى **وأقول** قد مر الكلام في تحقيق الآية وأما ما نسبه
تضعيف الحديث إلى الترمذي فمعلول بالجوف وقد رواه ابن حزم في كتاب المحلى بإسناده إلى عائشة من عدة طرق منها طريق إسحق بن راهويه
ومنها طريق طاوس وعكرمة وسعيد بن جبير كلهم عن ابن عباس ومنها عن عروة بن الزبير ثم قال فهذه آثار متظاهرة لا يسع أحدا الخروج عنها ثم روى عدة أحاديث
أخرى دالة على جواز الاشتراط ثم نقل عن الشافعي أنه قال لو صح الحديث قلت به ثم قال قد صح والحمد لله فهو قوله وهو قول أحمد وإسحق وأبي ثور وأبي سليمان
ثم قال وشغبوا في مخالفة السنن الواردة في هذا الباب بأن قالوا هذا الخبر خلاف القرآن لأنه تعالى يقول وأتموا الحج والعمرة لله مع أن الآية حجة عليهم لا علينا
لأنهم يقولون من عرض له حابس من مرض ونحوه فإنه يحل بعمرة إن فاته الحج فقد خالفوا الآية في إتمام الحج وأما نحن فإنا نقول إن الذي نزلت عليه هذه الآية
والموجب بيان ما أنزل عليه لنا قد أمر بالاشتراط في الحج وأن محله حيث حبس به تعالى فالعذر النافذ فنحن لم نخالف الآية إذ أخذنا ما بين النبي صلى الله عليه وآله وأنتم
خالفتموها بآرائكم الفاسدة ثم إلى مخالفتكم للسنة الواردة في ذلك قالوا هذا الخبر خلاف لقول الله تعالى فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي فقلنا كذب من ادعى
أن هذا الخبر خلاف لهذه الآية بل أنتم خالفتموها إذ قلتم من أحصر بمرض لم يحل إلا بعمرة برأي لا نص فيه وأما نحن فقلنا بهذه الآية إن لم يشترط كما أمر الذي
أنزلت عليه هذه الآية وأمر بيانها لنا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كط** ذهبت الامامية إلى أنه يجوز للمحرم الاشتراط وقال أحمد ومالك الشرط
لا يفيد شيئا ولا يتعلق به التحلل وقال أبو حنيفة له التحلل من غير شرط فإن شرط سقط عنه الهدي وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وآله لضباعة بنت الزبير أحرمي
واشترطي أن تحلي حيث حبستني لما شكت مرضها وأنها تريد الحج انتهى **قال** الناصب خفضه الله أقول كأن الحديث لم يثبت عندهما أو الرواية فإنه يروي
المذاهب على خلاف ما هي عليه كما عرفنا سلفا انتهى **وأقول** قد بينا في المسألة السابقة ثبوت الحديث وصحته من طرق شتى ذكرها ابن حزم في كتابه
فإنكار الثبوت مكابرة على الحق الثابت وغرابتهم قبول الإلزام الذي لزمهم كالقضاء للمريض فلا يجديه نفعا وأما ما ذكره فيما سلف من أن المصنف
يروي المذاهب على خلاف ما هي عليه فقد أوضحنا فيما سبق أن هذه النسبة ليست على ما هي عليه فعليه ما عليه ولو كان صادقا في ذلك فكان لا بد
من أن يذكر من كتب هؤلاء مذهبهم على وجه يطلع على خلاف ما ذكره المصنف وإذ ليس فليس **قال** المصنف رفع الله درجته **ل** ذهبت الامامية
إلى أنه ليس للزوج منع المرأة عن حجة الإسلام وقال الشافعي له ذلك وقد خالف قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت وروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله
لا تمنعوا إماء الله مساجد الله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي ولو أحرمت تطوعا بغير إذن زوجها فله تحليلها كالصوم
التطوع لأن حق الاستمتاع ثابت محقق فليس له المنع بالتطوع ولو أرادت أن تحرم بالفرض فله المنع في المذكور فإن أحرمت بغير إذنه فله التحليل فإن لم

تحلل فله الاستمتاع ولا اثم عليها والدليل عليه ان الاستمتاع ثابت حال الاحرام فليس لها المنع بالاحرام والحج على التراخي والطاعة للزوج فرض معين
لا تراخي فيه والحج فرض على التراخي والفرض الذي على التراخي مقدم على الفرض الذي لا يكون بالتراخي واما الدليل على جواز تحليله اياها فلان
الاحرام لم ينعقد مشروعا فيجوز التحليل عنه واما الاية فليست حجة عليه لان الحج واجب عند حصول الشرائط ومن الشرائط اذن الزوج لم يتحقق
هنا واما الحديث فهو وارد في حضور الجماعات لا الحج الذي يتضمن السفر وقد عارضه حديث وجوب سفر الزوجة باذن الزوج فلا مخالفة
الحديث انتهى كون الحج على التراخي ثم كما ذكره المص في التذكرة وكذا ما ذكره من عدم انعقاد الاحرام مشروعا عند عدم اذن الزوج والاية حجة
في ذلك فسقط الدليلان وما ذكره من ان من الشرائط اذن الزوج لا دليل عليه بل هي مقدمة كاذبة ودعوى فاسدة مخالفة لظاهر الاية و
مدلول الرواية واما ما ذكره من ان ما استدل به المص من الحديث وارد في حضور الجماعات فعلى تقدير تسليم صحته مدفوع بما عليه المحققون
من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فتامل قال المص رفع الله درجته ل ذهبت الامامية الى ان وجود المحرم ليس شرطا في وجوب الحج
على النساء ولا دائه بل يكفي الامن من المكابرة وقال الشافعي المحرم شرط في الاداء او نساء ثقات او ثقة واحدة وقال مالك لا تكفي الواحدة وقال ابو حنيفة
المحرم شرط في الوجوب وقد خالفوا قول الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يجب الحج على المراة حتى تامن على نفسها وبضعها بزوج او محرم بنسب او غيره او بنسوة ثقات ولو لم يكن معهن محرم او زوج اصلا قال المتولي في التتمة
والغزالي في الترغيب يكفي امراة واحدة على ظاهر المذهب ولو امتنع المحرم الا باجرة لزمها الاجرة والدليل عليه ما ورد في الاحاديث من نهي سفر المراة بغير
محرم فالسفر بغير المحرم من المراة حرام فكيف يجب الحج مع كونه حراما فوجود المحرم من جملة الاستطاعة فلا يخالف عموم الاية انتهى واقول يكفي في
سقوط جميع ما نقله الناصب ما حكاه المص قدس سره في التذكرة عن ابن المنذر من علماء الجمهور وهو انه قال تركوا القول بظاهر الحديث واشترط
كل واحد منهم شرطا لا حجة معه عليه ثم قال قدس سره والاصل في ذلك ان النبي فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة وقال لعدي بن حاتم يوشك ان
يخرج الظعينة من الحيرة يوم تؤم البيت لا جوار معها لا تخاف الا الله رواه العامة ومن طريق الخاصة قول الصادق ع من كان صحيحا في بدنه مخلى
سربه له زاد وراحلة فهو ممن يستطيع الحج وعن ابي بصير عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير وليها قال نعم اذا كانت امراة مامونة تحج مع اخيها
المسلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الصادق ع قال سالته عن المراة تحج بغير محرم فقال اذا كانت مامونة ولم تقدر على محرم فلا باس به
ولانه سفر واجب فلا يشترط فيه المحرم كالمسلمة اذا تخلصت من ايدي الكفار وما روي عن ابي هريرة من انه قال رسول الله لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم
الاخر ان تسافر مسيرة يوم الا ومعها ذو محرم مخصوص بالمتخلصة من يد الكفار فيكون مخصوصا بالحج لاشتراكهما في الوجوب ويحمل النهي على السفر في
غير الحج كما ان ظاهر حديث الجواز وما قيل من انها انشاءت سفرا في دار الاسلام فلم يجز بغير محرم كحج التطوع مدفوع بانا نمنع اشتراط المحرم في حج التطوع
فان الزوج اذا اذن لزوجته في الحج جاز لها المضي فيه وان لم يصحبها انتهى فتدبر قال المص رفع الله درجته لب ذهبت الامامية الى استحباب تقليد
هدي السياق واشعاره ان كان من البدن ومنع ابو حنيفة من الاشعار وقال انه مثلة وقد خالف فعل رسول الله ع انه اشعر بدنه بذي الحليفة
ثم اهل بالحج انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما نقل من كراهة اشعار الهدي عن ابي حنيفة فما رايناه من مذهبه وان صح فلتعارض الحديثين
او للقول بالنسخ انتهى واقول ما نقله المص عن ابي حنيفة في هذه المسئلة اشهر من ان ينكر كيف وقد ذكر في الهداية من كتب الحنفية ما هذه عبارته
والاشعار مكروه عند ابي حنيفة فلا يكون من النسك في شيء انتهى وما ذكره الناصب في الاعتذار لابي حنيفة من تعارض الحديثين عنده فمن عجب العجاب
لان الحديث المعارض للحديث الدال على استحباب التقليد والاشعار حتى ياتي الاعتذار به لك واما احتمال النسخ فلا نخالف الاصل ومكابرة
على الخصم واللذي يشهد على ثبوت النسبة المذكورة الى ابي حنيفة ويزيده ايضاحا بل شناعة وافتضاحا ما ذكره ابن حزم حيث قال في هذا المقام من كتاب
المحلى اختلف الناس في الاشعار فقال ابو حنيفة اكره الاشعار وهو مثلة وهذه طامة من طوام العالم ان يكون مثلة شيء فعله النبي اف
لكل عقل يتعقب حكم رسول الله ع ويلزمه ان يكون الحجامة مثلة وفتح العرق مثلة فيمنع من ذلك وان يكون القصاص من قطع الانف وقلع
الاسنان وجدع الاذنين مثلة وان يكون قطع السارق والمحارب مثلة والرجم للزاني المحصن مثلة والصلب للمحارب مثلة وانما المثلة فعل
من بلغ نفسه مبلغ انتقاد فعل رسول الله ع فهذا هو الذي مثل بنفسه والاشعار كان في حجة الوداع والنهي عن المثلة كان قبل ذلك باعوام فصح
انه ليس مثلة وهذه قولة لا يعلم لابي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء اهل عصره الا من ابتلاه الله بتقليده نعوذ بالله من البلاء
انتهى كلامه قال المص رفع الله درجته لج ذهبت الامامية الى استحباب تقليد الغنم ومنع ابو حنيفة ومالك وقد خالفا في ذلك فعل النبي ع انه قال
عايشة ان رسول الله ع اهدى غنما فقلدها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة انه يقلد هدي التطوع والمتعة لانه دم نسك وفي
التقليد اظهاره وتشهيره فيليق به ولا يقلد دم الاحصار ولا دم الجنايات لان سببها الجناية والستر اليق بها ودم الاحصار جابر فيلحق بجنسها
ثم ذكر الهدي ومراده البدنة لانه لا يقلد الشاة عادة ولا يسن تقليدها عند ابي حنيفة لعدم فائدة التقليد وسنة التقليد انما وردت في البدن عنده فلا
مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره الناصب عبارة الهداية مع تغيير ما والظاهر من كلام الهداية انه في صدد ذكر ما تقرر عليه الفتوى عند الحنفية
ولهذا قال لا يسن تقليدها عندنا اه وقد بدل الناصب قوله عندنا بقوله عند ابي حنيفة ترويجا لما هو بصدده وبالجملة الهدي ما يهدى الى البيت

من بقر او بدنة او غنم وليس الكلام في الهدي مطلقا بل في خصوص الغنم وقد صح عن ابي حنيفة انكاره لاستحباب تقليد الغنم مطلقا وانما الذي ذهب
اليه استحباب تقليد البدنة مطلقا كما ذكر في الوقاية وشرحه مخالفا للتفصيل الذي نقله الناصب عن الهداية زاعما انه بيان لمذهب ابي حنيفة
ويرشد ايضا الى صحة ما نسبه المصنف الى ابي حنيفة ما ذكره ابن حزم في كتاب المحلى حيث قال قال ابو حنيفة ومالك لا يقلد الغنم ورأى مالك اشعار البقر ان كان لها
اسنمة وقال ابو حنيفة لا يقلد الهدي الا البعير والبقر فقط وهذا مقلوب بل الابل يقلد ويشعر والبقر لا يقلد ولا يشعر والغنم يقلد ولا يشعر وقال مالك انا
يقلد كل هدي ويشعر وهذا هو الصواب لعموم فعل النبي ثم قال وقال بعض من اعماه الهوى واصمه انما معنى ما روي عن عائشة من هدي الغنم مقلدة انما هي
انها فتلت قلائد الهدي من العهن اي من صوف الغنم وهذا استسهال للكذب في خلاف ما رواه الناس عنها من اهداء الغنم مقلدة ونعوذ بالله من
الخذلان انتهى هذا وما ذكره موافقا لما في الهداية من انه لا يقلد الشاة عادة غير مسلم وما ذكره من انه ليس تقليدها عند ابي حنيفة لا يصلح حجة
عند الخصم وما ذكره من عدم فائدة تقليد الشاة وان سنة التقليد انما ورد عنده في البدن كلها عند نائبة دعاء وبحرة مخالفة للسنة لا يلتفت اليها
الا من اعماه ان يصدق بغير دليل فانسلخ عن الفطرة الانسانية **قال** المصنف رفع الله درجته **لد** ذهبت الامامية الى انه اذا رمى المحل صيدا قوائمه في الحل و
رأسه في الحرم من الحل فاصاب رأسه فعليه الجزاء وقال ابو حنيفة لا جزاء عليه وهو يخالف عموم الامر بالجزاء فيما اهلكه في الحرم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب ابي حنيفة الحق عدم الجزاء ههنا لانه صيد على انه في الحل لان العبرة في الوقوف القوائم لا الراس فلم يقتل صيد الحرم وان اصاب رأسه لان
العبرة في الحل وهي القوائم انتهى **واقول** لا يخفى ان المصنف قدس سره لم يقيد الصيد في المسألة بالواقف فيشمل الطير المتحرك في هواء الكعبة الذي يستوي رأسه
ورجلاه والحيوان المفترش على اللحم الخارج قوائمه منه والقاعد على بدنه في الحرم الخارج قوائمه منه فلا يتم الجواب بان العبرة في الوقوف هي القوائم على انه لو تم
ما ذكره لزم ان لا يكون قتل الصيد المفترش في الحرم حال كون قوائمه خارجة عنه موجبا للجزاء مع انه يصدق عليه انه في الحرم ولا اقل من ان يصدق
عليه ان عمدته فيه وبطلانه ظاهر ولو سلم ان العبرة في الوقوف في القوائم دون المقاعد فذلك انما يفيد في اثبات صدق دخول الصيد المفروض في الحل
دون الحرم وليس بناء الحكم الشرعي ههنا عليه كما توهم بل على تحقق صدق هلاكه في الحرم كما اشار اليه المصنف في تقرير الدليل ولا ريب ان العبرة في الهلاك
فيما نحن فيه هو الراس الذي يكون من الاعضاء الرئيسة ويهلك الحيوان بهلاكه فاذا هلك الحيوان بهلاك رأسه وكان رأسه في الحرم صدق ان
الهلاك كان في الحرم وفي الانسب ان يقال ان الامر بجزاء الصيد الذي صيب في الحرم انما وقع عقوبة لما تضمنه ذلك الرمي من هتك حرمة الحرم وهذا حاصل
عند تجاوز النصل من الحل الى الحرم واصابته لعضو من اعضاء الصيد فعند اصابته للراس الذي هو من الاعضاء الرئيسة اولى والحق ان الضابط
ههنا على ما يدل عليه العقل والنقل ان المقتول في الحرم مضمون مطلقا والمقتول في الحل مضمون ان كان السبب صادرا من الحرم ولا يدفع الضمان
كون كله او بعضه في الحرم فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل السادس في البيع

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية
الى انه يجب ذكر الجنس في الغائب فلو قال بعتك ما في كمي والصندوق والذي في الصرة من غير ذكر الجنس لم يصح وقال ابو حنيفة يصح ذلك كله وقد خالف
في ذلك نهي النبي عن الغرر انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط المبيع في صحة البيع ان يكون معلوم العين فلو قال بعتك
عبدا من العبيد او شاة من القطيع لا يصح ويشترط ايضا ان يكون معلوم القدر فلو قال بعتك نصيبا من هذه الدار لم يصح للجهالة وامكان التنازع
ومذهب ابي حنيفة ان الاعراض المشار اليها لا يحتاج الى معرفة مقدارها في جواز البيع لان الاشارة كافية في التعريف وجهالة الوصف فيه لا تفضي
الى المنازعة فهو ينفي الغرر المنهي عنه في الصواب انتهى **واقول** بالله التوفيق ان ما ذكره الناصب الذي اخره تبديه بناه واتبع هوى من ان الاشارة
كافية في الاعراض المشار اليها وان الوصف فيه لا يفضي الى المنازعة دعويان مخالفتان لما جرت به عادة الناس ولا دليل عليهما من الكتاب ولا السنة
ولا الاجماع ولا القياس بل لا اشارة في الامثلة المذكورة الا الى الكم والصندوق والصرة دون ما فيها فيحتمل ان يكون حجرا او مدرا فيحصل الغرر
كما لا يخفى قال ابن حزم والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله صلعم عن بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى
او باع وقول الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض ولا يمكن اصلا وقوع التراضي على ما لا يدري قدره ولا صفاته قال واحتج الحنفيون لقولهم بالخبر
الثابت عن رسول الله صلعم انه نهى عن بيع الحب قبل ان يشتد قالوا ففي هذا اباحة بيعه بعد اشتداده وهو في اكمامه لا يعلم به احد ولا يدري صفته
والجواب ان هذا تمويه منهم فيه لانه ليس في هذا الخبر الا النهي عن بيعه قبل اشتداده فقط وليس فيه اباحة بيعه بعد اشتداده ولا المنع من ذلك فاعجبوا
لجرأة هؤلاء القوم على الله تعالى بالباطل اذ احتجوا بهذا الخبر فيما ليس فيه منه شيء وخالفوه فيما جاء فيه نصا فهم يجيزون بيع الحب بعد ان يشتد
ثم لم يقنعوا بهذه الطامة حتى اوجبوا بهذا الخبر ما ليس فيه له ذكر ولا اشارة اليه بوجه من الوجوه من بيع الغائبات التي لا يعرف صفاتها ولا عرفها
البائع ولا المشتري ولا وصفها لهما احد ثم لم يلبثوا ان نقضوا ذلك كله اطرف نقض فحرموا بيع لحم الكبش قبل ان يذبح وبيع الزيت في الزيتون قبل عصره وبيع اللبن
في الضروع واحتجوا في ذلك بانه كله مجهول لا يدري صفته وهذا تلاعب بالدين نعوذ بالله من مثله هذا ونحن نجيز بيع الحب بعد اشتداده كما هو في اكمامه
وبيع الكبش حيا ومذبوحا كله لحمه مع جلده وبيع الشاة بما في ضرعها مع اللبن وبيع النوى مع التمر لانه كله مرئي ظاهر ولا يحل بيعه دون اكمامه لانه مجهول
لا يدري احد صفته ولا بيع اللحم دون الجلد ولا النوى دون التمر ولا اللبن دون الشاة انتهى كلامه فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى ان المشتري اذا رأى الموصوف على الوصف المشترط لم يكن له الخيار وقال الشافعي له الخيار وقد خالف مقتضى العقل فان البيع

الامر المتضمن بقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الاية ١٢

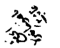
رؤس

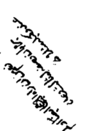
اي كون العبرة في ثبوت الحيوان في الحل او في الحرم هي القوائم لا يثبت المدعى كما ١٢

حيث قال المصنف الامر بالجزاء فيما اهلكه في الحرم ١٢

كالقفيز في الصبرة من الحنطة









سائغ عنده والشرط قد حصل فاى معنى لثبوت الخيار ولو ثبت الخيار فههنا ثبت فى البيع الحاضر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان اراد بها
بالمشترط ما شرط فيه الخيار فهذا يجامع الرؤية والشرط يجب الوفاء به فلا يسقط الخيار وان اراد بالمشترط ما شرط براءته من العيب فالخيار معقول
وليس هو كما ان المبيع لوجود شرط البراءة فلا مخالفة للعقل انتهى واقول ولا اختار الشق الاول ونقول اذا كان الشرط الرؤية انما يجب الوفاء
به اذا لم ير المشترى المبيع عند البيع اما اذا راه فقد صار الشرط لغوا فلا معنى لثبوت الخيار ولا لوجوب الوفاء به ثم انا نختار الشق الثانى ونقول
انه مع كونه راجعا الى خيار العيب لا الى خيار الشرط العقل السليم حاكم بان الخيار على هذا التقدير غير معقول فانه اذا شرط براءة المبيع عن العيب وقد
راه المشترى على هذا الوصف قبل البيع وعنده او شرط كون المبيع بالوصف ابن سبع سنين وراه المشترى على هذا الوصف فلا معنى للخيار لان
الخيار فى المبيع بالوصف دون الرؤية انما هو لاجل دفع مظنة الاجل ما شرط الخيار فاذا دفعت المظنة عند البيع فلا معنى للخيار ضرورة وكذا لا معنى لقول
الناصب وليس هو كما ان المبيع الخ فتدبر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ثبوت الخيار للمتبايعين ما داما فى المجلس وقال الشافعى وقال
ابو حنيفة ومالك لا خيار ههنا وقد خالفا قول النبى ص المتبايعان كل واحد منهما على صاحبه بالخيار ما لم يفترقا انتهى واقول لا يخفى ان الناصب
لم يذكر هذه المسئلة اما لعجزه عن الجواب او لذهوله عنها من غاية الاضطراب او لسقم ما كان عنده من نسخ الكتاب والله اعلم بالصواب قال
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز خيار الشرط بحسب ما يتفقان عليه وقال مالك يجوز بقدر الحاجة يجوز فى الثوب والدار خيار
يوم لا ازيد واذا كان قرية وما لا يسلف لا مدة اجل الشهر والشهران وقدر الحاجة وقال ابو حنيفة والشافعى لا يجوز الزيادة على ثلثة ايام وقد
خالفوا فى ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وقول النبى ص المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان لكل
من المتبايعين شرط الخيار ثلثة ايام فما دونها فى البيع بانواعه الا ما شرط فيه التقابض من طرفيه كالصرف او من طرف كالسلم والا فى شرى من
يعتق على المشترى فانه لا يجوز له وحده وكذا مذهب ابى حنيفة ان خيار الشرط جائز فى البيع للبائع والمشترى ولهما الخيار ثلثة ايام فما دونها والاصل
فيه ما روى ان حبان بن منقذ بن عمرو الانصارى كان يغبن فى البياعات فقال له النبى ص اذا بايعت فقل لا خلابة ولى الخيار ثلثة ايام فثبت
بالحديث تعيين الخيار الى الثلث واستدلال بالاية على نفى تعيين الخيار فى الثلث من عجائب استدلاله لانه فانها تدل على حلية البيع واى نسبة
لها بالخيار وبتعيين الثلث فى الخيار وعلى هذا كذا بالحديث فانه يدل على وجوب الوفاء بالشرط واى نسبة له بجواز الشرط انتهى واقول
يتوجه عليه اولا ان جعل رسول الله ص لحبان بن منقذ عهدة ثلثة ايام لا يدل على المنع عن الزايد فانه اذا كان الضابط الحاجة وجب ان يقدر بقدرها
كما قاله مالك وفى الغالب لا حاجة الى الزيادة على الثلثة ولما كان الحاجة يختلف باختلاف الاشخاص واحوالهم وجب الضبط بما يعرفه المتعاقدان
من المدة التى يحتاجان اليها فظهر ان الحديث لا يصير صالحا لهم مع انه كما ذكره المصنف فى التذكرة مسطور فى كتب فقههم دون مشهورات كتب
احاديثهم والمحققون من اصحابهم فى ذلك يحتجون على منع الزيادة على الثلث لما فهم من الحصر فى الحديث المذكور حيث روى عنه انه قال ما احل
لكم اوسع مما جعل الله رسول الله ص لحبان بن منقذ جعل له عهدة ثلثة ايام ان رضى اخذ وان سخط ترك فخطاء اصلهم هذا ظاهر جدا اذ لا عبرة بقول عمر
وتحريمه فانه ليس له ان يحلل او يحرم قطعا وثانيا ان تعجب الناصب مع ما علم من قصوره عن استدلال المصنف بالاية ليس بعجب ويندفع تعجبه بان بيع
الخيار من اقسام البيع والاصل جواز اشتراط ما اتفقا عليه فيه سواء زاد على الايام الثلثة او نقص ما لم يدل دليل على خلافه فيكون داخلا فى عموم قوله تعالى
احل الله البيع فظهر ان للاية نسبة وكذا للنص على عدم تعيين الثلث فى الخيار واما ما ذكره من ان الحديث يدل على وجوب الوفاء بالشرط ولا دلالة له على جواز
الشرط فمدخول بان لفظ الشروط فى الحديث عام ومطلق يصدق على جميع الشروط فما خرج عنه بالدليل خارج فذلك وما عداه يبقى على اصل الجواز كما مر
فظهر ان العجب استدلال الناصب واما مع خليفته بحديث حبان على تعيين الخيار الى الثلث وبالله التوفيق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى جواز بيع اشياء بشرط ما سائغ وقال ابو حنيفة والشافعى ببطلانهما معا وقد خالفا الاية والخبر السابقين على هذا البحث انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول الشرط عند الشافعى ثلثة اقسام قسم يكون من مقتضى العقد كالتسليم واداء الثمن وهذا لا ينافى العقد بل يؤكده وقسم يكون معدوم
النسبة الى العقد فهو لغو وقسم يكون بخلاف مقتضى العقد فهو باطل والدليل ما روى فى الصحاح ان رسول الله ص نهى عن بيع وشرط والاستدلال
بالاية والخبر فى هذا البحث مثل الاستدلال بهما فى البحث السابق انتهى واقول التفصيل الذى ذكره الناصب ليس اصل مذهب الشافعى بل هو فتوى
اصحابه كما لا يخفى على المتتبع واما ما استدل به من رواية الصحاح فلو سلم صحتها واخذ على اطلاقها لزم النهى عن الشرط فى البيع مطلقا لان الشرط المذكور
فيها اعم من الشرط المنافى وغيره فيقدح فى اعتبار ما نسبه الى الشافعى من الشرط الغير المنافى وقال المصنف فى التذكرة ان هذه الرواية ليست على
الاطلاق اجماعا لما ياتى من جواز الشرط فى العقد وقبول عقد البيع للشرط انتهى وبالجملة احد الامرين لازم اما عدم صحة رواية الصحاح وعدم صحة
ما نسبه الى الشافعى من الفتوى واما استدلال المصنف ههنا بالاية والخبر السابقين فالجواب عما اورده الناصب عليهما ههنا هو الجواب عما اورده عليهما
هناك والله الموفق للصواب قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا تبايعا نهارا او شرط الخيار الى الليل انقطع بدخول الليل وان
تعاقدا ليلا او شرطاه الى النهار انقطع بطلوع الفجر الثانى وقال ابو حنيفة ان كان البيع نهارا فكما قلنا وان كان ليلا لم ينقطع بوجود النهار وكان
الخيار باقيا الى غروب الشمس وان قال الى الزوال او الى وقت العصر يتصل الى الليل وقد خالف فى ذلك العقل والنقل فان الشرط وقع الى النهار فساوى

الليل لعدم الفارق والنية قال المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب ابي حنيفة ان الليل تابع للنهار وبالعكس
مثلا اذا قال ما رايتك يوما فيدخل الليالي فيها بخلاف العكس فان صح ما رواه فلعله لهذا المعنى لانه لو تبايعا في الليل وشرط الخيار الى النهار فيدخل
النهار الذي بعد الليل فيه لانه هو الاصل فيعتبر الى غروب الشمس فلا مخالفة للحديث انتهى واقول ما نسبه الى ابي حنيفة من انه جعل الليل تابعا للنهار
اما لا يصلح لان يقال العقل لا يتنزل لنقل عليه العرف كيا صدق ذلك بخصوصه اذا ذكر غيره من العقد الانتهاء الى الليل كما هو المسئلة وبالجملة
الغاية جعلت فاصلة بين ما قبلها وما بعدها تحقيقا للغاية فلو دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لم يكن غاية واما ما ذكره من قولهم ما رايتك يوما
وانه يدخل فيه الليالي فلو سلم دخول الليالي فيه فانما هو بخصوصية جمع الايام انه لو قال ما رايتك اليوم لم يفهم الا عدم رؤيته في ذلك اليوم من غير
انضمام الليل اليه وهو ظاهر جدا قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا شرط الخيار لاجنبي صح وقال ابو حنيفة يكون الخيار مشتركا بينه وبين
الاجنبي وقد خالف في ذلك العقل فان الشرط انما يتناول الاجنبي فاثبات حق للمشترط لا وجه له ولا دليل عليه البتة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول
الخيار اذا كان للاجنبي فلا يكون له اصالة لان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة المشترط فيكون الخيار في الحقيقة للمشترط ولهذا احكم باشتراكه فيه انتهى واقول
ان اراد بنفي اصالة الخيار عن الاجنبي عدم استقلاله في الاختيار الذي فوض المشترط اليه فهو ظاهر البطلان لمخالفته مقتضى الشرط كما لو شرطاه لاحدهما لا
لم يكن للاخر شيء وان اراد به انه لولا المشترط واشتراطهما كان للاجنبي مدخل في ذلك فلا يلزم من عدم اصالته بهذا المعنى مشاركة المشترط معه فان الاجنبي
ح في حكم من جعل حاكما بين المتنازعين فربما يختار للمشترط ما لا يرضى به ويحكم بما لا يوافق هواه وقد ظهر بهذا ان قوله ان الاجنبي لا يختار الا لمصلحة
المشترط فيه محل المنع اذ ربما اختار ما يختار ما يوافق العدل من غير ترجيح لمصلحة احد الطرفين فتامل قال المص رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى ان الغبن بما لا تجري العادة بالتغابن بمثله يثبت الخيار للمغبون وقال ابو حنيفة والشافعي لا يثبت وقد خالفا في ذلك قول النبي حيث نهى عن
تلقي الركبان فمن تلقاها فصاحبها بالخيار اذا دخل السوق وانما يكون له الخيار مع الغبن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان مجرد الغبن لا يثبت الخيار وان تفاحش فلو اشترى زجاجة متقومة يتوهمها جوهرة بثمن بالغ فلا خيار ولو شرط الجوهرية يثبت الخيار للخلف ولو لم يكن
لها قيمة بان فساد العقد الدليل ان المبيع قد استجمع شرائط الصحة فاحتمال الغبن لم يحصل من المبيع ليثبت له الخيار ولا من البائع لخلو الغبن عن الغرور
بل حصل من نقصان المشتري وتقصيره لا يوجب الخيار واما حديث تلقي الركبان فالخيار فيه لاشتماله على الغرر انتهى واقول ما ذهب اليه
الشافعي باطل ودليله عن حلية الصواب عاطل اذ مقدماته الثلث كلها مدخولة ممنوعة فان حصول الغبن عن كل من البائع والمبيع محتمل كيف وقد مثله
الناصب من الزجاجة المتقومة ربما عمل فيها البائع ما يشتبه حالها على اكثر الحذاق العارفين بمعرفة الجواهر كما راينا في الهند ما اشتبه على كثير من ذلك
على الحذاق واهل الخبرة وجلب في زماننا زجاجة خضراء من بعض بلاد ساحل البحر المالح لا يميز بينها وبين الجوهر المسمى بالزمرد الا الماهر من ذوي الخبرة
والحاصل ان العقل والنقل يدلان على ثبوت الخيار في ذلك لقيام العلة الموجبة وهي الخسارة الحاصلة من الانخداع والغرور فالفرق بين هذه الصورة
وبين الغبن الحاصل في الشراء عند تلقي الركبان باشتمال الثاني على الغرور دون الاول تحكم كما لا يخفى وقد يستدل على عدم ثبوت الخيار للمغبون
بان النبي لم يثبت لحبان بن منقذ الخيار بالغبن لكن ارشده الى شرط الخيار ليتدارك عند الحاجة ولان نقص قيمة السلعة مع سلامتها لا يمنع
لزوم العقد كالغبن اليسير كذا نقل المصنف في التذكرة ثم اجاب عنه بان ارشاده ص الى اشتراط الخيار لا ينافي ثبوت طريق اخر له لان اثبات الخيار انفع
لان له الفسخ مع الغبن القليل والكثير والعيب وعدمه بخلاف الغبن فلما كان اعم نفعا ارشده ص اليه والغبن اليسير لا يعده الناس غبنا فلا عبرة به انتهى
قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان الاثمان تتعين فاذا باع بدراهم وشرط تعيينها تعينت وقال ابو حنيفة لا تتعين وله ان يدفع
غيرها وقد خالف في ذلك العقل والنقل اما العقل فلان البيع انما وقع على عين شخصية فالانتقال الى غيرها يكون تعديا ومبادلة بغير رضى المالك
وانه عين الغصب والعدوان واي فرق بين الثمن وغيره ولو ما رضي الا بثوب معين فدفع مساويه لم يكن له الالزام بالقبول وايضا لو لم يكن الثمن
هو الثمن بعينه لانه اذا اشترى دراهم بدراهم كان للمشتري ان يدفع عين الدراهم التي دفعها البائع اليه ثمنا عنها وهو محال واما النقل فقوله تعالى لا تأكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم والتراضي انما وقع على هذه العين فعوضها يكون اكلا بالباطل انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا قال بعتك بالف ولم يعين في البلد نقدا واكثر ولا غلبة لبعضها بالتعامل بطل ولو كان في البلد نقد
واحد او نقود وغلب واحد انصرف العقد اليه وان عين نقدا تعين واستبداله بالنقد الاخر لا يجوز الا بالتراضي وفي مذهب ابي حنيفة انه من اطلق الثمن في
البيع كان على غالب نقد البلد لانه المتعارف وفيه التحري للجواز فيصرف اليه فان كانت النقود مختلفة فالبيع فاسد الا ان يبين احدها وهذا اذا كان
الكل في الرواج سواء لان الجهالة مفضية الى المنازعة الا ان يرتفع الجهالة بالبيان او يكون احدها اغلب واروج فحينئذ يصرف اليه تحريا للجواز و
هذا اذا كانت مختلفة في المالية فان كانت سواء كالثنائي والثلاثي جاز البيع اذا اطلق اسم الدراهم وينصرف الى ما قدر به من اي نوع كان لانه
لا منازعة ولا اختلاف في المالية والذي ذكر من مذهب ابي حنيفة محمول على ما اذا لم يختلف بالمالية فالانتقال من المعين الى غيره لعدم الاختلاف
والمنازعة وليس في التعيين غرض فلا يكون التجارة في مثل هذا البيع اكلا بالباطل انتهى واقول العرف والعادة قاضيان بان اشتراط تعيين الاثمان
انما يكون عند اختلاف الاثمان ورجحان بعضها على بعض بحسب الغلبة والرواج وكمال العيار والمالية ونحوها فحمل قول ابي حنيفة انه اذا شرط ...

قال المهذب الارشاد خيار الشرط ثابت في شرطا مستويا كان او مختلفا او صاحبا او اجنبيا او [illegible] ضبط المدة قبل العقد ما لم يشترط الاعتبار انتهى ٥٥٥

النهي عن تلقي الركبان عند الامامية شاملة للبائع والمشتري [illegible] عن اهل البلد انتهى ١٢

هو ان يشتري متاعا فلا يثبت الخيار ان ثبت الغبن م

اي القول الخامس [illegible] ١٢

بل ليس الغبن بنكر ١٢

معينة

لا يتعين ولهذا ان يدفع غيرها عليها اذ لم يكن فيها الخلاف مريب يوجب الخروج عن فرض المسألة بل يصير لغوا من الكلام كما لا يخفى على ذوي الافهام
قال المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى انه يجوز بيع الحنطة في سنبلها وقال الشافعي لا يجوز وكذا الجوز واللوز والباقلا في قشره
الاخضر وقد خالف في ذلك عموم قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقول النبي صلعم وانه نهى عن بيع العنب حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد وعن بيع
السنبل حتى يبيض انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي اشتراط كون المبيع مرئيا ولو رأى بعض المبيع فيما يستدل به على الباقي
كظاهر الصبرة من الحنطة كفى وان كان مما لا يستدل به على الباقي فان كان المرئي صوانا له بالخلقة كقشر الرمان والبيض والجوز واللوز في القشرة السفلى
كفى وان لم يكن صوانا له بالخلقة كالتبن في السنبلة بالنسبة الى الحنطة فلا يكفي فلا يصح بيعه لوقوع الغرر وامكان الاختلاف والمنازعة وهذا من
شرائط صحة البيع فليس هو مما احل الله تعالى من البيع وحرم الربوا فلا يدخل في عموم الاية والحديث لم يثبت صحته انتهى واقول لا يخفى ان اللوز والبلوط
والفستق ونحوها مما لا يحتاج الى صيانة القشر اياها في الاكثر ولا ضرر على ازالتها والشافعي لا يقول بذلك انها مع ما فيه من الغرر وايضا لا ضرر على
الثمر من ازالة نواه مع الاتفاق على جواز بيعه بلا ازالة نواه وقد استدل المصنف على ما ذهب اليه في التذكرة بان ذلك القشر حائل من اصل الخلقة فلا
يمنع من جواز البيع كقشر الرمان والبيض ثم قال واحتج الشافعي بان المقصود مستور فيما لا يدخر عليه وفيما لا مصلحة له فيه فلم يجز بيعه كالمعادن
والحيوان قبل سلخه والجواب بالمنع من اللازم فانه يجوز عندنا بيع المعادن بشرط المشاهدة وبيع الحيوان قبل سلخه ان لم يشترط فيه الوزن انتهى والحق كما
ذكره ابن حزم ان بيع الحنطة في سنبلها وجميع ما شاكلها ليس فيها غرر لان كلا منها جسم واحد خلقه الله عز وجل كما هو وكل ما في داخل بعض
بجملته انتهى قال المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان التصرية تدليس يثبت له الخيار بين الرد والامساك وقال ابو حنيفة لا خيار له وهو
مخالف لقوله صلعم من اشترى شاة مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام ان شاء امسكها وان شاء ردها وصاعا من تمر وقوله صلعم من ابتاع محفلة فهو بالخيار
ثلثة ايام فان ردها رد معها مثلها او مثل لبنها قمحا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصرية حرام يثبت بها الخيار
ان جهل واذا علم قبل الحلب باقرار البايع او باخبار عدل ردها فلا شيء عليه وبعده وقد تلف اللبن او لم يقبل البايع ردها ردها وصاعا من تمر قل
اللبن او كثر للحديث الوارد في التصرية وان منع ابو حنيفة فلعله لعدم صحة الحديث عنده واقول نعم لم يثبت الحديث عنده لكن لتقصيره
في البحث والاجتهاد وقصور نظره عن استنباط الاحكام من الكتاب والسنة واقتصاره على ما اصله اولا من قاس من الاستحسان والقياس
والا فالحديث في جميع المراتب كان اشهر من ان يخفى قال ابن حزم روى خبر المصراة جماعة من اسلاف الائمة الاثبات الثقات ورواه عن هؤلاء من لا
يحصيهم الا الله عز وجل فصار نقل كافة وتواتر ولا يرده الا محروم غير موفق وبهذا اخذ السلف قديما وحديثا انتهى قال المصنف رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه لو نمى المبيع بعد القبض ثم ظهر عيب سابق كان للمشتري رد الاصل بالعيب وقد خالف الفقهاء في ذلك قوله صلعم الخراج بالضمان ولم
يفرق بين الكسب والولد والثمرة وقال الناصب خفضه الله اقول اما مذهب مالك فلورود الخبر في النهي عن التفريق بين الولد والام واما مذهب ابي حنيفة
فلحصول المانع من الرد وهو حصول النماء في ملك المشتري فليس له الرد قهرا والحديث لا يدل على جواز الرد كما لا يخفى واقول قد استدل صاحب
الينابيع وهو الشافعي على عموم الرد بهذا الحديث وروي مخارج ان مخلد بن خفاف اشترى غلاما فاستعمله زمانا فاصاب عيبا فقضى له عمر بن عبد
العزيز برده عليه فاخبره عروة عن عائشة ان رسول الله صلعم قال الخراج بالضمان فنقض قضاءه فقال البايع قد قضيت قضاء بالامر فلا انقضه
فغضب عمر وقال امرني ان ارد قضاء رسول الله صلعم وانفذ قضاء ابن ام عمر لا بل انفذ قضاء رسول الله صلعم وارد قضاء ابن ام عمر صاغرا صدبا
انتهى ويتضح بدلالته على الرد فيكون انكار الناصب مردودا ويزيد ذلك وضوحا ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب التذكرة حيث قال لو باع
شيئا ثم ظهر المشتري على عيب ولم يتصرف وكان له الرد او الارش فان اختار الرد فلا يخلو اما ان يكون هذه الزيادة متصلة كسمن الجارية وتعلم العبد الصنعة
او القران وكبر الشجرة فهذه الزيادة تابعة لرد الاصل ولا شيء على البايع بسببها او تكون منفصلة كالولد والثمرة وكسب العبد ومهر الجارية الموطوءة
بالشبهة او بالزنا ان اثبتنا فيه مهرا او مزوجة والدابة اذا ركبت من غير اذن المشتري عندنا وما دونه عند الشافعي فهذه الزيادة لا تمنع الرد بالعيب
بل يسلم للمشتري ويرد الاصل دون هذه الزيادة وبه قال الشافعي واحمد لان هذه حصلت في ملك المشتري ولان مخلد بن خفاف ابتاع غلاما فاستعمله
ثم اصاب به عيبا فقضى له عمر بن عبد العزيز برده وغلته فاخبره عروة عن عائشة ان النبي صلعم قضى في مثل هذا ان الخراج بالضمان فرد عمر قضاءه وقضى لمخلد
بالخراج ومعنى الحديث ان ما يخرج من المبيع من فائدة وغلة فهو للمشتري في مقابلة انه لو تلف كان من ضمانه بخلاف الغاصب لان المشتري مالك للعين و
الغاصب ضمن مالك وقال مالك ان كان النماء ولدا رده معها وان كان ثمرة رد الاصل دونها لانه حكم يتعلق برقبة الام فوجب ان يسري الى الولد كالكتابة و
موخذا لان الرد ليس بمستقر ومتى حدث عيب عند المشتري منع الرد ولان الولد ليس بمبيع فلا يمكن رده بحكم رد الام وقال ابو حنيفة النماء يمنع من
الرد بالعيب لان الرد في الاصل تعذر لانه لا يمكن رده منفردا عن نمائه لان النماء موجبه فلا يرفع العقد مع بقاء موجبه ولا يمكن رده معه لانه لم يتناوله
العقد فاذا تعذر الرجوع فالارش وليس بصحيح لان هذا انما حدث في ملك المشتري فلم يمنع الرد كما لو حدث في يد البايع وكما لو كان كسبا والنماء ليس
موجبا للعقد بل موجب الملك كالكسب فلو اوجبه العقد لوجب ان يعود الى البايع بفسخه وكذا الحكم في النماء المنفصل ما يكسبه العبد بعمل او يوهب له
او يوصى له فان هذا يكون للمشتري انتهى قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى ان المشتري الحيوان الحامل اذا وجد به عيبا بعد الوضع

[illegible]

سابقا على العقد كان للزوج رده ولو ولدت قال الشافعي لا يرده وهو مناف للشرع لأن الرد إنما هو بالعيب كالرد بالحمل من جملته بعيب وبحق المبلغ انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الزوائد المنفصلة إذا حصلت في ملك المشتري فهي ملكه والزوائد المتصلة ترجع إلى البائع بعد الرد بالعيب
القديم السابق على العقد أي منافاة له للشرع وهذا من الزوائد المنفصلة حال الرد إن كان من الزوائد المتصلة وقت العقد فلا منافاة للشرع
انتهى **وأقول** ما ذهب إليه الشافعي من الفرق في ذلك بين الزوائد المتصلة والمنفصلة لا بد له من دليل منفصل متصل بمعرض اعتراض المصنف وإلا
لكان من قبيل إصلاح فاسد بفاسد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الإمامية إلى أنه إذا وطئ المشتري الجارية ثم وجد بها عيبا لم يملك
ردها بل له الأرش وقال الشافعي يردها ولا شيء عليه إن كانت ثيبا وقد خالف في ذلك إجماع الصحابة لأنهم افترقوا قسمين قال بعضهم ليس له الرد وقال
الباقون له الرد مع دفع مهر نسائها فالرد مجانا قول ثالث خارق للإجماع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن كل شيء يثبت
الرد على البائع إذا حدث عند المشتري يمنع الرد قهرا وما لا يثبت لا يمنع الرد فالجارية إذا كانت بكرا فأزال المشتري بكارتها فليس له الرد إلا بالأرش وإذا كانت
ثيبا فمجرد الوطء لا يثبت عدم الرد لأنه ليس بعيب حادث فهو كالاستخدام وأما إجماع الصحابة فباطل بقوله لأن الاختلاف يمنع وجود الإجماع في القسم
الثالث من الاختلاف ولم يثبت إجماعهم على الحصر في القولين حتى يكون إحداث قول ثالث خرقا للإجماع انتهى **وأقول** قد أشار المصنف إلى الدليل الذي
ذكره الناصب للشافعي في حكمه بالرد من غير أن يرد معها شيئا بقوله لأنه معنى لا ينقص من عينها ولا من قيمتها ولا يتضمن الرضا بالعيب فلا
يمنع الرد كوطء الزوج والخدمة وأجاب عنه بالمنع من ثبوت الحكم في الأصل ومن عدم النقص في القيمة انتهى والحاصل أنه لو لم يكن وطء الثيب عيبا لما
فيهما لما وجب عند فسخ نكاح الثيب بظهور العيب بعد الوطء شيء من المهر مع الاتفاق على وجوبه في الجملة ولو كان الوطء كالاستخدام لما تحقق الزنا في الأمة
وأما قوله إن إجماع الصحابة باطل بقوله أي بقول الشافعي هنا فلما سبق في مسائل الأصول من حجية إجماع الصحابة ومع هذا يمنعون في دعوى الإجماع
على إمامة أبي بكر أن للشيعة أن يقولوا إن قولنا بعدم صحة إمامته يبطل دعوى الإجماع فيه على تقدير ثبوته ومن العجب اضطراب الناصب حيث
أبطل الإجماع المذكور أولا بوجود الخلاف فيه من الشافعي ثم أبطله ثانيا بعدم الحصر في القولين مع أن مآلهما واحد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته ذهبت الإمامية إلى أنه إذا حدث عيب في يد البائع كان للمشتري الرد والإمساك فإن تصالحا على دفع الأرش جاز وقال الشافعي لا يجوز وقد
خالف في ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله الصلح جائز بين المسلمين إلا ما حرم حلالا أو أحل حراما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أنه إذا
هلك المبيع في يد المشتري بأن مات أو قتل ثم علم عيبه تعذر الرد ويرجع على البائع بالأرش وإذا لم يتعذر الرد فليس للمشتري الرجوع بالأرش فإن
دفع أو طلب منه القبول له الرد فالأرش لا يكون إلا عند تعذر الرد والتصالح الذي ذكره إنما يتصور بعد التناكر ولا تناكر ههنا فلا تصالح انتهى
وأقول من البين أن ظهور العيب المستلزم لجواز الرد كما اتفق عليه الشافعي مستلزم للتناكر من الطرفين فيصح التصالح ولعل الناصب أخذ
من البناء على التناكر التضارب والتقاتل قاتله الله تعالى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الإمامية إلى أن العبد لا يملك شيئا وإن ملكه مولاه وقال
الشافعي يملك ما ملكه مولاه وقال مالك يملك وإن لم يملكه مولاه وقد خالفا في ذلك قول الله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء
وقال الله تعالى ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم مما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله أقول ما ذكره من الآية لا يدل على مطلوبه فإن المراد سلب المالكية عن العبد عدم القدرة على الشيء لا يفيد أنه إذا ملكه لم يملكه
والآية الثانية تدل على عدم الاستواء بين المالك والمملوك ثم إن الآيات وردت على طريق ضرب الأمثال لا لإثبات الأحكام الشرعية حتى يستدل
بها على إثباتها مع أنه لا يدل على المطلوب بوجه انتهى **وأقول** ما ذكره الناصب ههنا بعض ما تفوه به أصحابه في هذا المقام وقد فصل ابن حزم الأندلسي
الكلام في ذلك موافقة للشافعي ومالك فلننقل كلامه ولنتوجه لدفع ما ذكره الناصب تحقيقا للمرام وحسما لمواد الشبهة والأوهام فنقول قال
ابن حزم احتج المانعون من ملك العبد بما ذكروا قول الله عز وجل ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء ومن رزقناه منا رزقا حسنا فهو
ينفق منه وقالوا العبد لا يرث ولا يورث فصح أنه لا يملك وقالوا العبد سلعة من السلع ما نعلم لهم شيئا غير هذا وكله لا حجة لهم فيه لوجوه أولها أنه
لم يقل الله تعالى أن هذه صفة كل عبد مملوك وإنما ذكر من المماليك من هذه صفته وقد قال الله تعالى وضرب الله مثلا رجلين أحدهما أبكم لا يقدر
على شيء وهو كل على مولاه أينما يوجهه لا يأت بخير فهل يجب من هذا أن يكون هذه صفة كل أبكم وأن يكون الأبكم لا يملك شيئا هذا ما لا يقولونه
ولا فرق بين ورود الآيتين ونحن لا ننكر أن يكون في الأحرار والعبيد من لا يملك شيئا الفقر ولا يقدر على شيء ولكن ليس كلهم كذلك والثاني
أن هذه الآية ليس فيها نص ولا دليل ولا إشارة على ما ذكروه من ملك الأموال وإنما فيها أنه لا يقدر على شيء فإنما فيها نفي القدرة والقوة فقط أما
بضعف أو بمرض أو نحو ذلك والثالث أنهم إذا أسقطوا ملكه بهذه الآية فأحرى أن يسقطوا عنه بها الصلاة والصوم لأنهما شيئان وفيها أنه
لا يقدر على شيء فوضح فساد تعلقهم بها جملة وأما قولهم إن العبد لا يرث ولا يورث فنعم لأن السنة وردت بذلك وليس في ذلك دليل على
أنه لا يملك والعمة لا ترث وليس ذلك دليلا على أنها لا تملك ويخص الله تعالى بالميراث من شاء كما قال سبحانه يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين
وقال الله تعالى وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم فدخل في هذه بنو البنات وخرجوا من الأولى ولم يكن في ذلك دليل على أنهم ليسوا لنا أولادا
أما قولهم أن العبد سلعة فنعم وكان ماذا إن كانوا من أجل أنه سلعة جعلوه لا يملك فليسقطوا عنه الصلاة والطهارة والصوم والحدود

لان السلع لا يلزمها شئ من ذلك ومما يكون من هذا قول الله تعالى وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله
فقد وعدهم الله تعالى بالغناء واخبر ان الفقر والغناء جائزان على العبيد والاماء ولا يجوز ان يوصف بالفقر الا من يملك فيعدم مرة ويستغنى
اخرى واما من لا يملك اصلا فلا يجوز ان يوصف بفقر ولا بغناء كالبقر والوحوش والسباع والجمادات وهذا واضح والقرآن والسنن شاهدان لصحة
قولنا فيهما اذ لم يأت فرق في شئ من الاوامر والعرف في الاموال بين حر وعبد وقد صح ان رسول الله صلعم كان يجيب دعوة المملوك فلو لم يكن مالكا لماله لم
يجب دعوته وقد قبل هدية سلمان وهو مملوك وكله صلعم كما انبأنا احمد بن محمد اه ويحتج بعضهم بقول الله تعالى ضرب لكم مثلا من انفسكم هل
لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فيما رزقناكم فانتم فيه سواء ولا حجة لهم فيها الا انا لم نخالفهم في ان عبيدنا لا يملكون اموالنا ولا هم شركاء لنا فيها و
انما خالفناهم هل يملكون اموالهم وكسبهم ام لا واما انتزاع السيد مال عبده فمباح وقد جاءت السنة بذلك في الغلام الذي حجم رسول الله صلعم فسأل
عن خراجه فاخبره فامره بان يخفف عنه فصح ان للسيد اخذ كسب عبده فاذا قال السيد قد انتزعت كسبك فقد سقط ملك العبد عنه وصار
للسيد والله التوفيق انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان ما ذكره اولا في دفع احتجاج الخصم بالاية الكريمة مردود بما تقرر من ان تعليق الحكم على المشتق
يدل على كون المشتق منه علة للحكم كقولك اكرم العلماء يدل على ان علة اكرامهم علمهم فيعم اينما وجد المشتق وصورة النزاع كذلك فيعم اينما وجد
الملك ولا يقدح في ذلك كون عدم القدرة المذكورة في الاية صفة للعبد المطلق او المعين او المنكر وبهذا يندفع ايضا ما ذكره الناصب من ان عدم القدرة
على الشئ لا يفيد انه اذا قدر لم يملك ووجه الدفع ظاهر جدا واما ثانيا فلان الاية التي ذكرها ان عنى عدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه من الاية في عدم ارادة
نفي القدرة عن صاحبه فمدخول بان ذكر صفة البكم في الاية التي ذكرها قرينة على ان المراد نفي القدرة على ما قدر على الفهم والافهام لغيره فيما يلزمه فان
الابكم هو الذي ولد اخرس فهو لا يفهم ولا يفهم فلا يلزم منه ان لا يكون مالكا لشئ ولو بالارث او الهبة ونحوهما واما ثالثا فلان قوله ان هذه الاية ليس
فيها نص ولا دليل ولا اشارة على ذكر ملك ولا مال الخ مدفوع بان الدليل هو ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم خرج عنه ما اخرجه الدليل من نفي الفعل لعلو
بطلانه ضرورة فبقي الباقي على النفي وبهذا يندفع ما ذكره ثالثا ايضا كما لا يخفى واما رابعا فلان ما استدل به من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الاية لا
يقتضي حصول الغناء للعبيد والاماء حال العبودية لجواز ان يكون مراد الله تعالى ان يغنيهم بعد العتق واما خامسا فلان ما ذكره من قبول النبي صلعم هدية سلمان
وهو مملوك مدفوع بمنع كون سلمان عبدا بل كان محكوما عليه من غير ان يملك الشرعي كما ذكر في اخباره ولو سلم فمن الجائز ان يكون الهدية باذن سيده وعلم
النبي صلعم فقبلها فتامل هذا واما ما ذكره الناصب من ان الامثال ضربت على طريق الامثال لا الاثبات لحكم الشرعي فمدخول بان ضرب الله تعالى للامثال
لا يقتضي ان يكون وصفه تعالى المملوك فيها بعدم القدرة على الشئ كذبا باطلا تعالى عنه علوا كبيرا بل كل مؤمن يقطع بان امثاله تعالى ايضا صدق وصواب كذلك
يضرب الله الامثال للناس لا يقال لو لم يملك العبد شيئا لم يصح الاضافة اليه لانه يملك النكاح لانا نقول الاضافة الى الشئ قد يصح بادنى ملابسة كقوله
لاحد حاملي الخشبة خذ طرفك وقال الشاعر اذا الكوكب الخرقاء اضاف الكوكب اليها لشدة سيرها فيه وملك النكاح للحاجة اليه والضرورة لانه لا يستباح في
غير ملك ولانه لما ملكه لم يملك السيد ازالة يده عنه بخلاف المال فافترقا كذا في التذكرة **قال** المصنف رفع الله درجته يذهب الامامية الى ان الاثنين
اذا اشتريا عبدا صفقة ثم غاب احدهما قبل القبض وقبل دفع الثمن كان للحاضر قبض نصيبه خاصة ويعطي ما يخصه من الثمن وليس له ان يعطي كل الثمن نصفه عنه
ونصفه عن شريكه فاذا فعل فليس له قبض نصيب شريكه وليس له الرجوع على شريكه بما اداه عنه من الثمن وخالف ابو حنيفة في المسائل الثلث فقال ليس
للحاضر ان يقبض نصيبه من المبيع واذا دفع جميع الثمن كان له قبض جميع العبد واذا حضر الغائب كان للحاضر ان يرجع عليه بما قضى عنه من الثمن وقد خالف
في المسائل الثلث القواعد الفقهية المشهورة بين الامة فان المسلط يتصرف في حقه كيف ما شاء وقبضه من يد غيره واذا تبرع انسان بدفع نصيب
الغائب لم يكن له قبض حق الغائب لان التسلط على مال الغير بغير اذنه ممنوع منه عقلا واذا ادى عنه بغير اذنه فقد تبرع بالاداء عنه فكيف يرجع عليه
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قبض المشاع عند ابي حنيفة لا يحصل الا بقبض الكل فالشريك لا يتمكن من قبض نصيبه الا بقبض الكل واذا
اعطى جميع الثمن فله قبض الكل وهذا ظاهر لان التسلط حاصل بحق القبض فهو تسلط بحق واما الرجوع فلان الاداء ليس محضا في التبرع بل التو
قف القبض عليه فله الرجوع ولا مخالفة في الثلثة لقواعد الشرع انتهى **واقول** فيه نظر من وجوه اما اولا فلان قبض نصيب كل من الشريكين في المشاع
يكون عند الكل بتخليته كله اليهما فيحصل بالتخلية لكل واحد بكله يوما والاخر يوما الخ فلا وجه لتخصيصه بما عند ابي حنيفة واما ثانيا فلان قوله واذا اعطى جميع الثمن
فله قبض الكل ان اراد به حقيقة القبض فقد مر انه [illegible] في حصته بطريق المهاياة والتشاور مع البائع وان اراد بقبض الكل التصرف في الكل بمعنى
ان له التصرف في حصة شريكه ايضا فهو ممنوع لانه تصرف في غير حق صاحبه كما ذكره المصنف واما ثالثا فلان ما ذكره من ان التسلط ثابت بحق القبض ان اراد به التسلط
على حصته بحق القبض عن حصته فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به التسلط على حصة الشريك بحق القبض عن حصته فهو ممنوع غير مؤيد بعقل ولا نقل
وقوله فله التصرف في الكل ان اراد به التصرف في الكل بقدر حصته بان يستخدم العبد مثلا يوما ويتركه يوما الى البائع فهو مسلم ولا يجديه نفعا وان اراد به
التصرف في الكل بالكل فهو ممنوع غير متفرع على ما قبله وقد علم بهذا بطلان قوله وليس هذا من باب التسلط على مال الغير اه وقوله لتعلق قبض المبيع الشريك ايضا
هذا لا يوجب التسلط والتصرف بحق هذا الحق خطأ واما رابعا فلان قوله لانه ليس محضا في التبرع بل التوقف القبض عليه فهو ماخوذ من كلام
الهداية حيث قال لانه اي الشريك مضطر في الاداء لانه لا يمكنه الانتفاع بنصيبه الا باداء جميع الثمن لان البيع صفقة واحدة وللبائع حق الحبس ما بقي

في نسخة

شئ منه والمضطر يرجع كعير الرهن اذا كان له ان يرجع عليه كانه الحبس عنه الى ان يستوفي حقه كالوكيل بالشراء اذا قضى الثمن من مال نفسه انتهى وفيه انه
انما يتوقف القبض عليه وكونه مضطرا اليه يتوقف قبض حصة الشريك الغايب عليه واضطراره لذلك الى اداء تمام الثمن فالتوقف والاضطرار انما لاجل
قبض حصة الغايب لكن لم اداء جميع الثمن ليس واجبا الا رضا عليه حتى يوجب الثمن لاجله جواز الرجوع عليه وان اراد به توقف قبض حصة نفسه على ذلك واضطراره لاجله
اليه فهذا ايضا ممنوع اذ يمكن تحقق قبض حصة نفسه بالمهايأة بان يستخدم العبد يوما ويتركه يوما اخر عند البايع كما كان له ذلك مع شريكه على تقدير حضور
ثم لا يخفى ما في كلام الهداية من القياسات الباطلة فلا يتم الدليل ويلزم مخالفة قواعد الشرع كما ذكره المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته
ح ذهبت الامامية الى ان الشراء الفاسد لا يملك بالقبض ولا ينفذ عتقه لو كان عبدا او امة ولا يصح شئ من تصرفه من بيع او هبة وغيرهما وقال
ابو حنيفة يملك بالقبض ويصح تصرفه فيها وهو خلاف قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن الاكل
بالباطل والفاسد باطل فكيف يملك به انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المقبوض بالبيع الفاسد في حكم المغصوب وعلى المشتري
عليه الضمان كالمغصوب ومذهب ابي حنيفة ان البيع الفاسد يفيد الملك اذا اتصل القبض به ويكون المبيع مضمونا في يد المشتري واذا قبض المشتري المبيع
في البيع الفاسد بامر البايع وفي العقد عوضان كل واحد منهما مال ملك المبيع ولزمه قيمته ودليله ان ركن البيع صدر من اهله مضافا الى محله فوجب
القول بانعقاده ولا خفاء في الاهلية والمحلية وركنه مبادلة المال بالمال وفيه الكلام والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة لاقتضائه التصور فنفس البيع مشروع
وبه ينال نعمة الملك وانما المحظور ما يجاوره كما في البيع وقت النداء وانما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور اذ هو واجب
الرفع بالاسترداد فبالامتناع عن المطالبة اولى وهذا دليل ابي حنيفة فظهر انه يحكم بالملكية لوجود اصل البيع والفساد في حكم المقارن فلا يكون
من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ما ذكره الناصب دليلا لابي حنيفة مذكور في الهداية وحاصله ان ركن البيع هو الايجاب والقبول
صدر عن اهله وهو المسلم العاقل البالغ مضافا الى محله وهو المبيع فوجب القول بانعقاده وصحته وجوازه ونحوه مشروعيته صونا لكلام المسلم العاقل
وهو ما اتى به من الايجاب والقبول عن اللغو فيترتب عليه الملكية ولزوم القيمة والنهي يقرر ذلك المشروعية اللازمة لصدور الايجاب والقبول من
العاقل كما مر لا انه ناسخ له ويتوجه عليه ولا انه على تقدير تسليم انحصار ركن البيع في الايجاب والقبول لا نسلم وجوب القول بانعقاده وانما يكون كذلك
لو لم يتوقف على شرط شرعي كعدم جهالة الثمن وعدم اشتراطه بفاسد ونحوها وهو ممنوع واما وجوب صيانة كلام المسلم العاقل عن اللغو فانما يلزم
لو امكن الصيانة بان لم يظهر منه الاخلال بالشرط الشرعي واما مع الاخلال بذلك فاهماله نقوله وبوله سواء وهل هذا الا مثل ان يقال انه
اذا وقع الايجاب والقبول بين رجل مسلم وامرأة مسلمة ذات بعل يجب صيانة كلامهما عن اللغو فيجب ان يترتب على هذا الايجاب والقبول اثر كتمليك
البضع ولزوم المهر مثلا والمحظور الفساد المجاور وهو الوطي وينعقد النكاح فقد ظهر بهذا بطلان ما فرعه بقوله فنفس البيع مشروع اه
وبالجملة ان الشارع لما شرع البيع لتحكم تمام اسم الشرعية للمعالم الدينية والحدود والضوابط والروابط المرعية الخفية حكمها على غيره حتى لا يؤدي الى
خلط الامور والخبط والخروج عن الضبط حسما للناس عما اعتادوه في الجاهلية الجهلاء قبل بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم السلام لانهم
كانوا يلازمون اصل التراضي واصل التمليك وكانوا لا يراعون وراء ذلك شيئا اخر على ان الله تعالى لو لم يعتبر هذه الشرايط واكتفى بمجرد التراضي
لادى الى الخبط من حيث ان اذهان العباد وعقول اهل الاجتهاد غير مستاثرة في الوقوف على جنبات الامور وخفيات الخطوب وسراير الضماير بل نظر
العبد ينظر الى الظاهر ويكتفي باول الخاطر وبغير تحضر اهل الدين ولا ينظر الى ما يستحدثه من الزمن والشرع انما جرى على الصبيان والمجانين حتى لا يؤدي
الى الخبط لنقصان في عقولهم ولا ريب ان عقول البالغين بالاضافة الى علم الله تعالى ومعرفته دون علم هؤلاء الصبيان بالاضافة الى علم البالغين
العقلاء المبصرين فلا بد من مراعاة حقوق الله تعالى وحدوده قال الله تعالى تلك حدود الله فلا تعتدوها فاكتفاء ابي حنيفة بمجرد تحقق الاهلية
والمحلية والركن هو الايجاب والقبول لا يفيده لان الله سبحانه هو المستاثر بمغيبات الامور فلا بد من مراعاة الشروط المعتبرة حتى لا يلزم الفساد
وثانيا ان قوله والنهي يقرر المشروعية عند ابي حنيفة مدخول بان العدمات مما لا يعبأ بها عندنا وقوله لاقتضائه التصور قلنا تصور الشئ
ولو بمجرد امكان وجوده وقابليته لتعلق الحكم الشرعي به كما تكلفوه في تفسيره لا يقتضي كونه مشروعا او غيره وقد تكلف صاحب الكافي لاثبات
هذه المقدمة الفاسدة بان النهي الوارد في التصرفات الشرعية يقتضي تقرير المشروعية لان النهي لا يقتضي تصور المنهي عنه اذ النهي عما لا
يتصور لغو لانه يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العبد فيعتمد تصوره ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه وبين
ان يفعله باختياره فيعاقب عليه وتصور المشروع لمشروعيته فكان النهي لمعنى في غير المنهي عنه فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير
فاسد المنهي ومحصله مذكور في التوضيح واورد عليه الفاضل التفتازاني في التلويح بان حاصله الاستدلال على ان النهي في الافعال
الشرعية يقرر المشروعية من وجهين احدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي لان المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح
باصله واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلوة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل
هو ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة وصلوة الجنب وصلوة

الحايض باطلة وعن الثاني انه ممنوع بهذا المنع وانما الحاصل منع الممنوع بهذا المنع كالحاصل بمنع تحصيله اذ كان بغير هذا التحصيل المنهي عنه حسن امله و
ثالثا ان قياس ما نحن فيه بالبيع وقت النداء قياس مع الفارق لان جهالة الثمن المقتضي لفساد البيع ليس مجاورا للبيع بل هو وصف له ثابت داخل في
مفهومه وهو ظاهر وفي توجيه صاحب الكفاية هيهنا لا يرجع الى كفاية ورابعا ان قوله انما لا يثبت الملك قبل القبض كيلا يؤدي الى تقرير الفساد المجاور
آه رد على الشافعي حيث قال ان النهي يمنع المشروعية للتضاد ولهذا لا يفيد قبل القبض وصار كما اذا باع بالميتة او باع الخمر بالدراهم ونحن معاشر الامامية
لم نحتج في ابطال قول ابي حنيفة الى هذه المقدمة التي ذكرها الشافعي فلا يلزمنا الجواب عنها وانما اللازم ذلك للناصب الذي خالف الشافعي ورد ابا ما منه
ثم لا يخفى ان ابن حزم نسب مثل فتوى ابي حنيفة في ذلك الى مالك حيث قال قال ابو حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا واجاز
عتقه فيه وقال مالك ان من البيوع الفاسدة بيوعا يفسخ الا ان يطول الامر ويتغير الاسواق فتصح ثم قال وهذا قولان لا خفاء بفسادهما على من
نصح نفسه اما قول ابي حنيفة فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد وما علم احد قط في دين الله تعالى ملكا فاسدا انما هو ملك فهو صحيح او لا
ملك فليس صحيحا وما عدا هذا فلا يعقل واذا اقروا ان الملك فاسد فقد قال الله تعالى والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحب الله
عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله تعالى على انه لا يصلح فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا واحتج بعضهم
بان البايع سلطه عليه فقلنا هذا باطل لانه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله ما لم يأذن الله تعالى فيه فليجيزوا على هذا ان يسلطه على وطي ام ولده وابنته
وهذه ملاعب وضلال لا خفاء به واما قول مالك فاول ما يقال لمن قلده حدوا لنا المدة التي اذا مضت صح البيع الفاسد عندكم بمضيها والا فقد ظلمتم
واضللتم وحدوا لنا تغير الاسواق الذي يحتج به المحرمات فان زيادة نصف درهم وحبة ونقصانه ذلك تغير اسواق بلا شك فان اجازوا وصححوا
الفاسد بهذا المقدار فقد صح كل بيع فاسد لانه لا بد من تقلب القيم بمثل هذا او شبهه في كل يوم ثم نسئلهم الدليل على ما قالوه من ذلك ولا سبيل
اليه الا من قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول احد يعرف قبله ولا قياس ولا رأي له وجه بل هو اباحة كل المال بالباطل فان قالوا حكمنا بذلك
حيث ظننا انه مباح لم ينقطع ملكه قلنا قد حرم الله ورسوله هذا عليكم قال الله تعالى ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وذم قوما حكموا
بما ظنوه ولم يستيقنوه وقال رسول الله ص اياكم والظن فان الظن اكذب الحديث والفرض على من ظن ولم يستيقن ان يمسك فلا يحكم ولا يشرع بما
لا يقين عنده فيه وليقل كما قالت الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا وما عدا هذا فضلال نعوذ بالله قال تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال هذا ومن العجب
ان الحنفية استدلوا على مطلوبهم الفاسد بالاية التي استدل بها المصنف على خلافه فقالوا ان الله تعالى اباح الاكل بعد التراضي وان هذا دليل على صحة
الملك بالعقد واجاب عنه ابن حزم بان الذي اتانا بهذه الاية هو الذي من عنده ندري ما هي التجارة المباحة لنا وما هو التراضي الناقل للملك
ولولاه لم نعرف شيئا من ذلك وهو الذي اخبرنا ان العقد ليس بيعا ولا هو تجارة ولا هو تراضيا ولا ينقل ملكا الا حتى يتصف له التفرق
عن موضعهما او التخير فهذا هو البيع والتجارة والتراضي لا ما ظنه اهل الجهل بآرائهم بالدعوى الفاسدة بلا برهان قال واحتجوا بقول الله تعالى اوفوا
بالعقود وهذا حق الا ان الذي امرنا بهذا على لسان نبيه هو عز وجل الامر لرسوله ان يخبرنا انه لا يصح هذا العقد ولا يتم ولا يكون عقدا
الا بالتفرق من موضعهما او بان يخير احدهما بعد التعاقد الاخر والا فلا يلزم الوفاء بذلك العقد ثم هم مجمعون معنا على انه لا يلزم احد الوفاء بكل عقد
بل اكثر العقود حرام الوفاء بها كمن عقد على نفسه ان يزني او يشرب الخمر نعم واكثر العقود لا يلزم الوفاء بها عندهم وعندنا كمن عقد ان يشتري او ان
يبيع او ان يغني او ان يؤذن او ان ينشد شعرا فصح يقينا انه لا يلزم الوفاء بعقد اصلا الا عقدا اتى النص بالوفاء به باسمه وعينه وهم يقولون بعض الحنفية
ان من باع بيع شيئا اخو غايبا ويتعاقدا اسقاط خيار الرؤية انه عقد لا يلزم والمالكيون يقولون من تباع ثمرة واشترطان لا يقوم بجايحة عقد ذلك
على نفسه فانه عقد لا يلزمه فاين احتجاجهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود ولعمري ان الحياء قليل في وجه من احتج بهذه الاية ثم قال بعد ذكر شطرا اخر من شبهات
الحنفية ولولا ان القوم مستكثرون من الباطل والحق يعتضف الاسلام لمن اغتر بهم لم يخف عليهم التطويل في ذلك بلا طائل انتهى والسلام على من
اتبع الهدى قال المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى جواز بيع دود القز والنحل المعلوم بالمشاهدة اذا حبس بعد مشاهدته بحيث لا
يمكنه الطيران وقال ابو حنيفة لا يجوز بيعهما وقد خالف العقل والنقل اما العقل فلانها مال ينتفع به معلوم مقدور على تسليمه فصحت المعاوضة
عليه كغيره واما النقل فقوله تعالى واحل الله البيع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز بيع النحل والقز وفي
الدود الحي او الميت فلا يجوز بيع بزر القز لانه نجس غير منتفع به ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز بيع النحل وقال محمد يجوز اذا كان محرزا وهو قول الشافعي
لانه حيوان منتفع به حقيقة وشرعا فيجوز بيعه وان كان لا يوكل كالبغل والحمار ودليل ابي حنيفة انه من الهوام فلا يجوز بيعه كالزنابير والانتفاع بما
يخرج منه لا بعينه فلا يكون منتفعا به قبل الخروج حتى لو باع كوارة فيها عسل بما فيها من النحل يجوز تبعا له وعند ابي حنيفة انه لا يجوز بيع دود
القز لانه من الهوام وعند ابي يوسف يجوز اذا ظهر فيه القز تبعا له وعند محمد يجوز كيف ما كان لكونه منتفعا فظهر ان ابا حنيفة منع
بيعه لكونه من الهوام فلا يدخل في البيع الحلال انتهى واقول الجواب المنع من عدم الانتفاع في كلا الامرين اما النحل فلانها يخرج من بطونها شراب فيه
منافع للناس فصارت كبهيمة الانعام واما دود القز فلان النفع بها ظاهر وهو ما يخرج منها كالبهائم التي لا ينتفع بها الا بشيء غير النتاج بخلاف
الحشرات التي لا نفع فيها البتة فان هذه يخرج منها الحرير وهو افخر الملابس وكذا الكلام في بزره وبالجملة لا دليل على حرمة بيع الهوام مطلقا وقياسه على

الزبيب لو صح القياس قياس مع الفارق لانه لا نفع في الزبيب ظاهراً ولنعم ما قال ابن حزم حيث قال لا نعلم لابي حنيفة في ذلك حجة اصلاً ولا احد سبقه اليه
المنع من بيع النخل ... دود القز انتهى قال المصنف رفع الله درجته كـ ذهبت الامامية الى انه لا يجوز للمسلم بيع الخمر ولا شراؤه مباشرة ولا توكيلا لذمي
وقال ابو حنيفة يجوز ان يوكل ذمياً في بيعها وشرائها وقد خالف قول الله تعالى فاجتنبوه وما روي ان النبي حرم التجارة في الخمر وقال ان الذي حرم
شربها حرم بيعها ونزل عليه جبرئيل فقال يا محمد ان الله لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه وشاربها وبايعها ومبتاعها وساقيها
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان بيع الخمر حرام والتجارة بالخمر حرام باي وجه كان ومذهب ابي حنيفة انه اذا امر المسلم نصرانيا ببيع خمر
او شرائها ففعل جاز وقال ابو يوسف ومحمد لا يجوز على المسلم وعلى هذا الخلاف الخنزير ودليل ابي حنيفة ان العاقد هو الوكيل باهليته وولايته وانتقال
الملك الى الامر حكمي فلا يمتنع بسبب الاسلام كما اذا ورثهما ثم اذا كان خمراً يخللها وان كان خنزيراً يسيبه فظهر ان ابا حنيفة لم يجوز التجارة بالخمر لانه يقول
تخليل الخمر فلا مخالفة للنص انتهى واقول ما ذكره من دليل ابي حنيفة اشبه بكلام السكران فان مجرد تجويزه لامر المسلم بشراء الخمر يكفي في التشنيع عقلا
وشرعا وان سلمنا ان العاقد هو الوكيل وان انتقال الملك الى الامر حكمي واما ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يجوز تجارة الخمر لانه يقول بتخليل الخمر ففيه ان
ابا حنيفة لم يقتصر على مجرد تجويز الشراء ليعلل بانه جوز شراء الخمر للتخليل بل حكم بجواز البيع والشراء مطلقا كما ذكره المصنف وصرح به صاحب الوقاية وهذا
عين تجويز التجارة كما لا يخفى ثم اي حاجة للمسلم الى تعريض نفسه لمعرض التهمة بتكلف شراء الخمر وانتظار صيرورته خلا مع كثرة الخل الحاضر في اسواق
المسلمين دائما ولنعم ما قال ابن حزم اشارة الى هفوة ابي حنيفة في هذه المسألة وهذه من شنعه الذي نعوذ بالله من مثلها قال المصنف رفع الله قدره
كا ذهبت الامامية الى ان الكافر لا يصح ان يشتري مسلما ولا ينعقد البيع وقال ابو حنيفة ينعقد وقد خالف قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على
المؤمنين سبيلا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الكافر لا يصح ان يشتري المسلم اذا لم يعتق بعد العقد ولم يعده ابو حنيفة
في البيوع الفاسدة لان الكافر غير مكلف بالفروع والكلام في النهي والاجتناب فينبغي ان يكون موافقا في النهي انتهى واقول الكلام ههنا في
صحة البيع شرعا وفي ان الكافر اذا اشترى عبدا مسلما لا ينعقد بيعه فللحاكم ان يحكم بفك رقبته لا في انه يجب على الكافر كفه عن مثل هذا البيع
حتى يستدل على نفي وجوب ذلك عنه بان الكافر غير مكلف بالفروع فلا يجب عليه شيء مع ما عرفت فيما سبق من وهن اصله هذا ايضا والحاصل
ان كون الكافر غير مكلف بالفروع لا يستلزم عدم كون بيعه المسلم فاسدا ولو صح ذلك للزم كون نكاحه المسلمة ايضا جايزا لاتحاد طريق المسألتين
وهو ظاهر البطلان هذا وتحقيق الكلام في ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان المراد بالسبيل ههنا هو الاستيلاء في الدنيا وبالجعل الحكم الشرعي
وسبيل نكرة وقعت في سياق النفي فيفيد العموم اي لن يجعل الله سبحانه في حكمه المنزل على نبيه للكافر من الكفار على مسلم من المسلمين
بل استيلاء اصلا وقيل اريد به نفي الحجة في الاخرة لاتصاله بما قبله اعني قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيمة فالاولى ان يحمل قوله تعالى ولن يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على بيان الحكم بينهم في الدنيا فان التاسيس خير من التاكيد فتامل هذا ومما يقرب من هذه المسألة
في حصول الغنى وزاد عليها في الشناعة ما ذكره ابن حزم من ان الحنفيين يقولون ان ارتد الحسني والحسيني والعباسي والمداني والقرشي
فلحق بارض الحرب فان ولده يسترقون فان اسلموا كانوا عبيدا وان القرشية ان ارتدت ولحقت بدار الحرب سبيت وارقت فان اسلمت
كانت مملوكة تباع ويستحل فرجها بملك اليمين وان لم تسلم تركت على كفرها وجاز ان يسترقها اليهودي والنصراني وقال ابو القاسم صاحب مالك ان
ذمم اهل الحرب في ايديهم اسارى مسلمون ومسلمات احرار وحراير فانهم يقرون عبيدا لهم واماء يملكونهم ويتبايعونهم ثم قال فهذين القولين
وتب انتهى ونقل في هذا المقام عن زرارة بن ابي اوفى قاضي البصرة من التابعين انه باع حرا في الدين ثم قال فهذا وبنا هذا القول من الشافعي
وهي قولة غريبة لا يعرفها من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى قال المصنف رفع الله درجته كب ذهبت الامامية الى جواز السلف في المعدوم
اذا كان عام الوجود وقت الحلول وقال ابو حنيفة لا يجوز الا ان يكون جنسه موجودا في حال العقد والمحل وما بينهما وقد خالف عموم قوله تعالى واحل الله
البيع وقوله من سلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم واجل معلوم واقرهم على ما كانوا عليه من السلف في الثمر سنتين مع معلوم انقطاعه
في خلال هذه المدة ولان الحق لا يتعين في الموجود ولا في المتجدد قبل المدة فلا معنى لاشتراط وجوده انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المسلم فيه شرطه ان يكون مقدور التسليم عند المحل ليتمكن ولا يشترط وجوده من وقت العقد الى المحل لان القدرة على
التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه واذا كان موجودا عند المحل حصل القدرة على التسليم فاندفع الحرج بترك الواجب ومذهب ابي حنيفة انه لا يجوز
السلم حتى يكون المسلم فيه موجودا من حين العقد الى حين المحل حتى لو كان منقطعا عند العقد موجودا عند المحل او على العكس او منقطعا فيما
بين ذلك لا يجوز ودليله قوله لا تسلفوا في الثمار حتى يبدو صلاحها ولان القدرة على التسليم بالتحصيل فلا بد من استمرار الوجود في مدة الاجل
ليتمكن من التحصيل فلا مخالفة للنص حيث استدل بالحديث انتهى واقول ان الحديث الذي استدل به ابو حنيفة قد ذكر في السابع ان راويه
مجهول لا يعرف عدالته وان سلم فمحمول على البيع لانه ع اجاز سنتين وثلثا في الثمر ومعلوم ان الثمر لا يبقى طول السنة انتهى واما ما ذكره بقوله
لان القدرة على التسليم بالتحصيل الخ فهو تمسك بقول الشافعي ولان الحق الخ وبقول الشافعي لان القدرة على التسليم انما يحتاج اليه لوجوبه الخ فافهم قال
المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى ان اشتراط اجلا وجب ان يكون معلوما فلا يجوز الى الحصاد والدياس والجذاذ وقال مالك يجوز

وقد

وقد خالف فى ذلك قول النبى واجل معلوم وقال ابن عباس قال رسول الله لا تبايعوا الى الحصاد والدياس ولكن الى شهر معلوم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعى انه لا يجوز التاقيت بما يختلف كالحصاد والدياس لقوله تعالى الى اجل معلوم وان صح ما رواه عن مالك فلانه جعل التاجيل الى الحصاد والدياس من جملة الآجال المعلومة ولعدم ثبوت الحديث الشافعى عنده انتهى **واقول** قد صح ما رواه المص عن مالك فقد رواه ابن حزم عنه حيث قال واباح المالك البيع الى العطاء اما الآن واما اليوم فلا لانه ليس الا ان معروف فاقبل واجاز البيع الى الحصاد والجذاذ والعصر قال وينظر الى عظم ذلك وكثرته لا الى اوله ولا الى اخره ولا نعلم الجهالة اكثر من هذا التحديد ولا عزا اعظم منه انتهى ثم ما زعم الناصب اصلاحا لفتوى مالك بانه جعل الحصاد والدياس من الآجال المعلومة انما يزيده فسادا فان كل عامى يعلم ان الحصاد والدياس ونحوهما مما يتاخر ايامها ويتقدم فان الحصاد والجذاذ يتاخران اما ان كان المطر متواترا ويتقدمان بحر الهواء وعدم المطر وقس على هذا امثالها واما قوله لعدم ثبوت الحديث عنده مدخول بانه لو تم بمجرد مثل هذا الانكار لانسد عليهم باب الاحتجاج بما بايديهم مما فى صحاح البخارى ومسلم ونحوهما كما لا يخفى

قال المص رفع الله درجته **كك** ذهبت الامامية الى ان الاقالة ليست بيعا وقال مالك هى بيع مط وقال ابو حنيفة انها فسخ فى حق المتعاقدين بيع فى حق غيرهما وقد خالفا قوله تعالى من اقال نادما فى بيع اقال الله نفسه يوم القيمة والاقالة نفسه العفو والترك فيكون اقالة البيع تركه ولانها لو كانت بيعا لوجب ان يكون الى المتبايعين من نقصان الثمن وزيادته والتاجيل والتعجيل وليس فى الاقالة ذلك اجماعا ولانها لو كانت بيعا لم يصح فى السلم لان البيع فيه لا يجوز قبل القبض ولان الاجماع واقع على انه من باع عبده ثم مات احدهما صحت الاقالة فلو كانت بيعا بطلت لبطلان بيع الميت انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الاقالة بعد لزوم البيع جائزة بل مستحبة اذا ندم احد المتبايعين للحديث وهى فسخ لا يتجدد بها الشفعة ولا يجب التقابض ان تقابلا فى الصرف ومذهب ابى حنيفة ان الاقالة فسخ فى حق المتعاقدين بيع جديد فى حق غيرهما الا ان لا يمكن جعله فسخا فيبطل وعند ابى يوسف هو بيع الا ان لا يمكن جعله بيعا فيجعل فسخا الا ان لا يمكن فيبطل وعند محمد هو فسخ الا اذا تعذر جعله فسخا فيجعل بيعا الا ان لا يمكن فيبطل ودليل ابى حنيفة ان اللفظ ينبئ عن الرفع والفسخ كما قلنا والاصل اعمال اللفظ فى مقتضياته ولا يحتمل ابتداء العقد ليحمل عليه عند التعذر لانه ضده واللفظ لا يحتمل ضده فتعين البطلان وكونه بيعا فى حق الثالث امر ضرورى لانه يثبت به مثل حكم البيع وهو الملك لا مقتضى الصيغة اذ لا ولاية لهما على غيرهما هذا مذهب ابى حنيفة ودليله واما ما استدل به هذا الرجل به من ان الحديث على نفى كون الاقالة بيعا فلا يصح لانا نقول ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريق المشاكلة وليس المراد منه الاقالة الحقيقية مثل اقالة العبد لا يمكن هذه الارادة لان اقالة العبد هو الفسخ فى العقد الذى تم عقد حتى يفسخ ثم من يقول انها بيع مط يثبت فيها حقوق البيع مط ومن يقول انها بيع فى حق الغير يثبت فيها حقوق البيع فى حق الغير انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذهب اليه المص مؤيد بالاصل وبان للبيع الفاظا خاصة ليست الاقالة منها ثم ان الناصب قد طوى الكشح عن ان يستدل من قبل مالك على ما ذهب اليه مع انه ابعد عن العقل كان اهم بالتعرض لاقامة الدليل عليه لكن لما راى ان التعرض له ايض يفضى به الى اثبات حقية النقيضين حترز عنه واما ما ذكره فى الاستدلال من قبل ابى حنيفة فيتوجه عليه انا نمنع كون الاقالة بيعا فى حق الثالث فضلا عن كونه ضروريا فانه اذا تقابل المتبايعان وفسخا عقد الارض المبيع مثلا وكان هناك شفيع انما يثبت له ذلك بحق الشفعة لان الفسخ ينقلب ويصير بيعا فى حقه وما ذكره من ثبوت مثل حكم البيع له وهو الملك لا يستلزم كون ذلك بيعا كما ان ثبوت الملك بالميراث مثلا لا يستلزم ان يكون هناك بيع قال المص فى التذكرة وقال ابو حنيفة انها فسخ فى حق المتعاقدين وهى بمنزلة البيع فى حق غيرهما فيثبت فيها الشفعة كالبيع ونمنع كونها نقل ملك بل اعادة للملك الاول فيها يعود الملك الاول اذ افسخ العقد انتهى واما ما ذكره من ان اقالة الله تعالى للعبد وقع على طريقة المشاكلة فمع كونه تجوزا وخلاف الاصل مردود بان استدلال المص ليس بالجزء الاول من الحديث وهو قوله من اقال نادما فى بيع فان جعل البيع ظرفا للاقالة يدل على انه غيرها فافهم **قال** المص رفع الله درجته **كك** ذهبت الامامية الى انه اذا خالف انسان اهل السوق بزيادة سعر او نقصان لم يعترض له وقال مالك يقال له اما ان تبيع بسعر السوق او تنعزل وقد خالف المعقول والمنقول لانه ماله فله البيع كيف شاء وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ونهى النبى عن التسعير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله التسعير هو تعيين السعر والحكم بيعه بما سعره وهذا منهى عنه ولكن اذا سعر السلطان او نائبه فليس للبياع التجاوز عن سعره للزوم مخالفة السلطان وهو خوف وقوع الفتنة هكذا قال العلماء واما تجويز مالك التعرض له بقوله المذكور فلرفع الخلاف واختلاف السعر مظنة وقوع الاختلاف فى امر الاقوات وهو موجب للضيق وليس بمخالفة للعقل لانه لا يمنع من بيع ماله كيف شاء ولكن يمنع من ايقاع الخلاف الامرى منه لو باع فى بيته لا يمنع وكذا لا مخالفة للآية انتهى **واقول** قد اجمل المص قدس سره فى نقل مذهب مالك ههنا وتفصيله على ما ذكره ابن حزم انه قال لا يحل لاحد ان يبيع باقل من سعر اهل السوق ويمنع من ذلك وله ان يبيع باكثر وهذا كما قال ابن حزم ايض عجيب جدا اذ يمنعون من الرخص على المسلمين ويبيحون له التغلية انتهى وبهذا يعلم فساد ما ذكره الناصب من ان البيع باقل من سعر الوقت موجب للضيق والضرر بل الضيق والضرر انما يحصل من فتوى مالك على اهل البلد سيما الفقراء والمساكين على هذا التابع المحسن الى الناس ولا ضيق ولا ضرر على اهل السوق لانهم ان شاؤا ان يرخصوا كما رخص هذا فليفعلوا والا فهم املاك باموالهم كما ان هذا املك بماله وما ذكره من لزوم مخالفة السلطان مدفوع بانه انما يعهد الخوف عن السلطان على البيع بما زاد عن سعره لا بما نقص واما ما ذكره من ان اختلاف السعر مظنة الاختلاف فى سعر الاقوات فان اراد به انه مظنة ان يقع الاختلاف

فی سعر الاقوات ببیعها باقل من ابتیاعه فی السوق فلیس بمضر بل نافع کما مروان اراد انه وظیفة الاختلاف بیعها بالاکثر فعلی تقدیر تسلیم فساده قد جوزه مالک کما مر فثبت علیه و علی الناصب مخالفته للعقل و النقل کما افاده المص قدس سره هذا و اعجب مما ذکره المص ههنا من فتوی مالک ما نقله ابن حزم عن اصحاب مالک و هو ان من اتباع سلعة فی السوق یجبر علی ان یشرکوه فیها اهل تلک السوق قال و ما نعلم احدا قاله غیرهم و هو ظلم ظاهر و یبطله قوله تعالی الا ان تکون تجارة عن تراض منکم فلم یتراض البایع الامع هذا المبتاع لا مع غیره فالحکم به لغیره اکل مال بالباطل بلا دلیل اصلا انتهی و اقول لکن مالک معذور فی هذا الفتوی لانه قلد فیها فعل عمر بن الخطاب کما رواه ابن حزم ایض و صاحب الحاوی الکبیر من الشافعیة من ان عمر مر بحاطب بن بلتعة و هو یبیع زبیبا بالسوق فقال له اما ان تزید فی السعر و اما ان ترفع عن سوقنا انتهی فتامل جدا **قال** المص رفع الله درجته **الفصل السابع فی الرهن و توابعه** و فیه مسائل **الاولی** ذهبت الامامیة الی ان استدامة القبض لیست شرطا فی الرهن و قال ابو حنیفة انها شرط و قد خالف فی ذلک قوله ص الرهن محلوب و مرکوب و لیس ذلک للمرتهن اجماعا فیکون للراهن انتهی **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی انه اذا لزم الرهن بالقبض فالراهن ممنوع عن کل تصرف یزیل الملک الی الغیر کالبیع و الهبة و للراهن استیفاء المنافع التی لا یضر المرتهن کسکنی الدار و رکوب الدابة و ان احوج الانتفاع الی الاخراج من یده کالرکوب و اللبس و لم یثق المرتهن بالتسلیم لانه لم یکن موثقا به یشهد الراهن عدلین انه یاخذه للانتفاع و ان کان موثوقا به مشهورا بالعدالة لم یکلف بالاشهاد فی کل واحدة و مذهب ابی حنیفة انه لا یجوز له الانتفاع باستخدام و لا سکنی و لا لبس و لا اجارة و هو متعد لو فعل و لا یبطل الرهن به و دلیله ان القبض شرط فی لزوم الرهن فاذا زال القبض زال لزوم الرهن و استدل بالنص فی قوله تعالی فرهان مقبوضة و الحدیث لا یدل نصا صریحا علی جواز التصرف مط لجواز حمله علی الحلب و الرکوب باذن المرتهن ما لم یخرج من یده انتهی **و اقول** ان الایة لو دلت انما تدل علی اشتراط القبض فی الجملة لا علی الاستدامة نعم قد استدل بالایة علی اشتراط اصل القبض بانها تدل من حیث الخطاب ای المفهوم الوصفی و هو لیس بحجة عند اکثر المحققین علی انه لو کان شرطا کالایجاب و القبول لکان قوله تعالی مقبوضة بعد قوله رهان تکرارا لا فایدة فیه کما لا یحسن ان یق مقبوضة و ایض الایة مسوقة لبیان الارشاد الی حفظ المال و ذلک لا یتم الا بالاقباض و القبض کالایتمام بالرهن و کما ان الرهن لیس شرطا فی الدین ینبغی ان لا یکون القبض شرطا فی الرهن و بعبارة اخری ان القبض فی الایة للارشاد کما یرشد الیه اشتراطه بالسفر و عدم الکاتب و الاجماع علی ان استدامة القبض لیست شرطا بل لو وکل المرتهن الراهن فی القبض کفی عند القایل به فلا یتحقق الغایة المطلوبة منه و یبقی مع نافی الاشتراط اصالة العدم حیث لا دلیل صالحا علیه فان قلت فاذا لم یشترط القبض فعلی ما ذا یحمل قوله مقبوضة قلت علی اشتراط کون الرهن مما یقبض لیتحرز بذلک عن المنافع فانها لیست مما یستوثق بها و عن الدین و عن ملک الغیر مع عدم الاجازة و عن الطیر فی الهوا و السمک فی الماء و عما لا یملکه المسلم ان کان احدهما مسلما و غیر ذلک هذا و اما الحدیث فهو بضمیمة ما ذکره المص من الاجماع صریح فی مدعاه فلا مجال للحمل علی ما ذکره الناصب کما لا یخفی **قال** المص رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامیة الی انه اذا جعل الرهن علی ید عدل لم یکن له بیعه الا بثمن المثل حالا و یکون من نقد البلد اذا اطلق له الاذن و قال ابو حنیفة یجوز له بیعه باقل من ثمن مثله و بالنسیة حتی قال لو وکله فی بیع ضیعة تساوی مائة الف دینار فباعها بدرهم نسیة الی ثلثین سنة کان جایزا و هو خلاف المعقول و المنقول لان العقل دال علی قبح اضرار الغیر و النقل دل علیه و هو قوله ص لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام انتهی **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعی ان المرهون یبیعه الراهن او وکیله باذن المرتهن فان لم یاذن قال له القاضی ائذن له فی بیعه او ابراه و الوکیل لا بد له ان یراعی غبطة المرتهن فلا یبیعه الا باقصی القیمة حالا لا اجلا کما ثبت فی الوکالة و مذهب ابی حنیفة انه صح بیع الوکیل بما قل او کثر و القرض و النسیة و عند ابی یوسف و محمد لا یصح الا بما یتغابن الناس فیه و لا یصح الا بالدراهم و الدنانیر لان المطلق ینصرف الی المتعارف و المراد بالنسیة البیع بالثمن المؤجل و عندهما یتقید باجل متعارف و دلیل ابی حنیفة ان الوکیل مالک للعقد مباشر له فله البیع بما شاء و لو کان الموکل لم یره اهلا لمباشرة العقد لم یوکله فله البیع بما شاء و لا ضرر ههنا لان الموکل سلطه انتهی **و اقول** یتوجه علیه اولا ان الناصب لم یذکر دلیل جواز بیع الراهن ذلک باقل من ثمن مثله و بالنسیة مع ان هذا هو الذی عنون المص المسئلة به و ثانیا ان ما ذکره من الدلیل علی جواز مثل ذلک البیع للوکیل علیل لانه لا معنی لقوله الوکیل مالک للعقد سوی قصد التلبیس و ایهام ان الوکیل مالک للثمن و بطلانه ظاهر و لانا لا نسلم ان مباشر البیع مط له البیع بما شاء و انما نسلم کلیته لو لم یکن وکیلا او صبیا او سفیها محجورا علیه بل لا اثبات ذلک من دلیل و ثالثا ان قوله الموکل لو لم یره اهلا لمباشرة العقد لم یوکله مدخول بان الخطا فی ظن الاهلیة جایز بل قد وقع ذلک عن موسی نبی الله تعالی فی اختیاره الرجال السبعین فظهر انه لم یکن فیهم رجل رشید کما نطق به القرآن و اختیار نبینا ص بعض المنافقین لکتابة الوحی فهرب الی الکفار و اختیار مولانا امیر المؤمنین ع ابو موسی الاشعری لیحکم بینه و بین معویة بمقتضی الکتاب و السنة فانخدع لحماقته و نفاقه عن عمرو بن العاص و حکم برای نفسه لحماقته و نفاقه و الحاصل انه ع اختاره لیحکم له بالحکم علیه و توضیح المرام ان الله انما وکله فیما نحن فیه لظنه فیه انه یراعی فی ذلک البیع ما یراعیه اهل الخبرة بالامور و یحافظ علی غبطته فی ذلک فاذا ظهر من الوکیل بیع ذلک علی الوجه المخالف لرای اهل الخبرة و البصیرة و اوجب ضرر الموکل کان ذلک البیع فاسدا بالضرورة و الاطلاق ایض یقتضی ذلک لان الاطلاق محمول علی المتعارف بین الناس کما افاده المص فی التذکرة و الظاهر ان الناصب اخذ هذا الدلیل من الخوارج فی قضیة الحکمین حیث توهموا ایض لزوم ذلک الحکم علی الوجه الذی

قويه ابو موسى وقد عرفت فساده **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى ان الرهن غير مضمون في يد المرتهن وقال ابو حنيفة انه مضمون وقد خالف قول النبي لا يغلق الرهن الرهن من صاحبه له غنمه وعليه غرمه ومعنى لا يغلق اي لا يملكه المرتهن وقال عم الخراج بالضمان وخراجه للراهن اجماعا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان يد المرتهن يد امانة فلا تضمن بلا تقصير ولا يسقط بتلفه شيء من الدين ولو بعد الانفكاك الا اذا امتنع من الرد بعد المطالبة وعند ابي حنيفة ان يده يد العارية فوجب الضمان والحديث لا يكون حجة عليه لانه يمنع الراهن من التصرف فلا يكون الغرم عليه وكذا الضمان لانه عنده مضمون بالخراج كما سبق انتهى **و اقول** الذي استدل به ابو حنيفة على ما ذهب اليه في هذه المسئلة انما هو حديث مذكور في كتب اصحابه مدلول على خلاف مدعاه كما ذكره ابن حزم ايضا ولا مستند له غير ذلك فهو ما رواه عطاء عن عمر بن الخطاب ان رجلا رهن فرسا فتلف عند المرتهن فجاء الى النبي فاخبره بذلك فقال ذهب حقك الجاب عنه المص في التذكرة بانه مرسل قال الدارقطني يرويه اسمعيل بن امية وكان كذابا وقيل يرويه مصعب بن ثابت وكان ضعيفا ويحتمل انه اراد ذهب حقك من الوثيقة بدليل انه لم يسئل عن قدر الدين وقيمة الفرس انتهى واما ما اخترعه الناصب له واستدل به من قبله فهو مما لا يرضى به ابو حنيفة واصحابه فان المنقول الينا في الوقاية ومختصره وشروحهما اتفاقهم على انه لا يضمن العارية بلا تعد من المستعير ان هلكت العارية ولو بشرط الضمان على انما ذكره ورد صريح على الحديث الصحيح الذي ذكره المص فان الحديث صريح في ان الغنم والغرم على الراهن وهذا الناصب استدل على خلافه بان المرتهن يمنع الراهن عن التصرف فلا يكون الغرم على الراهن ثم الحديث الاخر مع الاجماع صريحان في ان خراج الارض المرهونة على الراهن والناصب يرده بان الراهن عند ابي حنيفة ممنوع من الخراج فلو آل الحال الى المجاهرة بامثال هذا المقال لجوابه الشتم واللعن والنكال وجزاؤه السلاسل والاغلال ثم قد ظهر بما ذكرنا ان ما اشار اليه سابقا من ان العارية مضمونة عند ابي حنيفة وما ذكره اخر من ان الراهن ممنوع من الخراج عنده من جملة عنادياته المعدودة في الطرليات فانا لا نم ان العارية مضمونة مطلقا وانما تكون مضمونة ان تلفت بتعدي المستعير كما مر **قال** المص رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى ان منفعة الرهن للراهن مثل سكنى الدار وخدمة العبد وركوب الدابة وزراعة الارض والثمرة والصوف والولد واللبن وقال ابو حنيفة منفعة الرهن المتصل لا يحصل للراهن ولا للمرتهن والنماء المنفصل يدخل في الرهن وقال مالك يدخل الولد ولا يدخل الثمر لان الولد يشبه الاصل بخلاف الثمرة وقد خالفا في ذلك العقل والنقل اما العقل فانه يمنع من تعطيل المنافع المباحة واما النقل فقوله عم الرهن محلوب ومركوب فاثبت للراهن منفعة الحلب والركوب وقوله عم له غنمه وعليه غرمه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المنافع المتصلة والمنفصلة ملك للراهن واما ما نسب الى ابي حنيفة من مخالفة المعقول فلا يلزم لان النماء المتصل لا ينفك والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن كذا لا يلزم مخالفة الحديث لما ذكرنا قبل وكذا مالك لانه لا يلزم في قوله تعطيل المنافع ولا مخالفة للنص كما بينا انتهى **و اقول** ما ذكره من قبل ابي حنيفة اولا وهو ان النماء المتصل لا ينفك مردود بان عدم الانفكاك لا يستلزم كون النفع لغير الراهن وهو ظاهر وكذا قوله والنماء المنفصل في حكم الاصل فيتعدى اليه الرهن مردود بانه لو سلم كونه في حكم الاصل في تعدي الرهن اليه فلا يلزم من ذلك بقاء ان يكون ذلك لغير الراهن والعجب من هذا ما نقله ابن حزم حيث قال ان ابا حنيفة واصحابه منعوا من حرموا الرهن من ان ينتفع به الراهن والمرتهن ثم نسا قضوا من قرب فاجازوا للراهن ان يستعيره من المرتهن وان يعيره اياه المرتهن ولم يرتهن بذلك خارجا من الرهن ثم قال وهذا قول في غاية الفساد وتعبهم من البرهان ولا نسا لا نعلم احدا قال به قبلهم انتهى واما انكار الناصب اشتمال قول الرجلين على تعطيل المنافع فمكابرة صريحة لا يخفى على من تامل في كلامهما وقد طمل هذا لو اعترض بعضهم بانه اذا كانت المنافع للراهن كما كان فما فائدة الرهن واجيب بان الفائدة عظيمة اما في الاخرة فاجر العمل بما امر الله تعالى به واما في الدنيا فلان الراهن ان مطل الانصاف بيع الرهن وتعجل المرتهن الانصاف من حقه فاي فائدة تريدون اكثر من هذه الفائدة **قال** المص رفع الله درجته **هم** ذهبت الامامية الى سماع البينة في الاعسار وقال مالك لا يجوز وان كان الشهود من اهل الخبرة وقد خالف مقتضى قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وانما يحكم بالاعسار بالشهادة كغيره من الحقوق انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز سماع البينة على الاعسار وان صح نسبة مالك الى عدم جواز الشهادة فلانه لم يمكن الاطلاع عليه عنده فلا يسمع الشهادة عليه والاستدلال بالاية لا مناسبة له بالمدعى فان الكلام في ثبوت الاعسار ويمكن ثبوته باقرار المدعي انتهى **و اقول** انما افتراء الناصب على مالك من انه نفى امكان الاطلاع على الاعسار المبلغ في المكابرة من اصل فتوى المالك كما لا يخفى على من له صدق تامل ثم مناسبة الاية التي استدل بها المص ظاهرة لانها مقدمة لبيان اعتبار دعوى الاعسار شرعا وعليه يتفرع ما ذكره المص من ان الاعسار يثبت بالشهادة وانما الذي لا يناسب استدلال الناصب على عدم مناسبة الاية للمدعى المص بقوله فان الكلام في ثبوت الاعسار الخ وما ذكره يمكن ان يورد مناقشة على الحصر المفهوم من كلام المص حيث قال وانما يحكم بالاعسار بالشهادة ودفعها ظاهر لان الحصر في كلام المص متعلق بالاعسار الذي لا يقر المدعي به كما يقتضيه فرض المسئلة فلا يبقى هناك احتمال ثبوت الاعسار بالاقرار حتى يختل الحصر ولا الانحصار **قال** المص رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه اذا ثبت بالبينة اعساره حكم به الحاكم في الحال واطلقه وقال ابو حنيفة يحبس شهرين وقد خالف قوله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول حبس الشهرين لزيادة التثبت فلان الناس يعلمون انه مفلس ويشتهر بينهم بالافلاس لئلا يعاملوه والاية تدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فلا يكون حجة عليه انتهى **و اقول** الاصل عدم زيادة التكليف على حكم الله تعالى تم بما استحسنه براى

كالصحاح الكاملة على ... اسمعيل ... الحديث ... لا يغلق الرهن ... الرهن ... اشتهر ... قال ... انتهى

الناصب في ذلك من ان الحبس يوجب اعلام الناس على افلاسه ومنع الناس عن المعاملة معه فما يناسب اذ اعلم من المصلحة حال الحيلة وعدم ميله لانه متعوّب مال
الناس ولما اذ كان الافلاس والاعسار بخصوصه ارخوى مما وحتى كان الرجل لحيزه والتجارة وتحصيل الاموال كان الافلاس قد عفا وفيما اخر بمكنه اداء
حقوق الناس منه بعد زمان فلا وجه لهذا الاعلام والحبس لابرام كما لا يخفى وايضا يحصل التشهير بمجرد النداء على ذلك مرة في مسجد البلد اكثر من التشهير
الحاصل من الحبس كما لا يخفى فلا وجه للعدول عنه الا لسهل الانفع لما هو صعب وفل يغفلوا اما قوله والاية يدل على عدم المطالبة لا على عدم التشهير فنقول
في جوابه نعم ولكن ما الذي تمكك ابو حنيفة لاجل الزيادة على مدلول الاية واستدل به على وجوب التشهير وهل مثل هذا العنوى الا كالبول في ماء زمزم
للتشهير هذا وقد جزم ابن حزم بانه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وآله حبس قط وابطل سائر الروايات التي ذكرها الحنفية الدالة على الحبس فارجع الى كتابه **قال**
المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه اذا ثبت اعساره وجب تخليته ولا يجوز للغرماء ملازمته وقال ابو حنيفة يجوز لهم ملازمته فيمشون معه
ولا يمنعونه من التكسب فاذا رجع الى بيته فان اذن لهم في الدخول معه دخلوا وان لم يأذن لهم منعوه من دخوله بيته وجلسوا معهم وقد خالف قوله
تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وقول النبي صلى الله عليه وآله خذوا ما وجدتم ليس لكم الا ذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ان النص
يدل على ترك المطالبة والحبس لاجل الاداء لا ترك الملازمة لمظنة الفرار فلا مخالفة للنص والحديث يدل على ما يدل عليه الكتاب والمراد من قوله ليس لكم الا ذلك
يعني ليس لكم المطالبة ولا يدل على عدم التعرض للفرار انتهى **و**قد سبق منا ايضا الجواب عن مناقشته في الاستدلال بالاية سابقا فما هو جواب عن مناقشته فيها ههنا
فتذكر وتامل وبالجملة الاية يدل على مجرد انتظار الميسرة وترك ما عدا ذلك من المطالبة والحبس والملازمة وغيرها والحديث اقوى واصرح دلالة على
ذلك لمكان كلمة الا الدالة على الحصر فتفسير قوله ليس لكم الا ذلك بانه ليس لكم المطالبة يكون خروجا عن مناهج الوضع كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته **ح ذهبت** الامامية الى ان الانبات دليل على البلوغ في حق المسلمين والمشركين وقال ابو حنيفة ليس بدليل فيهما وقال الشافعي انه دليل
في المشركين خاصة وقد خالفا المعقول والمنقول فان الوجدان يدل على ذلك وهو حكم يقيني مستفيد من الاستقراء كغيره من المجربات والوجدانيات
واما المنقول فان سعد بن معاذ حكم في بني قريظة بقتل مقاتلتهم وسبي ذراريهم وامر بكشف موتزرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت فهو
من الذراري وصوبه النبي صلى الله عليه وآله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان البلوغ يثبت اما بالاحتلام او بالسن وهو خمس عشرة سنة
واما الانبات فلا دلالة له في ذاته على البلوغ لان الانبات الشعر في الانسان متفاوت بحسب الامزجة ولما لم يكن الاطلاع على البلوغ بالسن او الاحتلام من
الكفار متيسرا لعدم الوثوق بكلامهم في عدم التشهي جوزوا الحكم على البلوغ بالانبات للضرورة في شان الكفار وبقي في شان المسلمين على الاصل وهو الاحتلام
او السن هذا دليل الشافعي ولم يجوزه ابو حنيفة بناء على الاصل وعدم صحة الحديث عنده واما ما ذكره ان المعقول يدل على كون الانبات دليلا على
البلوغ لانه حكم يقيني معقول فلا تم هذا والاستقراء لم لانه يختلف بحسب الامزجة والاستقراء يدل على هذا التفاوت انتهى **واقول** يتوجه عليه
ان حصول التفاوت في ذلك بحسب الامزجة لو سلم فهو جار في البلوغ بالاحتلام فانه ايضا قد يتقدم او يتاخر بحسب الامزجة مع انه دليل على البلوغ فما
هو جوابكم ايضا فتضا التفاوت بحسب الامزجة المتقدم فهو وبالتاخر جرى كاف في كون ذلك علامة ودليلا شرعا لجواز ان يكون علامة بلوغ صاحب
المزاج الحار مثلا هذه الشارع الانبات في زمان اقتضاه ذلك المزاج علامة بلوغ صاحب المزاج البارد ربما اقتضاه مزاجه والعقل لا يستبعد جعل ذلك
علامة ودليلا واما ما ذكره من ان كون الانبات علامة للبلوغ مقصور على الكفار فمن قبيل الاستدلال بخصوصية السبب فلا عبرة به كما تقرر في الاصول
قال ابن حزم لا معنى لمن فرق بين احكام الانبات فاباح سفك الدم به في الاسرى خاصة وجعله هنالك بلوغا ولم يجعله بلوغا في غير ذلك اذ من المحال ان يكون
رسول الله صلى الله عليه وآله يقتل من لم يبلغ مبلغ الرجال ويخرج عن الصبيان الذين قد صح نهي النبي صلى الله عليه وآله عن قتلهم ومن المحال ان يكون انسان واحد رجلا بالغا
غير رجل بالغ معا في وقت واحد انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ط ذهبت** الامامية الى انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع اليه ماله وان طعن في السن وقال
ابو حنيفة اذا بلغ خمسا وعشرين سنة فك حجره على كل حال ولو تصرف في ماله قبل بلوغ خمس وعشرين سنة صح تصرفه بالبيع والشراء والاقرار وقد
خالف قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم ما المقتضي للتخصيص بخمس وعشرين سنة انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحجر لا ينفك عن الصبي اذا بلغ غير رشيد لبقاء سبب الحجر وهو عدم الرشد ومجرد البلوغ لا
يفيد فك الحجر وان جاوز ما بلغ من السن ومذهب ابي حنيفة ان الصبي اذا بلغ غير رشيد لم يسلم ماله اليه ايضا لما قال الله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم الى قوله
فان آنستم منهم رشدا قال ابو حنيفة قد يتطاول الزمان وهو خمس وعشرين سنة فان هذا السن اذا بلغ المرء يمكن ان يصير جدا لان ادنى مدة البلوغ
اثنا عشر حولا وادنى مدة الحمل ستة اشهر ففي هذا السن يمكن ان يولد له ابن ثم في ضعف هذا المبلغ يولد لابنه ابن فاذا صار جدا ولم يؤنس منه رشد اما في سن
خمس وعشرين فيدفع اليه ماله ثم بعد خمس وعشرين سنة يسلم اليه ماله وان لم يؤنس منه رشد عند ابي حنيفة فان هذا السن مظنة الرشد فيدور
الحكم معها فهذا مقتضى التخصيص عنده انتهى **واقول** جوابه عما ابداه ابن حزم حيث اشار اليه فقال هذا كلام احمق بارد ويقال للمعترض
انه كما تقول فكان ماذا فرق الله تعالى بين من يكون جدا وبين من يكون ابا في احكام ماله او في اي عقل وجدتم هذا ثم هذا فقد يولد للمرء اثني عشر عاما
ولا بنه كذلك فقط فاذا ربعة وعشرين عاما وايضا فقد يجد ابو حنيفة وهكذا الى تسع وثلثين سنة والى سبعين سنة لقول الله تعالى حتى اذا بلغ
وبلغ اربعين سنة فظهر فساد ما ذهب اليه ابو حنيفة وبالله التوفيق وقال في التذكرة ان الاية دالة عليهما وكون الجد قد يكون سفيها حكمه

اصل

اصل له في الشرع يشهد لهما بالاعتبار فيكون ثبتا بالحكم بالتحكم ثم هو ثابت فيمن هو دون هذا السن فان المرأة تكون جدة لاحد وعشرين انتهى **قال** المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا بلغت المرأة رشيدة دفع اليها مالها وان لم يكن لها زوج ليس لزوجها لو كان معها اعتراض وقال ابو حنيفة
ان لم يكن لها زوج لم يدفع اليها مالها وان كان لها زوج دفع اليها لكن لا يجوز لها ان تتصرف فيها الا باذن زوجها وقد خالف قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا
فادفعوا اليهم اموالهم والعجب انه اعطى السفيه ومنع الرشيدة انتهى **قال** الناصب خفضه الله قول هذه المسألة ما رأينا في كتبهم ما ناسب علم ولعله من مفترياته
وان صح فلعله امر بطاعة المرأة للزوج في كل شيء انتهى **واقول** لم يذكر في الوقاية والينابيع مذهب ابي حنيفة حكم المرأة الرشيدة اصلا وانما الذي نسبه
المص اليه قد نسب مثله في الينابيع الى مالك واحمد فقال مذهبهما لا يدفع اليها حتى تنكح وتلد او في رواية حتى تلد او تقيم سنة مع الزوج لنا عموم قوله فان
آنستم منهم الآية انتهى فالظاهر ان الناصب بدل مالكا بابي حنيفة تطرقا الى التشنيع ووقع التبديل سهوا من قلم الناسخ بل نحو ذلك كلام المص قدس سره في
التذكرة حيث قال وقال مالك لا يدفع اليها مالها حتى تتزوج ويدخل عليها زوجها فاذا انكحت دفع اليها مالها باذن الزوج لا ينفذ تبرعها بما زاد على الثلث
الا باذن الزوج ما لم تصر عجوزا لان كل حالة جاز للاب تزويجها فيها من غير اذنها لم ينفك عنها الحجر كالصغيرة فاذا كان للاب اجبارها على النكاح بل متى
بلغت رشيدة كان امرها في النكاح وغيره اليها على ما سيأتي ان شاء الله تعالى سلمنا لكن الفرق ظاهر فان مصلحتها في النكاح لا تقف على معرفتها الا بمباشرة الاب
او بمباشرتها بعد وقوعه وبالجملة فان للاب اجبارها على النكاح لان اختيار رضاها لا يمكن بالنكاح بخلاف اما ملاك من البيع والشراء وغيرهما فانه يمكن معرفته
ومباشرته قبل النكاح وبعده انتهى والحاصل انا نعلم ان الناصب ينسب ذلك الى ابي حنيفة فقد رآه منسوبا الى مالك واحمد بما كالحلقة المفرغة كما اعترف به في خاتمة
كلامه في المباحث الكلامية فالانكار بارد والتوجيه بارد والموجه ابرد من الكل والكل ظاهر على ان عدم وجدان الناصب لك فيما وصل اليه من كتب الحنفية لا
يدل على عدم صدور ذلك القول منه كيف وقد وقع منهم الاعتراف بان جميع الاقوال المختلفة المنتشرة في سائر المذاهب مجتمعة في مذهب ابي حنيفة فقد
نقل صاحب طبقات الحنفية عند بيان حال ابي بكر بن مسعود بن احمد الكاشاني انه دخل دمشق وحضر اليه الفقهاء وطلبوا منه الكلام معهم في مسألة
فقال لا اتكلم الا في مسألة فيها خلاف اصحابنا فعينوا مسائل كثيرة فجعل كلما ذكروا مسألة يقول ذلك مذهب اليه من اصحابنا فلان وفلان ثم ارتحل كذا
حتى لم يجدوا مسألة الا وقد ذهب اليها احد من اصحاب ابي حنيفة فانفض المجلس على ذلك انتهى وذكر في الفصل السادس عشر من الفصول العمادية في فقه
الحنفية انه نقل عن ابي يوسف انه كان يقول كل قول قلنا مخالف قول ابي حنيفة لم ننقله من عند انفسنا انما كان قولا قاله اولا ثم انتقل عنه ولم
نفهمه انتهى **قال** المص رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان الصبي اذا بلغ رشيدا يدفع اليه ماله ثم ان بذر وضيع في المعاصي حجر عليه وقال ابو حنيفة
لا يحجر عليه وتصرفه نافذ في ماله وهو خلاف قوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها اي مبذرا او ضعيفا اي صغيرا او كبيرا او لا يستطيع ان يمل هو اي
مغلوبا على عقله وقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم وقال الله تعالى ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وذم المبذرين يوجب المنع منه وانما يمنع
بالمنع من التصرف وقال ع اقبضوا على ايدي سفهائكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان موجب الحجر في السفيه الفاء المال
في الضياعات واحتمال الغبن الفاحش في المعاملات وبذل المال في المحرمات فاذا بلغ رشيدا اعني انه صاحب صلاح الدين والدنيا انفك عنه
الحجر ويدفع اليه امواله فاذا ظهر بعد انفكاك الحجر عنه شيء من الاول والثاني فيعاد عليه الحجر وان ظهر الامر الثالث وهو الفسق لا يعاد عليه الحجر لعدم
الجزم بالسفه لان الباعث على صرف المال في المحرمات قد يكون داعية الشهوة واللذة لا السفه فلا يعاد عليه الحجر ومذهب ابي حنيفة انه لا حجر على اصحاب
الجوارح في السفيه بل الحجر عنده على مفتي ماجن وطبيب جاهل ومكاري مفلس والنصوص لا تدل على وجوب الحجر والمنع من التصرف بل تدل على وجوب
المنع عن التبذير انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بدلالة النصوص على وجوب المنع من التبذير تم كلام المص على ابي حنيفة لان المنع عن التبذير
انما يؤثر بالمنع من التصرف كما ذكره المص سابقا فيلزم دلالة النصوص على وجوب منعه من التصرف واما الحديث فهو نص صريح في ذلك كما لا يخفى
فيما ذكره الناصب تعامى عن مقدمات المص عادة لاصل دعوى ابي حنيفة بل الطائل هذا وقد استدل المص في التذكرة على ما اختاره باجماع الصحابة وقد
وافق الشافعي فنقل هذا الاجماع حيث وبان التبذير لو قارن البلوغ منع من دفع المال فاذا حدث وجب انتزاع المال كالجنون وبان المقتضي للحجر عليه
اولا حفظ المال لان الصبي انما يتلف المال فانه غير مأمور عليه لامكان صدور الاتلاف عنه فاذا كان الاتلاف صادرا عنه حقيقة كان الحجر عليه
اولى ثم قال قال ابو حنيفة وزفر لا يحجر عليه وتصرفه نافذ لانه حر مكلف فلا يحجر عليه كالرشيد ولانه يصح طلاقه فيصح عقوده كالرشيد ثم اجاب بان
القياس باطل لان الرشيد حافظ لماله فدفع اليه بخلاف السفيه والطلاق ليس اتلاف مال ولا يتضمنه فلم يمنع منه لانه لا يملكه العبد دون التصرف
في المال بغير اذن سيده انتهى **قال** المص رفع الله درجته ذهبت الامامية الى جواز الصلح على الاقرار والانكار وقال الشافعي لا يجوز على الانكار
وقد خالف قوله تعالى والصلح خير وقوله الصلح جائز بين المسلمين هو عام فيهما انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه لا يجوز
الصلح على الانكار لان الصلح لرفع التنازع فما دام على الانكار لا يرتفع النزاع فالصلح على الانكار حقيقة ليس صلحا فلا يدخل في عموم قوله تعالى والصلح خير
وكذا الصلح في الحديث انتهى **واقول** ما ذكره الناصب من انه ما دام على الانكار لا يرتفع النزاع غير مسلم فان المدعي اذا كان كلفه مثلا فضاحة
المنكر فرارا من توجه اليمين عليه يرتفع التنازع بينهما شرعا في الظاهر والانكار والنزاع الباطني لا ينافي كون الصلح خيرا لظهور ان ما يرتفع به احد
قسمي الانكار والنزاع خير من ان لا يرتفع شيء منهما وتفصيل الكلام في هذا المقام انما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه الشافعي في هذه المسألة

منع لما استدلوا به في كتبهم فان المذكور فيها انه نظر الى ان الصلح في صورة الانكار معاوضة على ما لم يثبت فلم يصح المعاوضة كالبيع مال الغير ونحن نمنع
بطلان المعاوضة على ما لم يثبت فالصلح الى ان يقوم عليه الدليل والفرق بينه وبين البيع ظاهر فان ذلك تصرف في مال الغير بغير اذنه بخلافه فيهما و
كان مبنى شرعيته عندنا وعنده كما ذكره الناصب على قطع النزاع وهو شامل للحالين اما صورة الصلح مع الاقرار فظاهر واما مع الانكار فبان يدعي شخص على
غيره دينا او عينا فينكر المدعى عليه فيصالح على مال اخر او على بعض المدعى به او على غير ذلك من منفعة وغيرها والمراد بصحة الصلح مع الانكار صحته بحسب
الظاهر واما بحسب نفس الامر فلا يستبيح كل منهما ما وصل اليه بالصلح وهو غير محق فاذا انكر المدعى عليه المدعى به ظاهرا وصولح على قدر بعضها عليه في الواقع
او ببعض العين او بمال اخر لم يستبح المنكر ما بقي من مال المدعي عينا ودينا حتى لو كان قد صالح عن العين بمال اخر فهي باجمعها في يده مغصوبة ولا
يستثنى له مقدار ما دفع لعدم صحة المعاوضة في نفس الامر وكذا لو انعكس وكان المدعي مبطلا لان مدعاه اكل مال بالباطل وانما صالح المحق المبطل رفعا
لدعواه الكاذبة بالانكار وقد يكون استدفع بالصلح ضررا عن نفسه او صيانة لماله ومثل هذا لا يعد تراضيا يبيح اكل مال الغير نعم لو كانت الدعوى مستندة الى قرينة تجوزها
كما لو وجد المدعي بخط مورثه ان له حقا على احد وشهد له من لا يثبت بشهادته الحق ولم يكن المدعي عالما بالحال وتوجه له اليمين على المنكر فصالحه
على اسقاطها بمال او على قطع المنازعة فالمتجه صحة الصلح في نفس الامر لان اليمين حق فصح الصلح على اسقاطها مثله او توجهت الدعوى بالتهمة حيث
يتوجه اليمين على المنكر ولا يمكن ردها هذا وقال ابن حزم معترضا مرجحا مذهب الشافعي على الاستدلال بالاية انه لا شك ان الاية ليست على عمومها
وان الله تعالى لم يرد قط كل صلح وان امرءا لو صالح على اباحة فرجه او فرج امرأته او على خنزير او خمر او على ترك الصلوة او على ارقاق حر او عقد على نفسه
كل هذا كان صلحه باطلا لا يحل فاذ لا شك في هذا فلا يكون صلح يجوز امضاؤه الا صلح جاء القران والسنة بجوازه وليس في القران والسنة تصحيح
الصلح على الانكار ولا على السكوت ولا على اسقاط اليمين ونحوها انتهى **واقول** فيه نظر لان ما ذكره من الصلح على اباحة الفرج ونحوها انما اخرجه النص
والاجماع عن عموم الاية والحديث والعام المخصوص حجة في الباقي عند محققي الاصول وعلى هذا لا يلزم المجتهد البحث عن سائر المخصصات بان يصحح
دخول كل فرد من افراد العام من القران والسنة حتى لو لم يصح من كتاب اخر وسنة اخرى كون الصلح على الانكار داخلا في ذلك العام لم يجز له الحكم
بجوازه كما زعمه ابن حزم لان القران والسنة لم يتكفلا ببيان ما لا يتناهى من الحوادث الجزئية تفصيلا وهو ظاهر وبهذا اندفع ما ذكره من لزوم
اللوازم الباطلة فانها انما تظهر بعد البحث خروجها عن هذا العام **قال** المصنف رفع الله درجته **يح** ذهبت الامامية الى ان الحائط المشترك بين اثنين
ليس لاحدهما ادخال الخشبة الخفيفة فيها لا يضر فيه الا باذن صاحبه وقال الشافعي ومالك يجوز وهو مخالف لقوله ع لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب
نفس منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجدار لو كان مشتركا فليس لاحدهما وضع الجذوع الا باذن الشريك
ولا ان يتد فيه وتدا او يفتح فيه كوة ولا ان يترب الكتاب من ترابه كسائر الاموال المشتركة لا يستقل احدهما بالانتفاع فما اكذبه في نقل المذهب وما
اجرأه على الكذب انتهى **واقول** نعم ما نسبه المص الى الشافعي ومالك كما وقع في نسخة الناصب قد نسبه صاحب الينابيع الى مالك واحمد دون الشافعي حيث قال
لا يتصرف في الجدار الخاص المشترك بلا اذن الا في استناد واسناد متاع كالاستظلال وان منع على الاظهر وقيل في مذهبنا اي مذهب مالك
واحمد جاز وضع الجذع ويجبر عليه ان لم يضر لقوله ع لا يمنعن احدكم جاره ان يضع خشبة على جداره قلنا محمول على تأكيد الاستحباب لقوله ع
لا يحل مال امرء مسلم الا بطيب نفس منه انتهى ولعل تبديل احمد بالشافعي وقع سهوا من قلم الناسخ وعدم اعتراض الناصب بالاقتصار على مجرد التشنيع بعد
مطابقة النقل يقتضي العين عن التعرض لدفع اعتراض المص عن مالك وبالجملة هؤلاء كالحلقة المفرغة على ما مر فعلى تقدير براءة الشافعي عن
المشاركة مع مالك في القول بذلك فقد صح ان مالكا متهم فيه بل احمد ايضا فلا وجه لعدم تعرض الناصب للجواب عن قبلهما كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته **يط** ذهبت الامامية الى انه لا يجب على الشريك اجابة شريكه الى عمارة المشترك من حائط او دولاب او غير ذلك وقال الشافعي و
مالك يجب ويجبر عليه وقد خالفا العقل والنقل فان الانسان لا يجب عليه عمارة ملكه ولا ملك غيره فباي وجه تجب عليه العمارة وقال ع
الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس لاحد الشريكين اجبار الاخر على عمارة الملك المشترك
كما لا يجبر على زراعة الارض المشتركة سواء كان الامتناع لضرارة او اعسار او غيرهما ولو اراد احدهما اعادة ما انهدم بالة نفسه لم يمنع اذا اعاد على
الارض المختصة به ويكون المعاد ملكا له وهذا مذهب الشافعي ولم اعلم من اين له هذا الكذب في الفقه الشافعي ويفتري عليهما انتهى **واقول** نعم قال
صاحب الينابيع ولا يجبر احد الشريكين على عمارة الملك كالاجبر على زراعة الارض المشتركة ولو ربما يتضرر به وقيل مذهبنا يجبر فيما يتضرر كعلف الدابة
وفرقه ابن لزوم عند الانفراد انتهى فالحال في هذه المسئلة نقلا وتوجيها كالحال في سابقها فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ك** ذهبت الامامية
الى ان الضمان ناقل للدين وان المضمون عنه بريء وقال الفقهاء الاربعة لا يبرأ وقد خالفوا قول النبي ص لعلي ع لما ضمن الدرهمين عن الميت
جزاك الله عن الاسلام خيرا وفك رهانك كما فككت رهان اخيك فدل على انتقال الدين من ذمة الميت وقال لابي قتادة لما ضمن الدينارين
عليك والميت منهما بريء قال نعم فدل على براءة ذمة المضمون عنه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حقيقة الضمان
هو ضم ذمة الى ذمة وهو التزام ولا يشترط رضى المضمون عنه ولا قبوله ولا ان يعرفه الضامن ويصح عن الميت المفلس وغيره ويجوز للمضمون له مطالبة
الضامن والاصيل جميعا ومطالبة ايهما شاء ومطالبة احدهما ببعض الحق والاخر ببعضه ومهما برئ الاصيل برئ الضامن وضامن الضامن

ولو برئ الضامن لم يبرأ الاصيل وبرئ ضامن الضامن لان الاصل في الضمان ثبوت الدين في ذمة الاصيل فلو برئ منه لم يتحقق معنى الضمان للضامن والحديث ان صح دل على فك رهان الميت لانه كان مفلسا فبالاداء برئ ذمته ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان لان البراءة انما يتحقق بالاداء وكذا حديث ابي قتادة فلا دليل على مذهبه من الحديثين انتهى **واقول** جميع المقدمات التي نسبها الناصب الى الشافعي دعاوي مجردة مطالب بيانها من العقل والنقل ودونه خرط القتاد واما ماذكره من ان الحديث ان صح دل على فك رهان الميت ولا دلالة له على براءة ذمته بالضمان ففيه ان الرهان في قوله عم كما فككت رهان اخيك انما استعمل على سبيل المشاكلة مع ما قبله بدليل قول الراوي لما ضمن الدين عن الميت فانه لو كان هناك مرهونا لما احتيج الى الضمان بل كانوا يستوفون الدين من ثمنه واما حديث ابي قتادة فهو صريح فيما ادعاه المصنف وليس فيه ذكر كالرهن ونحوه فكيف يكابر على الصريح القطعي ويقول وكذا حديث ابي قتادة **قال** المصنف رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى ان المتبرع لا يرجع به وقال مالك واحمد يرجع به عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتبرع من غير اذن الاصيل ليس له الرجوع وان صح ما نقل عن مذهب مالك واحمد فلا يخالف النص ان صح لما ذكر ان المراد براءة ذمته بالاداء لا بالضمان ولا يفيد عدم جواز الرجوع الى الورثة ان لم يكن مفلسا فلا يخالف النص انتهى **واقول** ان تمام حديث ابي قتادة كما ذكره المصنف في المسئلة السابقة صريح في انه تعلق البراءة بمجرد الضمان فالتاويل تعسف عن واضح السبيل غير دافع لمخالفة النص كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى جواز ضمان مال الجعالة بعد الفعل وقال الشافعي لا يجوز وقد خالف في ذلك قول الله تعالى ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم وقوله عم الزعيم غارم وهو عام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجعالة جايزة قبل العمل وبعد العمل يصير لازما واذا استجمع مال الجعل بعد اللزوم بشرايط صحة الضمان يصح الضمان عنده واما الاستدلال بالاية على مدعاه فغير صحيح لانه ورد قبل اللزوم فلا يثبت به المدعى نعم يثبت به صحة الضمان مطلقا بها استدل العلماء على صحة الضمان ومشروعيته انتهى **واقول** ورود الاية فيما ذكره مم ولو سلم فلا عبرة بخصوصية السبب عند الاصوليين انما العبرة بعموم اللفظ على انه اذا اعترف بان الاية يثبت بها صحة الضمان قبل اللزوم فيلزم صحة الضمان بعده بطريق اولى لعدم القائل بالفرق فثبت المدعى **قال** المصنف رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى ان للموكل ان يطالب بثمن ما باعه وكيله ومنع ابو حنيفة منه وهو يخالف للمعقول والمنقول لدلالة العقل على تسلط الانسان على استخلاص ما يملكه من يد الغير وقال عم الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل اذا باع شيئا فله مطالبة الثمن والوكيل في البيع قبض الثمن وللموكل ايضا مطالبته بالمال لانه ماله في الحقيقة فله الطلب وعند ابي حنيفة ان المباشر للعقد هو الوكيل فهو يستحق المطالبة لان المطالبة مطلقا لا بالمطالبة من شخص معين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما ادعاه من قبل ابي حنيفة من ان المطالبة حق المباشر مجرد دعوى لا يسمع بلا دليل واما ماذكره من انه لا يلزم من منع مطالبة الموكل ثمن ماله من الوكيل عدم تسلطه على ماله فمبني على عدم تحصيله لمعنى التسلط او على تسلط ابليس عليه يقلبه كيف شاء **قال** المصنف رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى ان اطلاق الوكالة في البيع يقتضي البيع نقد البلد بثمن المثل وقال ابو حنيفة لا يقتضي ذلك بل للوكيل ان يبيع ما يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الانسان انما يرضى على نقل ملكه بعوض اذا كان العوض مساويا للاثمان وقال النبي عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق بيان هذه المسئلة وان ابا حنيفة ذهب الى ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك فله ان يتصرف كيف شاء ولو فوت غبطة المالك الموكل فهذا التفويت قد جره المالك الى نفسه كما لو باع هو بنفسه شيئا يساوي مائة الف بدرهم واحد الى الف سنة فالاضرار انما جره الى نفسه فلا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى **واقول** قد سبق منا تمام الكلام على ما ذكره في بيان هذه المسئلة ونزيد على ذلك ههنا ان ما ذكره ههنا من ان الموكل اذا وكل الوكيل سلطه على الملك غير مسلم لا بد له من دليل **قال** المصنف رفع الله درجته ك ذهبت الامامية الى انه لا يصح ابراء الوكيل من دون اذن الموكل وقال ابو حنيفة انه يجوز وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان الابراء تصرف في مال الغير بغير اذنه فيكون قبيحا باطلا ولان الابراء تابع للملك وهو منفي عن الوكيل وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الوكيل ان كان وكيلا في الابراء فلا اشكال وان كان وكيلا مطلقا فهذا يصح عند ابي حنيفة فله الابراء وليس هذا تصرفا في مال الغير بغير اذنه لانه داخل في الوكالة المطلقة وليس من باب اكل اموال الناس بالباطل انتهى **واقول** ماذكره الناصب من الترديد مردود غير مرتبط بالمقصد فان النزاع في جواز ابراء الوكيل بدون اذن الموكل وهذا انما يتحقق فيما اذا كان وكيلا في الخصومة مثلا او في بعض من الامور بما ينافي الابراء او بالصلح او بالاقرار لا فيما اذا كان وكيلا في خصوص الابراء او وكيلا مطلقا شاملا للابراء وغيره فالترديد بشقيه قبيح خارج عن البحث غير مفيد في اصلاح فتوى ابي حنيفة كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته كا ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في الشراء فاشترى وقع للموكل وقال ابو حنيفة يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وقد خالف في ذلك العقل والنقل فان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل ولو دخل في ملك الوكيل لافتقر الى ناقل انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد سبق ما ذكرنا من مذهب ابي حنيفة ان احكام البيع عنده يتعلق بمباشر العقد فهو الوكيل فيقع الملك له واما ماذكر ان العقل يقتضي استصحاب الملك حتى يزيله بسبب ناقل فهذا في الملك المستقل وليس الوكيل مستقلا بالملك بل الملك في الحقيقة للموكل ويقع للوكيل بناء على ظاهر المباشرة فلا يحتاج الى ناقل

انتهى واقول لا يخفى ان مباشرة الوكيل للبيع وقبوله انما وقع للغير ووجب ان ينتقل الملك الى ذلك الغير ومن عداه القصد كالو اشترى الاب او الوصى
للمولى عليه فان ابا حنيفة وافق فيه حيلى وتوقع الطفل لبنته او ولم ينتقل فاب الوكيل ونحوه ممن ينعتق عليه لو اشتراه للموكل ولم يقل احد
وقال المصنف قدس سره في بعض مصنفاته او ورد ذلك على بعض الحنفية فاجاب بانه في الزمن الاول يقع للوكيل وفي الزمن الثاني ينتقل الى الموكل فالزمته
بانه لو صح الانتقال الى الوكيل كان اللازم ترجيح العتق لانه مبنى على التغليب باعترافهم وله نظائر كثيرة انتهى واما ما ذكره الناصب من ان الوكيل يصير
مستقلا بالملك آه فيتوجه عليه انه لا معنى لعدم الاستقلال ههنا الا امتناع عن غيره بالوكالة الا بالاصالة فاى حاجة في مثل هذا الى التاويل سيما اذا
صرح في متن العقد بانه يشتريه عن موكله الفلاني وعلى هذا الاصل ان يتوقف الوكيل في النكاح يصير الزوجة زوجة له او لا ثم ينتقل الى موكله مع ظهور بطلانه
وايضا لا معنى للحقيقة في قوله بل الملك في الحقيقة للموكل لا الحقيقة الشرعية اذ اعترف بان الملك بحسب حقيقة الشرع للموكل كيف يصح انه يقال
انه يقع للوكيل ثم ينتقل الى الموكل وبالجملة ما ذكره في توجيه قول ابي حنيفة لا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل قال المصنف رفع الله درجته كب
ذهبت الامامية الى انه اذا وكل مسلم ذميا في شراء الخمر لم يصح الوكالة فان ابتاع الذمي له لم يصح البيع وقال ابو حنيفة يصح التوكيل ويصح البيع عنده مع ان
المسلم لا يملك الخمر اذا تولى الشراء بنفسه ولا يصح ذلك ويملكه بشراء وكيله الذمي وقد خالف في ذلك النقل المتواتر من القرآن والسنة في قوله تعالى حرمت
عليكم الخمر وهو يستلزم تحريم انواع التصرفات وقال ان الله اذا حرم شيئا حرم ثمنه ولعن رسول الله في الخمر عشرة من جملتها البائع ولا فرق بين
الوكيل والموكل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذكرنا هذه المسئلة من مذهب ابي حنيفة وذكرنا دليله وحاصله انه يقول هذا البيع
جائز لان المباشر اهل له وحرمته بواسطة مقارنة الحرام لا لنفسه فيقع للوكيل ثم يقع للموكل فاذا تصرف فيه جعله خلا فلا تجارة في الحرام انتهى و
اقول كل من له ادنى الف ومناسبة باحكام الشريعة يعلم انه كما يشترط كون الوكيل قادرا على ان يتولى الفعل لنفسه يشترط كون الموكل كذلك فلا
يكفي جواز تصرف احدهما دون الاخر فلا يصح توكيل المسلم الذمي في بيع خمر وابتياعه وان كان يملك الذمي ذلك لنفسه ولنعم ما قال ابن حزم من ان هذه
المسئلة عن ابي حنيفة من شنعه التي نعوذ بالله من مثلها انتهى هذا وقد مر ما على ما ذكره الناصب سابقا من الدليل وبينا ما فيه من الاضلال
والتضليل فاستقم ولا تتبع الهوى فانه يضلك عن السبيل قال المصنف رفع الله درجته كج ذهبت الامامية الى انه اذا وكله في بيع فاسد لم يملك
البيع الصحيح وقال ابو حنيفة يملك الصحيح وقد خالف في ذلك مقتضى العقل والنقل فان الوكالة انما تضمنت الفاسد فالصحيح لم يوكله فيه كما لا يجوز
ان يبيع مال الاجنبي كذا ليس لهذا الوكيل بيع هذا المال لانه اجنبي فيه حيث لم يتناوله عقد الوكالة وقال الله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول التوكيل في البيع الفاسد ينصرف عند ابي حنيفة الى اصل البيع لانه مسمى البيع موجود والفاسد خارج
عن مسمى البيع لعروض الاضافات به فيمكن انصرافه الى الصحيح حيث هو مقتضى مسمى البيع عند الاطلاق ولا اقل ينصرف الى الوكالة المطلقة الفضولية
فيملك الصحيح انتهى واقول كلام الناصب ههنا كالبيع الفاسد فاسد جدا بحيث لا يخفى على المصلح والمفسد فلا حاجة الى التعرض لتقدمه
بالتفصيل والله الهادي الى سواء السبيل قال المصنف رفع الله درجته كد ذهبت الامامية الى انه لا يصح توكيل الصبي فلو عقد عن غيره لم يقع
وقال ابو حنيفة يصح ان يكون وكيلا اذا كان ممن يعقل ما يقول وقد خالف قوله رفع القلم عن ثلثة عن الصبي حتى يحتلم ورفع القلم يستلزم
ان لا يكون لكلامه حكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوكيل لا بد ان يكون اهلا للوكالة وهذا لا يتاتى من الصبي
لقصور في عقله وذهب ابو حنيفة الى انه يصح توكيل الحر البالغ والماذون مثلهما والمراد بالماذون الصبي العاقل الذي اذن له الولي والعبد
الذي اذن له المولى واذا وكل الحر البالغ والماذون صبيا محجورا او عبدا محجورا يرجع حقوق العقد الى موكلهما ولا يرجع اليهما ولا مخالفة للنص لان
الصبي العاقل لا يكلف باداء ما التزمه في الوكالة لما ذكرنا ان القلم مرفوع عنه انتهى واقول معنى رفع القلم عدم التكليف مطلقا لا التكليف باداء
ما التزمه فقط وهذا ظاهر على كل من جرى عليه قلم التكليف بل الذي ذكره الناصب من اعتبار ابي حنيفة للاذن في الصبي تغيير وضع القلم
بما ذكره ازراء عليه وانما الذي قاله ابو حنيفة على ما ذكر في كتب اصحابه انه يجوز ان يكون الصبي وكيلا في البيع والشراء وغير ذلك اذا كان يعقل ما
يقول ولا يحتاج الى الاذن ولكنه يعقل ما يقول فجاز توكيله كالبالغ ورد بانه غير مكلف فلا يصح تصرفه كالمجنون والفرق بينه وبين
البالغ ظاهر فان البالغ مكلف بخلافه فتدبر قال المصنف رفع الله درجته كه ذهبت الامامية الى انه اذا قال له عندي اكثر من مال فلان
الزم بقدر مال فلان وزيادة ما قال وقال الشافعي لا يجب الزيادة وقد خالف قوله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وقد اقر بالاكثر فلا
يقع لاغيا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يصح الاقرار بالمجهول ووجب التفسير لو قال له على شيء او قال مال
عظيم او كبير او كثير او اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر مال فلان لان قوله اكثر من مال فلان مجهول بحسب الصيغة وان كان
معلوما بحسب الخارج والواقع وفي الاقرار يجب اتباع الصيغة ولما كان مجهولا بحسب الصيغة لم يكلف الا اداء ما يقع عليه اسم المال كما هو القاعدة في الاقرار
بالمجهول فلا مخالفة للحديث لان اقراره جائز على نفسه على مقتضى المجهول وهو الحمل على ما يتمول انتهى واقول ان المصنف فرض المسئلة ههنا فيما
قبل التفسير واما فرضه مع التفسير فهو مسئلة قد وافق المصنف فيه ذكره حيث قال لو قال لزيد على اكثر من مال فلان قبل تفسيره باقل ما يتمول وان كثر
مال فلان لانه يحتمل ان يريد انه دين لا يتطرق اليه الهلاك وذلك عين معرض الهلاك او يريد ان مال زيد على حلال ومال فلان حرام و القليل

من الحلال اكثر بكثير من الكثير من الحرام انتهى فما ذكره الناصب ههنا غير دافع لكلام المصنف اصلا ثم ما ذكره من ان في الاقارير يجب اتباع الصيغة ان اراد
به يجب اتباع الصيغة فقط دون معناه فلا معنى له وان اراد به وجوب اتباع مدلول الصيغة من غير اعتبار اللوازم المقترنة به فلا ريب ان مدلول
الصيغة فيما نحن فيه هو الزيادة ولو باقل ما يطلق عليه المال فيلزمه بمقتضاه اداء الزيادة الى ان يفسر ذلك بما لا يوجب الزيادة اصلا **قال المصنف**
رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه اذا قال له علي الف درهم والف وعبد رجع في تفسير الالف اليه وقال ابو حنيفة يرجع في تفسير الالف اليه ان كان المعطوف
عليه من غير المكيل والموزون وان كان منهما كان المعطوف تفسيرا مثل الدرهم فانه يقتضي انه يكون الالف دراهم وقد خالف في ذلك استعمال العقل
والعرف واللغة فانهم عطفوا المخالف والمماثل ولم يفرقوا بين المكيل والموزون وغيرهما فباي وجه خالف بينهما انتهى **وقال الناصب** خفضه الله
اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فوجهه ان المعطوف عليه ان كان من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا لان المعطوف عليه ح يكون
منضبطا معينا فحمل المعطوف على التفسير اولى لان المنضبط الذي اعتبره الشرع في ضبط الاوصاف هو الاصل في الاقرار فيحمل عليه وان كان غير المكيل
والموزون فلا انضباط له في الشرع فيلزم الرجوع اليه في الوصف فكانه يقول ان الشرع قد جعل المكيل والموزون في حكم المعلوم المعين باعتبار
كونه اصيلا في الانضباط والمعلوم يصير كانه هو المعتبر في نظر الشرع فيحمل المبهم عليه بخلاف غيره ولا مخالفة للغة ولا للعقل فان العرف واللغة
لا يقتضي الا جواز عطف المخالف والمماثل والشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض الاسباب المقتضية للتفسير انتهى **واقول** تحقيق المسألة
على قصد المصنف قدس سره انه اذا اقر احد باعداد مختلفة واتى فيها بمميز واحد فان كانت الاعداد بمنزلة واحد كالمركب فالمميز للجميع كقوله خمسة
عشر درهما وان كانت متعاطفة فان كان التمييز متوسطا بينها لم يرجع الى ما بعده قطعا بل هو على ابهامه كقوله مائة درهم وعشرون وان تأخر
عنها فالاصل يقتضي اختصاصه بما قبله متصلا به خاصة لان العطف اقتضى انقطاع احد العددين عن الاخر لكن العرف قد يساعد على ذلك ايضا
والمثالان اللذان ذكرهما المصنف قدس سره من هذا القبيل لان العطف لا يقتضي التفسير والدرهم مثلا لم يقع مميزا وانما هو جنس مستقل معطوف
على مبهم الجنس فلا يقتضي تفسيره وقد يخالف العرف فيدل على عوده الى الجميع كما قال المصنف مائة وخمسة وعشرون درهما والف ومائة درهم او الف و
ثلثة دراهم والف وثلثة وثلثون درهما ونحو ذلك فان الكل في العرف دراهم حتى لو اراد احد تمييز كل عدد منها عد مطولا مهذارا لهذا واما ما ذكره الناصب
من ان غير المكيل والموزون مما لا انضباط له في الشرع افتراء على الشرع بل كاد ان يكون انضبط في العددي كالدراهم اكثر من الكيلي والوزني بحسب الواقع النظام
على كل حد فكيف يقلب الشرع هذا الامر الظاهر الحق الذي يستحيل تغيره مع ما قد علمنا من طريقة الشارع الحوالة الى العرف في كثير من المسائل
ايضا فجعل المعطوف عليه تفسيرا للمعطوف قلب ما تقرر بين اهل اللسان من امتناع هذا وجواز العكس بجعل المعطوف عطفا تفسيريا للمعطوف عليه
وايضا لا يحصل بقولنا فالمعطوف يكون تفسيرا لان فرض المسألة ان المعطوف هو الالف المبهم فكيف يحصل منه التفسير والبيان حتى يجعل تفسيرا
وبالجملة كلام الناصب في هذا المقام واه جدا وتوضيح الكلام في ذلك انه ان كان المسألة على ما قرر من قوله على الف درهم والف وعبد فيتوجه ما ذكرنا
وان كان قوله على الف والف وعبد كما في بعض النسخ ويوافقه مسألة الوقاية فيتوجه عليه انه اذا كان المعطوف عليه الالف المبهم كيف يصح
قول ابي حنيفة وقول الناصب انه اذا كان المعطوف عليه من جنس المكيل والموزون فالمعطوف يكون تفسيرا واذا لنا حصول العلم بان المعطوف عليه المبهم
من جنس الكيل او الوزن او غيرهما حتى يفرع عليه ما حكم فتامل فانه دقيق جدا واما ما ذكره من ان الشرع قد يجعله تفسيرا باعتبار بعض
الاسباب المقتضية للتفسير فلا يؤدي الى طائل ولا يرجع الى حاصل وبعد تحصيل معناه الذي هو نمط من خبط العشواء يطالب باثبات ان الشرع جعل
ذلك تفسيرا اللهم الا ان يريد بالشرع الذي شرعه ابو حنيفة والشافعي من عند انفسهما وهذا ايضا لا مناقشة فيه فتامل **قال المصنف** رفع الله درجته
ح ذهبت الامامية الى انه يصح اقرار المريض للوارث وقال ابو حنيفة ومالك واحمد لا يصح وقد خالفوا قوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو
على انفسكم والشهادة على النفس الاقرار وهو عام وخالفوا المعقول ايضا فان الانسان قد يستدين من وارثه ولا مخلص له من ذمته الا بالاقرار فلو
لم يكن مسموعا لم يكن خلاص من ذمته ولان الاصل في الاسلام العدالة والوثوق باخبار المسلم الصدق انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه يصح اقرار المريض في مرض الموت بالنكاح والطلاق والدين والعين للاجنبي والوارث وما نقل من الائمة انه لا يصح عندهم فلانهم يجعلون الاقرار
في المرض في حكم الوصية ولا مخالفة للنص لان عدم صحة اقرار المريض ليس لعدم جواز الشهادة على النفس ليكون مخالفا للنص حيث تقتضي جواز
الاقرار الذي هو الشهادة على النفس بل لعدم اهلية المقر للاقرار لعروض المرض واما ما ذكره من مخالفة العقل فلا يلزم لانا اسندنا عدم القبول بفقد
اهلية المقر للاقرار كالمجنون والمغمى عليه فكيف يتصور تخلص براءة ذمتهما بعد عروض الجنون والاغماء وكذلك في المريض انتهى **واقول** جعل
الاقرار في المرض في حكم الوصية تحكم لا دليل عليه واما ما ذكره من الدليل على عدم مخالفتهم للنص فعليل فان ابا حنيفة على ما نقل عنه ابن حزم في كتاب
المحلى يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين لغير الوارث ولا يجيزه للوارث الا ببينة لكن دين الصحة مقدم عنده على دين المرض وروي عن مالك انه
قال ان اقر لوارث بار متهم لم يجز اقراره وان اقر لوارث عاق جاز اقراره له كالاجنبي وبالجملة خلافهم مقصور في الوارث دون الاجنبي فظهر ان ابا حنيفة
ومالكا قائلان باهلية المريض للاقرار على رغم انف الناصب الذي في قلبه مرض الجهل والعصبية فلا يمشي عن جانبهم ما ذكره من الدليل العليل
ويلزمهم مخالفة العقل والنقل كما افاده المصنف الجليل **قال المصنف** رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى ان العبد لا يقبل اقراره بما يوجب الحد و

القصاص

ولا القصاص وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا في ذلك العقل والنقل فان اقرار العاقل انما يقبل في حقه لا في حق غيره وقال ع اقرار العقلاء
على انفسهم جائز وهو يدل بمفهومه على ان اقرارهم على غيرهم غير جائز وههنا اقرار العبد انما هو اقرار في حق المولى انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان اقرار العبد بالعقوبة كالزنا وشرب الخمر والقذف والقصاص يقبل في تمام موجبه والسرقة يقبل في القطع دون المال الا ان
يصدقه السيد ويقوم بينة ويتعلق برقبته وبدين معاملة يتعلق بذمته ودليل قبول اقراره بما يوجب الحد والقصاص ان العبد صاحب جناية
صحيحة ومقتضى الاقرار هو المؤاخذة فيؤاخذ بها واما استدل به فهو من الغرايب لانه استدل بخلاف قوله فانه يقول بعدم القبول فالحجة عليه قوله
اقرار العقلاء على انفسهم جائز وهو يقول بعدم الجواز والعبد عاقل فيؤاخذ باقراره على نفسه وحق المولى تابع انتهى واقول ما ذكره من استدلال
الشافعي بان مقتضى الاقرار المؤاخذة مردود بان وجود المقتضى على صيغة المفعول كما يتوقف على وجود المقتضي بصيغة الفاعل كذلك يتوقف
على رفع المانع ودليل المص مانع من قبول اقرار العبد مؤاخذته كما لا يخفى ولو سلم فانما يسلم اقتضاء الاقرار للمؤاخذة في الجملة لا في الحال المتعلق حق
السيد به لانه يؤاخذ به ولو بعد العتق واما استغراب الناصب لدليل المص قدس سره فغريب جدا لانه قدس سره انما استدل بمفهوم الحديث
ولا مخالفة للمطلوب فيه انما الذي يتراءى مخالفته للمطلوب منطوقه ولكن يدفع منافاته ما ذكرنا من قوله ثم ان فهمهم انه يقتضي ان يكون اقرار العبد على نفسه جائزا
ايضا لكن منع عن جواز ذلك من هو اولى بنفسه وهو السيد تامل ثم التحقيق ان مستند هؤلاء المتفقهة ليس ما اخترعه الناصب لهم من الدليل الباطل
بل استندوا في ذلك الى ان عليا ع قطع عبدا باقراره وبان البينة يقبل عليه فالاقرار اولى والجواب بمنع استناد القطع الى اقراره لجواز اقترانه
بتصديق المولى وبالفرق بين الاقرار والبينات لان الاقرار يتعلق بغير المانع من نفوذه بخلاف البينة فافهم قال المص رفع الله درجته ط ذهبت
الامامية الى انه اذا قال يوم السبت لفلان علي درهم ثم قال يوم الاحد لفلان علي درهم لزمه درهم واحد وقال ابو حنيفة يلزمه اثنان وهو خلاف
المعقول من اصالة البراءة والمتعارف المتداول بين الناس من تكرار الاقرار بالشيء الواحد وعدم تكليف المقر جمع الشهود في مجلس واحد انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد فان تعذر الحمل على التاسيس يحمل على التاكيد كما هو معلوم من علم المعاني
فالمؤاخذة بالتاسيس موافق للعرف والمعقول انتهى واقول ما ذكره الناصب من ان الاصل في التكرار التجديد دون التاكيد خطاء لانه كلام
مشتمل على التناقض لظهور ان اللفظ الذي يعيد المعنى الجديد لا يكون مكررا بالنسبة الى ما لا يعيده وكلام ارباب المعاني لا مساس له بامثال هذا
الكلام ولو صح ذلك لكان الاصل في مثل قولنا جاء في زيد زيد مجيء رجلين وكذا في ساير ما اجمعوا على كونه من التاكيدات اللفظية وفساده
ظاهر ولو سلم فنقول لا تاكيد ههنا لان التكرار انما يصير تاكيدا اذا كان تابعا لما قبله من غير فصل بين المكررين كما صرح به جلال الدين
السيوطي الشافعي في كتاب الاتقان وغيره والفصل ههنا ظاهر فلا يكون تاكيدا ولو سلم فنقول الحمل على ارادة الدرهم الاول مجامع للتاسيس
ايضا بان يكون فايدة التكرار والاعادة اسماع المقر بالدرهم اقراره للشاهد الثاني في مجلس اخر كما اشار اليه المص قدس سره فيحمل على هذا المعنى
اعمال لنوع اخر من التاسيس سالم عن معارضة اصل البراءة عن الزايد بخلاف التاسيس الذي ذكره الناصب من قبل ابي حنيفة فانه معارض بذلك
الاصل الاصيل فظهر ان في اصله خطاء قال المص رفع الله درجته

الفصل الثامن في الوديعة وتوابعها وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى انه اذا اودع المودع الوديعة من غير عذر كان ضامنا وقال مالك ان اودع زوجته لم يضمن وان اودع غيرها ضمن وقال ابو حنيفة ان
اودعها عند من يعوله لم يضمن وان اودعها عند غيره ضمن وقد خالفا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وقال النبي ص اد الامانة الى من
ائتمنك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع اذا اودع الوديعة عند غيره بلا عذر وازال يده ونظره عنها ضمن
سواء كان الايداع عند عبده او زوجته او ابنه او اجنبي واما دليل مالك على ان الايداع عند الزوجة غير مضمون فلان الزوجة في حكم البيت فليس هو اجنبيا
فكانه لم يزل يده عنه واعتبر ابو حنيفة الايداع عند العيال لان العيال يعد في العرف كالخبايا ولا مخالفة للنص لعدم الاخراج من اليد بالكلية ولا تقصير في
الاداء انتهى واقول انه لم يكن للزوجة اموال واسباب وسكنى مستقلة بها دون زوجها من الاموال والودايع يضبط مفاتيح الخزاين والصناديق
وحفظها عن السرقة فلا يصدق على هذه الصورة انه اودع الوديعة عند الزوجة فهي خارجة عن محل النزاع واما اذا كان للزوجة اموال واسباب و
سكنى مخصوص بها مستقلة فيها دون زوجها او كانت ناشزة فاودع الزوج الوديعة عندها ليحفظها في ضمن ما يخصها من الاموال فهذه الصورة
تصلح محلا للنزاع والخلاف فان ايداع الوديعة عند هذا القسم من الزوجة في مرتبة ايداعها عند الاجنبي فان الزوجة المستقلة المستغنية عن
زوجها في حكم الاجنبي عرفا هذا ما سنح لي في الجواب عند المسودة ثم لما وصل الى نظري عند النقل الى البياض كتاب تذكرة الفقهاء للمص قدس سره
رايت انه اجاب بما يقرب جوابي هذا حيث قال اذا اودع المستودع الوديعة غيره فان كان باذن المالك فلا ضمان عليه اجماعا لانتفاء العدوان وان
لم يكن باذن المالك فلا يخلو اما ان يودع من غير عذر او لعذر فان اودع من غير عذر ضمن اجماعا لان المالك لم يرض بيد غيره وامانته ولا
فرق بين ان يكون ذلك الغير عبده او زوجته او ولده او اجنبيا عند علمائنا اجمع وبه قال الشافعي وذلك اذا استعان بزوجته وخادمه في حفظ
الوديعة ولم يغب عن نظره جاز ولا ضمان عليه وقال ابو حنيفة واحمد له ان يودع من عليه نفقته من ولده ووالده وزوجته وعبده ولا ضمان عليه
بكل حال لانه حفظ الوديعة بمن يحفظ به ماله فلم يلزمه الضمان كما لو حفظها بنفسه وهو غلط لانه سلم الوديعة الى من لم يرض به صاحبها مع قدرته

و لو غيره و ضمنها كما لو سلمها الى الاجنبي و القياس عليه باطل لانه اذا حفظ ماله بخادمه او زوجته فقد حفظ المالك ماله بذلك بخلاف صورة النزاع انتهى فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه اذا استودع حيوانا وجب عليه سقيه و علفه و رجع به على المالك و قال ابو حنيفة لا يجب العلف و لا السقي و قد خالف قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها و قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدي و ذلك يستلزم الحفظ المستلزم للسقي و العلف انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المودع لو امر المودع بالعلف و السقي فتركهما ضمن و ان نهاه عن العلف و السقي و ترك فهلك لم يضمن و لكن عصى و لو ترك الامر و النهي لزماه و لا يلزمه العلف من ماله كما لو امره به و دفعه الى الغير الصورتين فذاك و الا فان قال اعلفها من مالك فعلفه رجع بشرط الرجوع او اطلق و ان شرط التبرع لم يرجع و ان لم يقل من مالك بل اطلق راجعه او وكيله ليستردها او يعلفها فان لم يظفر رفع الى الحاكم ليقترض عليه او يبيع جزءا منه او يؤجرها فان لم يعلف حتى مات ضمن هذا مذهب الشافعي و اما مذهب ابي حنيفة فالظاهر انه اراد من عدم الوجوب انه لا يلزمه الاخراج من مال نفسه كما ذكرنا من مذهب الشافعي فلا مخالفة للنص لانه لم يقتض الاخراج من ماله لامكان الرجوع الى الوكيل و القاضي و بيع جزء منه و اجارته انتهى **و اقول** لا فائدة فيما ذكره الناصب ههنا الا تشريك امامه الشافعي مع ابي حنيفة في بعض المقدمات السخيفة لان المصنف قدس سره ذكر ان امتثال امر الله في اداء الامانات الى اهلها يستلزم الحفظ المستلزم للسقي و العلف فلا محيص للناصب عن قبول الاعتراض او منع الملازمتين البينتين و اما ما ذكره من ان ابا حنيفة اراد بعدم الوجوب كذا فلغو من الكلام اذ يوجب ان يكون النزاع المذكور بينه و بين الشافعية و الامامية في هذه المسألة لفظيا و هو بعيد جدا كما لا يخفى مع ان ما ذكره من احتمال الرجوع الى الوكيل خارج عن فرض المسألة لان المفروض فيها عدم حضور صاحب الوديعة و وكيله الذي يقوم مقام نفسه فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته ج ذهبت الامامية الى انه اذا خلط الوديعة بماله خلطا لا يتميز ضمن و قال مالك ان خلطها بالدون ضمن و بالمثل لا يضمن و قد خالف في ذلك النصوص الدالة على الضمان مع التعدي و هو ههنا متعد قطعا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو خلط الوديعة بمال نفسه او بمال المالك و ارتفع التميز ضمن و دليل مالك ان الخلط بالمثل و الاجود لا يعد تقصيرا بخلاف الادون ففيه التقصير فيكون فيه الضمان و الله اعلم انتهى **و اقول** محصل كلام المصنف قدس سره ان المودع قد صار في ذلك الخلط بمنزلة الغاصب بتعديه فيستصحب الحكم بالضمان الى ان يحصل من المالك ما يقتضي زواله و استدل عليه ايضا في التذكرة بانه قد تصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع و عيبها بالمزج فان الشركة عيب فكان عليه الضمان انتهى و بالجملة لا فرق عند العقل المؤيد بالنقل بين خلط الوديعة بالاجود و المساوي لاشتراك الجميع في العدوان الناشي من التصرف في الوديعة تصرفا غير مشروع و تعييبها بالمزج المقتضي للشركة المفضية الى المعاوضة على بعض ماله عند القسمة بغير رضى المودع و ايضا مقاصد الناس في ذلك مختلفة فربما كان المودع رجلا متقيا زكيا مبالغا في تحصيل الحلال سيما للظن بان اكثر ما في يد غيره من الاموال و يجتنب عن الشبهة و الاشتباه كثيرا فالخلط في نظر مثل هذا يعد تقصيرا و ايضا المصنف انما استند في بطلان قول مالك بالنصوص و الاستصحاب و الدليل العليل الذي نسبه الناصب الى مالك لا يقوم معارضا لشيء من ذلك فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى انه اذا انفق الدراهم و الدنانير المودعة عنده ثم دفع عوضها مكانها لم يزل الضمان و قال ابو حنيفة يزول و قد خالف نصوص الدالة على الضمان و لا الاستصحاب فيه ذهبت الامامية الى انه اذا تعدى في الوديعة و اخرجها من الحرز و انتفع بها ثم ردها الى الحرز لم يزل الضمان و كذا العارية المضمونة مع التعدي و قال ابو حنيفة يبرأ و قد تقدم بيان الغلط فيه انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المتعدي لم يعد الى الامانة بترك الخيانة الا باستيداع جديد و دليل ابي حنيفة ان الرجوع الى الامانة يقتضي رجوع الامانة انتهى **و اقول** الدليل الذي ذكره الناصب لابي حنيفة كلام مخيل مختل قد اخترعه من عند نفسه و تزويره و ان قولنا الرجوع الى الفقه يقتضي رجوع الفقه و الرجوع الى الشجاعة يقتضي رجوع الشجاعة الى غير ذلك مما لا يخفى فساده و انما الذي استدل به ابو حنيفة على ما في التذكرة و غيرها هو انه اذا رد الوديعة فهو ممسك لها بامر صاحبها فلم يكن عليه ضمانها كما لو لم يخرجها و اورد عليه المصنف في التذكرة بان الفرق ظاهر فانه اذا لم يخرجها لم يضمنها بعد و ان بخلاف صورة النزاع ثم ينتقض على ابي حنيفة بما سلم من انه اذا جحد الوديعة و ضمنها بالجحود ثم اقر بها فانه لا يبرأ و بالقياس على السارق فانه لو رد المسروق الى موضعه لم يبرأ فكذا ههنا انتهى

قال المصنف رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان الجناية على حمار القاضي كالجناية على حمار الشوكي و قال مالك اذا قطع ذنب حمار القاضي ضمن كمال قيمته و اذا قطع ذنب حمار الشوكي ضمن الارش و قد خالف المنقول و المعقول قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و جزاء سيئة سيئة مثلها و لان القيم تختلف باختلاف الاعيان لا باختلاف الملاك انتهى **و قال** الناصب خفضه الله ان صح ما نسب الى مالك فلعله للتغرير و التغليظ على الجاني على حمار القاضي لهتك حرمته و الظاهر ان هذا من مفترياته انتهى **و اقول** الترديد بقوله ان صح كسابر ترديداته مردود فقد قال صاحب الينابيع في كتاب الغصب منه و مذهب مالك رحمه الله و احمد في رواية انه في قطع ذنب حمار القاضي تمام القيمة لان فيه هتك الدين و لانه تلف عليه غرضه لانه لا يركبه غالبا انتهى و يتوجه على ما ذكره من الدليل ان الوهن في الدين و هتك حرمة القاضي انما يوجب العقوبة الزائدة لو كان القاطع قاصدا للوهن و الهتك و اما اذا لم يكن شيء من ذلك بان وقع الحمار في مزرعته فافسد زرعه و بان ضربه الحمار برجله ضربا مؤلما و نحو ذلك فلا و اما اتلاف غرض الركوب من ذلك الحمار بخصوصه فسهل جدا اذ لا يبقى القاضي

بمجرد تلك الحيلة في مدة عمره لامكان تحصيل غرض الركوب ببيع ذلك الحمار وشراء غيره وبالجملة هذه الفتوى والاستدلال البالغ في الهذر لا يليق
الا بمن اهلا من الحمار قال المصنف رفع الله درجته في التذكرة الاصل عند مالك في هذا انه اذا جنى على عين ما اتلف غرض صاحبها منها كان على الجاني
كمال القيمة لانه قد اتلف عليه المنفعة المقصودة من السلعة فلزمه قيمتها كما لو اتلف جميعها وهو غلط لان الاعتبار بالجناية عليه اما غرض المالك
فلا عبرة به لانها ان لم تصلح له صلحت لغيره لان منفعتها باقية ولا اعتبار باغراض الملاك فان من وطئ جارية الاب بالشبهة وجب عليه
مهر المثل كمن وطئ جارية الاجنبي بالشبهة وان تضمن وطء جارية الاب التحريم المؤبد عليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى ان المنافع تضمن بالغصب كزراعة الارض وسكنى الدار وقال ابو حنيفة لا يضمن فان غصب ارضا فزرعها ببذره فلا اجرة عليه
فان نقصت الارض فله الارش والا فلا وقال ايضا لو آجرها الغاصب ملك الاجرة دون المالك وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بقبح
التصرف في مال الغير وعدم اباحته فيجب العوض وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء سيئة سيئة
مثلها وغير ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزم اجرة المثل اذا زرع ارض الغير غصبا وذهب ابو
حنيفة الى ان الغصب لا يتعلق بالمنافع لان الاستيلاء لا يتحقق فيها فحقيقة الغصب غير متحقق عنده فلا تصرف في مال الغير بالاستيلاء و
هو قبيح انتهى واقول ما ذكره من ان حقيقة الاستيلاء لا يتحقق فيها انما نشاء من استيلاء الشيطان عليه وكيف لا يتحقق الاستيلاء
عليها مع استيلائه على عين مال المالك المستلزم لحيلولته بينه وبين منافعه ومنعه منها ولنعم ما قال ابن حزم من ان ما ذهب اليه ابو حنيفة
في هذه المسئلة من عجائب الدنيا لان الغاصب اذا حال بين صاحبه وبين عين ماله حال بينه وبين منافعه فضمنها ولزمه اداء ما منعه
من حقه وامر رسول الله صلعم ان يعطي كل ذي حق حقه وكراء متاعه من حقه ففرض عليه اعطاء حقه انتهى وقد استدل المصنف في التذكرة
على ضمان المنافع بوجوه اخرى وهي ان المنافع مضمونة بالعقد الفاسد فتضمن بالغصب كالاعيان وانها متقومة فان المال يبذل في تحصيلها
ولو استاجر عينا للمنفعة فاستعملها في غيرها ضمنها فاشبهت الاعيان ولان كل مضمون بالاتلاف في العقد الفاسد جاز ان يضمنه
بمجرد الاتلاف كالاعيان ولا يخفى ان الناصب لم يتعرض لادلة المصنف العقلي والنقلي فعلى تقدير تسليم صحة الدليل الذي اخترعه لابي حنيفة
لا يكفيه لاثبات المطلوب به ما لم يدفع معارضة تلك الادلة لها وانما قلنا انه اخترع ذلك لان الدليل المشهور المنقول عن ابي حنيفة هو ان
الضمان انما يكون بعقد او شبهة عقد فلا يضمن المنافع لانه استوفى منفعة بغير عقد ولا شبهة ملك فلا يضمنها كما لو زنى بامرأة واجاب عنه المصنف
في التذكرة بان الفرق ظاهر فان المرأة رضيت باتلاف منافعها بغير عوض ولا عقد يقتضي العوض فكان بمنزلة من اعار داره قال المصنف رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى ان المقبوض بالبيع الفاسد لا يملك بالعقد ولا بالقبض وقال ابو حنيفة يملك بالقبض وقد خالف العقل والنقل فان الفاسد
وجوده مع سببيته كالعدم وقال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب دليل هذه المسئلة وان ابا
حنيفة يجعل القبض سببا للملك لوقوع اصل البيع والفساد يجعله خارجا عن العقد انتهى واقول هذه الجملة اظهر بطلانا من اصل فتوى
ابي حنيفة فلا يدفع طعن المصنف عنه قال ابن حزم اما قول ابي حنيفة من باع بيعا فاسدا فقبضه المشتري فقد ملكه ملكا فاسدا فكلام في غاية الفساد لانه ما
علم احد قط فرق بين الله ملكا فاسدا لانه اما ملك فهو صحيح او لا ملك فليس صحيحا واما ما هذا فلا يعقل واذا اقر بان الملك فاسد فقد قال العقد
والله لا يحب الفساد فلا يحل لاحد ان يحكم بانفاذ ما لا يحبه الله عز وجل وقال الله تعالى ان الله لا يصلح عمل المفسدين فمن اجاز شيئا نص الله على انه لا يصلحه
فقد عارض الله تعالى في حكمه وهذا عظيم جدا وقد احتج بعضهم في هذا بحديث بريرة وهذا احتجاج فاسد ونبرأ الى الله ممن نسب الى رسول الله صلعم انه
انفذ الباطل واجاز الفاسد والله ما يقر على هذا نفس مسلم واحتج بعضهم بان البائع سلطه عليه وفيه انه ليس لاحد ان يسلط غيره على شيء من ماله
ما لم ياذن الله تعالى فيه فليجبروا على هذا ان يسلطه على وطء امه وولده وامته وهذا مما اعجب ضلال الحنفاء انتهى قال المصنف رفع الله درجته وذهبت
الامامية الى انه اذا غصب جارية حاملا ضمن الولد كالام وقال ابو حنيفة لا يضمن الولد بل الام خاصة وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض
بوجوب العوض عن الظلم وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال صلعم على اليد ما اخذت حتى تؤدي انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول جعل ابو حنيفة الولد في حكم الجزء المتصل فلم يجعل له ضمانا على حدة ولا مخالفة للنص لانه لم يعتد اذ ضمن الام والولد كالجزء المتصل
انتهى واقول تحقق الكل بدون الجزء محال فضمان الكل يتضمن ضمان الجزء مع ان ابا حنيفة لا يحكم بضمان الولد اصلا لا على حدة ولا من حيث اتصاله
بالام ودخوله في الكل ويدل على ان ابا حنيفة لم يقل بمباشرة غصب الولد اصلا ما نقله ابن حزم عن الحنفية ههنا والجواب عنه حيث قال
قالوا ليس معتديا لانه لم يباشر غصب الولد لانه بمنزلة ريح القت ثوبا في منزل الانسان قلنا هذا باطل لان الذي القت الريح الثوب في منزله ليس متملكا
له ولو تملكه للزمه ضمانه وهذا الغاصب تملك الحامل وما تلد حال بينه وبين صاحبه الذي فرض الله تعالى رده عليه وحرم عليه امساكه فهو معتد بلا شك
يقينا فعليه ان يعتدى بمثل ما اعتدى انتهى وقال المصنف في التذكرة قال ابو حنيفة ومالك انه لا يضمنها وهي امانة انه يضمن بما يضمن به سائر الامانات
خاصة الا ان يطالب بها فيمتنع من ردها فيضمن كما في الامانات لان اثبات يده على هذه الزوائد ليس من فعله المحرم لانه يبتني على وجود الزوائد في يده
ووجودها بفعل غيره محرم منه وهو غلط لانه بامساك الام تسبب الى اثبات يده على هذه الزوائد واثبات يده على الام محرم ولان ذلك يتوقع

ينقص

بقصد انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان السارق يجب عليه القطع والغرم وقال ابو حنيفة لا يجتمعان بل يجب احدهما فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم وقد خالف العقل والنقل اما العقل فظاهر واما النقل فقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو عام وقال النبي صلى الله عليه وآله على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل قاض بوجوب رد المظالم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي انه يجمع على السارق بين القطع واخذ المال ان بقي او البدل ان تلف والقول بعدمه لمخالف لان السرقة لما سرق اذا اجتمعت لوجب القطع عنده ان من شروط السرقة انه ان لم يؤد المال يقطع انتهى **واقول** المخالفة باقية لان الدعوى لا يجتمعان مطلقا بل ويكون ذلك الشرط مما اعتبر الشارع ثم وجه ذلك الترجيح لا يرجع الا على من انسلخ عن الفطرة الانسانية **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى امكان غصب العقار ونفي ضمانه وقال ابو حنيفة لا يتحقق ولا يضمن وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والعقل دال على وجوب التضمين والتحقق يمكن بالاستيلاء ومنع المالك منه كغيره انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي في هذه المسألة ان ابا حنيفة يقول الاستيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في العقار لان النقل والنظر والوقوف بها جائز ولا يمكن فيه حصول ما يعد استيلاء ولا مخالفة للنص لان النص لو لا يتحقق الا بالاستيلاء انتهى **واقول** لا يخفى ان النظر مشترك بين العقار وغيره وكثيرا ما يتحقق فيه الغصب بالاتفاق واما العبور والوقوف فان جاز في بعض العقارات فانما هو العبور الذي لا يضر والوقوف الذي لا يؤدي الى التصرف المضر كاداء صلوة وتنزه وتفرج مستندا بشاهد الفحوى وشاهد الحال مثلا واما العبور الذي يوجب الضرر كما اذا اتخذ الغاصب تلك العقار مسلكا للدخول عما الى جنبه من ملكه والوقوف الذي يمنع الحرث او يفسد الزرع فهما مما يعد استيلاء وبالجملة كما يتحقق غصب المنقول اتفاقا فكذا يتحقق غصب العقار لان المعتبر فيه الاستقلال باثبات اليد او الاستيلاء وتحققهما ممكن في العقار كغيره ومن ثم امكن قبضه في البيع وغيره مما يعتبر فيه القبض وهو لا يتحقق بدون الاستقلال باثبات اليد عليه ممكن منهما لكن يلائم تفصيل الكلام في باب غصب العقار متصور في نظر الشرع لان اثبات اليد عليه ممكن لان المزاحم المالك في العقار اما ان يدخل عليه مستوليا او يزعجه بالجبر عنه على كل تقدير اما ان يكون الغير قويا والمالك ضعيفا او بالعكس او يكونان قويين فهذه عدة صور يتحقق الغصب في اكثرها ولا يعتبر قصد الاستيلاء بحصول اليد الاستيلاء حقيقة ولو دخل الضعيف على القوي بقصد الاستيلاء فليس بغاصب اذ لا اثر لقصد شيء لا يتمكن من تحقيقه ولو دخل القوي على الضعيف مستوليا عليه انطلقت يده فالمتحكم غاصب للجميع فقد اتضح بهذا ان قول الناصب لا استيلاء الذي يتحقق به الغصب لا يمكن في حق العقار ثم وما استدل به عليه مدفوع مدخول بما ذكرنا وكذا الحال في قوله لا مخالفة للنص قد وافقنا ابن حزم في هذه المسألة فقال الحنفيون الارض لا يغصب هذا كذب منهم لان الغصب هو اخذ الشيء بغير حقه ظلما وقد صح من طرق البخاري انه قال رسول الله ص من اخذ من الارض شبرا بغير حق خسف به يوم القيمة الى سبع ارضين فصح ان الارض تؤخذ بغير حق فصح انها تغصب انتهى ثم الظاهر ان ابا حنيفة انما انكر امكان غصب العقار مع بعد شعوره مراعاة لحال خليفته الذي غصب فدكا من فاطمة ع وشكا بابهم لو سموا احدا قال من غصب فدكا يفزعون ويهجمون على ايذائه وقتله لكن مع توجه هذا الاشكال نرى هذه الملاحظة المراعاة اقوى وجها من الوجه الذي اخترعه الناصب فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته يا ذهبت الامامية الى ان الغاصب اذا صبغ الثوب كان له اخذ صبغه وعليه ارش نقص الثوب وقال ابو حنيفة ان صبغ الابيض بغير السواد تخير المالك بين الثوب ومطالبته بقيمته ابيض وبين اخذ ثوبه ودفع قيمة صبغه وان كان قد صبغه بالسواد تخير المالك بين دفع الثوب ومطالبته بقيمته ابيض واخذ الثوب مصبوغا ولا شيء عليه وقد خالف العقل والنقل فان العقل قاض بوجوب المناصفة وانما تتم بما قلناه لا بدفع الثوب والزام بقيمته وكذا النقل لان النبي ص قال الناس مسلطون على اموالهم وكان الغاصب يتملك صبغه والمالك يتملك ثوبه والعقل مانع من اخذ كل واحد منهما مال صاحبه ثم اي فرق بين السواد وغيره من الالوان انتهى **وقال** الناصب خفضه الله قول مذهب الشافعي ان صبغ الغاصب المغصوب بصبغ نفسه فان امكن الفصل اجبر عليه ولزمه الارش ان نقص وان لم يمكن فان لم تزد قيمته ولا نقصت فلا شيء للغاصب وان نقصت غرم الارش وان زادت فالغاصب شريك بالزيادة ما بالصبغ ولا ينفرد احدهما ببيع حقه ولو اراد المالك بيعه لم يلزم الغاصب على الاصح فلو اراد الغاصب لم يجبر المالك ولو ترك الصبغ لمالك الثوب لم يجبر على قبوله ولو رضي فلا بد من المشتري هذا مذهب الشافعي وهو على غاية العدل كما لا يخفى واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من الثوب بقيمته لزام فهو للتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب فان المالك يتخير بين ما هو انفع له والغاصب يحصل فيه واما الفرق بين السواد وغيره فلان السواد يقابل البياض بالمضادة تقابلا كاملا فاذا اتخذ احد المتقابلين وصح بمكانه اخذ المقابل الاخر لاختلاف باقي الالوان انتهى **واقول** نعم قد دل الشافعي في هذه المسألة قوانين العدل لكن ترتيب الذلك من اهل العلم لم يحتج ان يذكر الناصب نهاية العدل في هذه المسألة الى الشافعي تشنيعا لطيفا بابي حنيفة فقد عدل فيها عن قوانين العدل الى اما هو ويعلم من هذا ان ما ذكره الناصب بعد ذلك في توجيه قوله تعسف ناش عن غاية التعصب كيف والتسليط الذي جعله الله للمالك على الغاصب لا يقتضي الاستيفاء حقه لا غير وبما لم يمكن للغاصب اعطاء ما بقي بقيمته مجموع الثوب فتكليفه باعطاء ذلك يكون حرجا منفيا بنص لا يترولها الفرق الذي ذكره بين السواد والبياض فلا وجه له لان الاختلاف بما يخلو الابيض والاسود لا بالبياض والسواد والمتضادان انما التعرض للكلام فيهما ان ثبت لا طائل تحت قوله فاذا اتخذ احد المتقابلين فكانه اخذ المقابل الاخرى اي دليل على اتحاد حكم الاخذ فيهما وكان في قول الناصب فكانه اعتراف بذلك لو سلم فكيف يعقل ان يكون اخذ احد المتقابلين الذي هو في غاية البعد عن الاخر في حكم اخذ الاخر ولا يكون اخذ احد الاخرين

الذين لا يكون احدهما في البعض من الاحوال مترتبا في حكم لهذا الآخر مع ان العقل بما يحكم باولوية انعكاس القضية كما لا يخفى هذا وعلى صاحب البناء تتبع فتوى
ابي حنيفة في ذلك بان السواد عنده نقصان انتهى ولا يخفى ان هذا الحكم لا يصح على اطلاقه سيما في زمن بني امية الذين كلفوا الناس بلبس السواد و
كذا في اعراب الحجاز وبين العرب وامثالهم يعلم من ذلك ان ما ذكره الناصب من الفرق شيء مخترع من عند نفسه **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان الغاصب لا يملك المغصوب بتغيير الصفة وقال ابو حنيفة اذا غيرها تغيرا ازال به الاسم والمنفعة المقصودة بفعله ملكها فلو دخل
لص دار رجل فوجد فيها دابة وطعاما ورحى فطحن ذلك الطعام على تلك الرحى بتلك الدابة ملك الدقيق وكان للسارق دفع المالك عن الطحن
وقتال المالك عليه فان قتل اللص المالك فهو هدر وان قتل المالك اللص ضمنه وهو خلاف العقل والنقل قال الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
قال (ص) على اليد ما اخذت حتى تؤدي وقال (ص) لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفس منه انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب الشافعي ان
الزيادة في المغصوب ان كانت اثرا محضا وهو الذي لا يحتاج لظهوره الى عين يستعمل في المحل ويحتاج ولا يبقى فيه بل يزول ويبقى الاثر كطحن الحنطة و
قصارة الثوب وخياطته وغزل القطن ونسجه وضرب الطين لبنا ونشر الخشب الواحا وذبح الشاة وشقها فلا حق للغاصب فيها ولا يملك المغصوب
بشيء من ذلك بل يرده مع ارش النقصان ان نقص هذا مذهب الشافعي وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الدابة والرحى الذين يملكهما السارق
فان الدفع حرج عن العمل غير مشروع لانه يعمل في رحاه ودابته واما ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل انتهى **واقول** كفى في ثبوت كون ما
ذهب اليه ابو حنيفة في هذه المسألة جاريا مجرى الشناعة والملامة شهادة بداهة العقول السليمة به وموافقة ابن حزم فيه مع المصنف حيث قال وللحنفيين ههنا
اضطراب وتخليط كثير كقولهم من غصب ثوبا فانه يرد على صاحبه فان وجد قد قطعه الغاصب فصاحب الثوب مخير بين اخذه كما هو وما نقصه القطع
وبين ان يعطيه للغاصب ويضمنه قيمة الثوب فان لم يوجد الا وقد خاطه قميصا فهو للغاصب بلا تخيير وليس عليه الا قيمة الثوب وكذلك قولهم في الحنطة
تغصب فتطحن وفي اللحم يغصب فيطبخ ويشوى ولا يخفى انه ليس في المجاهرة بكيد الدين اكثر من هذا ولا في تعليم الظلمة اكل اموال الناس اكثر من هذا فيقال لكل
فاسق اذا اردت اخذ قمح يتيم او جارك او اكل غنمه واستحلال ثيابه وقد منع ان يبيعك شيئا من ذلك فاغصبها واقطعها ثيابا على رغمه واذبح غنمه
واطبخها واغصب حنطته واطحنها وكل ذلك حلالا طيبا وليس عليك الا قيمة ما اخذت هذا خلاف القرآن في نهيه تعالى ان ناكل اموالنا بالباطل
وخلاف رسول الله (ص) في قوله ان دماءكم واموالكم عليكم حرام ومن عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد ولا يشك احد من اهل الاسلام في ان كل ثوب
قطع من شقة فانه لصاحب الشقة وكل دقيق طحن من حنطة انسان فهو لصاحب الحنطة وكل لحم شوي فهو لصاحب اللحم وهم يقرون بهذا ثم لا يبالون
بان يقولوا ان الغصب والظلم والتعدي على اموال المسلمين للغصاب واحتجوا في ذلك بخبر القصعة المكسورة وبخبر المرأة التي دعت رسول الله (ص) الى
طعام ولا دلالة لهم للاول على مدعاهم وكذا الثاني مع عدم صحته وقالوا ايضا قسنا هذا على العبد يموت فيضمن قيمته قلنا هذا عليكم لا لكم لانه لا
يملكه الغاصب انتهى ولا يخفى ان ما ذكره الناصب بقوله وان صح ما نقله عن ابي حنيفة فيكون في الرحى والدابة الذين يملكهما السارق لغو محض
اذ بعد فرض صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة لا وجه لاحتمال كون الدابة والرحى ملكا للغاصب كما هو ظاهر واما ما ذكره من ان الدفع حرج عن العمل غير مشروع
لانه يعمل في رحاه وفي دابته فهو في الحقيقة نظير ان يقال ان السارق اذا سرق عمامة شخص فلبسها وتعمم بها ليس لصاحب العمامة منعه عن عمل التعمم
على راسه فغير مشروع لانه يعمل بيده وبراسه وفساده اظهر من ان يخفى واما ما ذكره من ان ما يترتب على المقاتلة فحكمه حكم دفع الصائل فلا يخفى ما فيه
من التمويه الذي لا يخفى لانه ان اراد بيان ما يترتب على مقاتلة كل من مالك الطعام والسارق مع الاخر ما هو حكم دفع الصائل فباطل لانه ظاهر انه ليس هو
ان الصائل هو السارق دون المالك وان اراد انه يترتب على مقاتلة مالك الطعام مع دفعه للسارق ما يترتب على دفع الصائل فهو مسلم لكن ليس
تشنيع المصنف فيما فعل في جعل القضية منعكسة والحكم بكون المالك صائلا وايجاب الدفع دون السارق في هذه شناعة واردة لا مدفع لها كما لا يخفى **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا غصب خشبة فبنى عليها وجب عليه ردها على مالكها وان افتقر الى تخريب ما بناه على جداره
وقال ابو حنيفة ان كان قد بنى عليها ردها وان كان البناء مع طرفيها ولا يمكنه ردها الا برفعه لم يلزم الرد وهذا خالف المنقول والمعقول على ما
تقدم وقال (ص) ولا ياخذن احدكم متاع اخيه جادا ولا لاعبا من اخذ عصا من احد فليردها انتهى **وقال الناصب** خفضه الله قول مذهب
الشافعي انه لو غصب ساجة وادرجها في البناء او اجرا وبنى عليه البناء لزم الاخراج والرد الى المالك ما لم يتعفن فان تعفنت بحيث لو اخرج
فلا قيمة لها فهي هالكة هذا مذهب الشافعي واما ما ذهب اليه ابو حنيفة فوجهه ان البناء ليس على خشبة فيجب اخراجها وعلى غيرها فليس
اخراجها بالرد ولا يخالف المعقول والمنقول لان تخريب البناء اذا كان على خشبة خاصة يلزم وان كان مع غيرها فالبناء ليس تعديا محضا حتى
يلزم التخريب انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا انه قد اعترف في المسألة السابقة بان الله تعالى قد سلط المالك على الغاصب واقل من ان يكون فائدة
هذا التسليط استيفاء حقه فكيف يصح فتوى الشافعي بانه اذا انقصت تلك الساجة المغصوبة عند اخراجها عن الجدار لا يكون لها قيمة وثانيا
ان فرض المسألة ان يكون البناء على الساجة فقولك ان وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة هو ان البناء ليس على خشب فيجب خروجها عن محل النزاع
نعم حكى الكرخي على ما ذكره المصنف قدس سره في التذكرة انه قال ابو حنيفة ان بنى عليها بناء لا يتصل بغيره لم يعدم ثم قال قدس سره والاول هو المشهور
فلو سلم فاي دليل دل على انه اذا كان البناء على الخشب المغصوب وغيره لم يلزم الاخراج ثم ان توجه المؤاخذة في ذلك من الشارع انما هو لكونه غصب

الخشبة

الخشبة وادرجها في البناء تعلق لان البناء تعلق حتى يقال ان البناء الذي يكون بوضع الخشب بعضها على غيره يعد بناء محضا ولزوم التخريب ليس
لكون البناء تعديا محضا بل لاستلزام اخراج الخشب الواجب ذلك التخريب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كما تقرر في الاصول وما نقل عن
عن ابي حنيفة انه احتج بان الخشبة صارت تابعة لملكه ليستضر بقلعها فلم يلزمه ذلك كما لو غصب خيطا فخاط به جرح عبده ثم اجاب بان الفرق ان الخيط
لا يشبه المتنازع اذ كان يخاف من قلعه لانه لبس له رده ولان حاجته ليس لذلك الى عصب الخشبة في البناء فافترقا انتهى تم ما في المصنف رفع الله درجته
وذهبت الامامية الى انه اذا حل دابة او فتح قفص الطائر فذهب عقيب ذلك ضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن وقد خالف العقل والنقل لانه ذهب بسببه فهو
متعد وقال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا فتح قفص
الطائر وهيجه اذا كان في اول حبسه في القفص سبب تام للانقلاب والطيران فالتهييج مالتهييج كالذهاب اليه الشافعي بما لا وجه له على طلاقه وعدم عد ابي حنيفة
الفتح سببا مطلقا دليل على ان الله تعالى يفتح عليه استنباط احكام من امارات الرجل غير مهتد الى غيرها من عند الله ورسوله
وبالجملة ذلك الشرط مما لا دليل عليه سوى استحسان عقله الناقص فلا يقوم حجة سيما مع قيام الادلة التي ذكرها المصنف على خلافه وتفصيل الكلام
وتحقيق المرام فيما خالف فيه هذا المقام ما ذكره المصنف قدس سره في كتاب التذكرة حيث قال لو فتح قفصا عن طائر فطار وحل دابة فذهبت
فان كان قد هيج الطائر والدابة حتى طار وهرب ضمنه قولا واحدا لانه الجاه الى الخروج والتلف على مالكه وان لم يهيجهما ولم يصدر منه سوى الفتح فاما ان طار الطائر
في الحال من غير توقف ويقف ثم ان طار في الحال او هرب عقيب الحل بلا فصل ضمن ايضا عندنا وبه قال احمد ومالك لانه ذهب بسبب فعله فلزمه
الضمان كما لو نفره او ذهب عقيب فتحه وحله وتهييجه ولان الطائر ينفر ممن قرب منه فاذا طار عقيب الفتح اشعر ذلك بانه نفره وللشافعية طريقان
اظهرهما ان في وجوب الضمان قولين احدهما انه لا يلزمه الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الحيوان قصدا واختيارا الا ترى انه يقصد ما ينفعه ويتنفر
عما يضره ويتوقى المهالك واكثر ما يصدر من الفاتح التسبب الى تضييعه فيقدم مباشرة الطائر واختياره لان الفاتح سبب غير ملجئ فهو كما لو وقف
ثم ذهب والوجه الاول لان خروجه عقيب فتحه يدل على انه الجاه الى الخروج فاشبه ما اذا هيجه والطريق الثاني القطع بالضمان ومن الشافعية من
فرق بين ان يخرج الطائر من غير اضطراب وبين ان يضطرب ثم يخرج فيدل ذلك على فزعه ونفره واما ان وقف الطائر ثم لم يطر في الحال ثم طار
او وقفت الدابة عقيب الحل ولم تهرب ثم هربت من غير ان يهيجها ضمن ايضا وبه قال مالك واحمد لانه ذهب بسبب فعله فلزمه الضمان كما لو
نفره او ذهب عقيب فتحه وحله لان فتح القفص سبب في اتلافه فضمنه كما لو حفر بئرا فوقع فيها انسان وللشافعية طريقان ايضا احدهما انه على قولين
واظهرهما القطع بنفي الضمان وبه قال ابو حنيفة لان الطيران بعد الوقوف امارة ظاهرة على انه طار باختياره والمباشر مقدم على السبب خصوصا
وللطائر والدابة قصد واختيار والسبب ههنا غير ملجئ واذا اجتمع السبب والمباشر لم يتعلق الضمان بالسبب بل بالمباشر كما لو حفر بئرا فالقى رجل عبد
انسان فيها او نفسه فيها فانه لا ضمان على الحافر بخلاف ما اذا وقع فيها انسان فان السبب انفرد عن المباشرة وليس بجيد لان المباشرة حصلت
ممن لا يمكن احالة الحكم عليه فسقط كما لو نفر الطائر او هاج الدابة او اشلى كلبا على صبي فقتله او اطلق نارا في متاع انسان فان للنار فعلا لكن لما لم
يمكن احالة الحكم عليها كان وجوده كعدمه ولان الطائر وسائر الصيود من طبعه النفور واستبقاؤه بالمانع فاذا ازيل المانع ذهب بطبعه فكان
ضمانه على من ازال المانع كمن قطع علاقة قنديل فوقع فانكسر وهكذا الوحل قيد مجنون فذهب او اسير فافلت ثم ظهر ان اقوال الشافعي ههنا
ثلثة احدها انه يضمن مطلقا وبه قال اصحابنا ومالك واحمد وثانيها انه لا يضمن مطلقا واظهرها انه يضمن في الحال ولا يضمن ان وقف ثم طار وهو رواية
عن ابي حنيفة مثاله ومثال القول الثاني وهو الاشهر عنه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا جنى الغاصب
على الغصب الذي فيه الربوا مثل سبك الدراهم وبل الطعام وجب عليه رده على المالك مع ارشه وقال ابو حنيفة يتخير المالك بين رده مع نقصانه
والمطالبة بالبدل وبين الامساك مجانا بغير ارش وقد خالف قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة والعقل الدال على عدم التسليط على الغير بغير موجب باي وجه يتسلط المالك على الغاصب باخذ البدل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو انتقص المغصوب بما لم يسر الى الهلاك الكلي كما لو ابتلت الحنطة وتمكن فيها العفن
الساري او اتخذ منها هريسة جعل كالهالك ويغرم بدل كل واحد من اخلاطها المثلي بالمثلي والمتقوم بالمتقوم ولو عفن الطعام في يده لطول
المكث يتعين اخذه مع الارش واما ما ذهب اليه ابو حنيفة من التخيير فالنظر الى تسليط المالك لاختيار ما هو انفع له وهذا اعتداء بالمثل لان
المراد بالمثلية عدم التجاوز عن الحد بجزاء الظلم وليس في التخيير هذا الاعتداء انتهى **واقول** لا يخفى ان التخيير بالنظر الى احد طرفيه وهو الامساك
بغير عوض وارش خال عن الاعتداء بالمثل وان لم يكن بالنظر الى الطرف الاخر وهو الرد واخذ القيمة والكلام في الشق الاول دون الثاني وايضا
الكلام في المخير فيه لا في نفس التخيير وهو حكم الفقيه باختيار احد الامرين حتى يقال انه ليس في التخيير هذا الاعتداء بل نقول ان المشار اليه بقوله
وليس في التخيير هذا الاعتداء ما اطلع عليه قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فيرجع حاصل كلامه هذا الى انه
ليس في التخيير بين الامساك والرد الاعتداء بمثل ما اعتدى الغاصب وهو نقيض مدعاه لان مدعاه اثبات ان هذا بالمثل كما صرح به بقوله
وهذا اعتداء بالمثل الخ فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا غصب جارية فاتت بولد مملوك ونقصت قيمتها

بالولادة فعليه رد ما ورد الولد وارش النقص قال ابو حنيفة يجبر الولد نقص الولادة ان ساواها وزاد ولو نقص تمم النقصان وقد خالف العقول والنقول
هو ما تقدم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو كان وطى الناصب الامة المشتري منه جاهلا فان كان عالما بالتحريم فالولد رقيق
غير نسيب فان انفصل حيا فهو مضمون بقيمته يوم الوضع ويقابل بالاجناية ولو نقصت بالوضع جبر ارش النقص واما ابو حنيفة فانه يجبر بالولد من كسب الغاصب
ويجبر الجابر بالنقص ولا مخالفة للعقل والنقل لانه مذهب اعتداء انتهى واقول جواب ابي حنيفة اي جعل جبر نقص الولادة بالولد تمثيل منه بجماعة
من صريح العقل والنقل وابى عن قبول ما ذكر مثل ذلك لكونه جابر للنقص كيف يجبر به النقصان مع انه انما حدث في ملك المالك مع انه لم
يكن في الام نقصان كيف يجبر ملك نقصان ملكه لولا نقصان في عقل القايل به قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
اذا غصب من كل واحد الفا ومزجها فان المالكين شريكان بينهما المالكين ولا ينتقل الى الغاصب وقال ابو حنيفة ينتقل ولكل منهما بدل الالف وباع
ان الغاصب يملك بالتغيير وقد تقدم بطلانه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو غصب انسان دراهم او غيرها من جماعة
من كل واحد شيئا معينا وخلط الجميع وقطع التمييز ثم ردها الى ملاكها بقدر حقوقهم حل الاخذ ان رد الى الكل وان رد الى البعض لزم المدفوع اليه
ان يأخذ المأخوذ على نفسه وعلى الباقين بنسبة حقوقهم وما نقل من ابي حنيفة فقد بينا مع ان التغيير يملك عنده وقد ذكرنا دليله انتهى واقول
نحن قد ذكرنا ايضا وبينا ان ما عند ابي حنيفة وما ذكروه من الدليل عليل منحرف عن سواء السبيل فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه ليس للعامل في القراض ان يبيع بالدين قال ابو حنيفة له ذلك وقد خالف قول النبي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه ليس للعامل في القراض ان يبيع نسيئة بلا اذن وكلام ابي حنيفة محمول على الاذن وان اطلق فلا اطلاق يد العامل
لانه من توابع العمل وربما يكون الربح في البيع نسيئة ولا ضرر فيه انتهى واقول ما ذكره الناصب من الحمل على الاذن مما يكذبه كلام صاحب الينابيع حيث قال وعند ابي حنيفة
له ان يبيع ويشتري نسيئة وبكل ما لا اذن او يقصد بها الاسترباح اما ما ذكره من ان اطلاق يد العامل من توابع العمل فدعوى كاذبة لا دليل
عليها وكيف يفتي بالاطلاق فيه مع ان في بيعه نسيئة خطر الاتلاف بالجحود والافلاس وبقاء العهدة قبل الاجل وكما قيل انه ان باع نسيئة وجب الاشهاد
وضمن ان تركه واما ما ذكره من انه ربما كان الربح في البيع نسيئة فمردود بان وقوع ذلك نادر والا لوجب الحجر على الفتوى بالجواز مطلقا واستدل بعضهم
من قبل ابي حنيفة على ما في التذكرة بان اذنه في التجارة والمضاربة ينصرف الى التجارة المعتادة وهذا النوع من التصرف عادة التجار ولانه يقصد به
الربح والجواب ان المقصود تحصيل الثمن فاذا امكن تحصيله من غير خطر كان اولى ولان الوكالة المطلقة في البيع تدل على حلول الثمن جزم
فلا يجوز نسيئة بخلاف التجارة انتهى قال المصنف رفع الله درجته

الفصل التاسع في الاجارات وتوابعها

وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى انه اذا استأجر دابة الى موضع فوصل اليه وتجاوزه الى اخر فانه يضمن الاجرة المسماة الى ذلك الموضع
واجرة المثل في الزيادة وقال ابو حنيفة لا يلزمه اجرة التي تعدى فيها وقد خالف العقل والنقل قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقال
على اليد ما اخذت حتى تؤدي والعقل اوجب القصاص انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يلزمه اجرة المثل في الزيادة
فلعله ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله لا يستمر بحكم التصرف في الغصوب حيث يحكم عليه بناء على انه لا يجعله من باب الاعتداء انتهى واقول
ما تكلفه في توجيه كلام ابي حنيفة واثبات مدعاه بما افترى عليه من التقرير عنده كله من الظلام وليس لابي حنيفة المسكين عنه خروج الا
وانما بنى ابو حنيفة ذلك على ما سبق من ان المنافع عنده لا يضمن بالغصب وقد مر ما فيه فتذكر قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية
الى انه يجوز الاستيجار الى اي وقت شاء وقال الشافعي لا يجوز اكثر من سنة وله قول اخر الى ثلث سنين وقد خالف قوله تعالى على ان تأجرني ثماني حجج
ودلالة العقل الدال على الجواز انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شرط صحة الاجارة ان يكون المدة معينة
فان كانت مجهولة كالحصاد والدياس بطلت ولا ضبط لمدة الاجارة ولا تقدير بسنة او سنتين او ثلثة او ثلثين بل يجوز سنين كثيرة لكن يشترط ان
لا يزيد على مدة يمتنع بقاء ذلك غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة اكثر من عشر والثوب اكثر من سنة او سنتين على ما يليق به والارض
اكثر من مائة فما اكثر في الافتراء على الشافعي والله اعلم وهو يجازيه انتهى واقول القول بانه لا يجوز اكثر من سنة من اقوال الشافعي مذكور
في كتبهم قال النووي في الروضة وفي تقدير المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها ثلثة اقوال الاول المشهور والذي عليه جمهور الاصحاب انه يجوز سنين
كثيرة بحيث يبقى اليها ذلك الشيء غالبا والقول الثاني لا يجوز اكثر من سنة مطلقا والثالث لا يجوز اكثر من ثلثين سنة انتهى ولعل المصنف قد رأى في
غير هذا من مؤلفات الشافعية ان القول الثاني للشافعي في غير القديم والجديد على انه لا فرق في مقصود المصنف بين ان يكون ذلك قول
الشافعي نفسه وقول اصحابه هذا ما سنح لي عند المسودة ثم لما وصل الي عند النقل الى البياض كتاب التذكرة من مصنفات المصنف قدس سره
وجدت فيه ما يصدق الاحتمال المذكور حيث قال واضطرب قول الشافعي في المدة التي يجوز عقد الاجارة عليها فقال في موضع من كتاب الاجارات
يجوز الى ثلثين سنة وقال في موضع اخر منها يجوز الى سنة وقال في الدعاوى والبينات يجوز ما شاء وقال في المساقاة يجوز المساقاة سنين
وعنده ان المساقاة والاجارة سواء واختلف اصحابه في مذهبه على طريقين احدهما ان في المسألة قولين احدهما انه لا يجوز اكثر من سنة واحدة لان
الاجارة عقد على منافع لم تخلق وكان القياس يقتضي انه لا يجوز كما لا يجوز العقد على ثمرة لم تخلق وانما جوز للحاجة ولا حاجة تدعو الى اكثر من سنة

لان السنة يكمل فيها الزرع ولا يحتاج الى الزيادة عليها ولان السنة مدة تنتظم الفصول الاربعة ويتكرر فيها الزروع والثمار والمنافع بتكررها
والثاني انه يجوز ان يواجر اكثر من سنة واحدة كما يجوز الجمع في البيع بين اعيان كثيرة ويتشعب طريقان احدهما ان في المسئلة قولين احدهما انه لا يجوز
الزيادة على ثلثين سنة لانها نصف العمر والغالب ظهور التغير على الشئ بمضي هذه المدة فلا حاجة الى تجويز الزيادة عليها واصحهما عندهم انه لا تقدير
كما لا تقدير في جمع الاعيان المختلفة في البيع والطريق الثاني القطع بالقول الثاني وحمل القول بالثلثين على التمثيل للكثرة لا للتحديد وانما اراد
باجارة سنين كثيرة كانه قال ولو كانت ثلثين سنة وعلى هذا فهل من ضابط اختلف اصحابه ومعظمهم انه يجب ان يكون المدة بحيث يبقى اليها ذلك الشئ
غالبا فلا يوجر العبد اكثر من ثلثين سنة والدابة يوجر الى عشر سنين والثوب الى سنتين او سنة على ما يليق به والارض الى مائة واكثر وقال بعضهم
يوجر العبد الى مائة وعشرين سنة من عمره وقال بعضهم تستاجر الارض الف سنة وقال بعضهم يصح ان كانت المدة بحيث لا يبقى اليها العين الغالب
اعتمادا على ان الاصل الدوام والاستمرار فان هلك لعارض كانهدام الدار ونحوه في المدة فحصل من هذا الترتيب بعد اقوال الاول التقدير
بسنة الثاني التقدير بثلثين سنة الثالث التقدير بمدة بقاء ذلك الشئ غالبا ومع الضبط الرابع التقدير من كل وجه كل هذه تخمينات لا وجه لها
مع ان القول بالسنة يبطل بقوله تعالى اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج فان اتممت عشرا فمن عندك وشرع من قبلنا
اذا ذكره الله تعالى ولم يتصل به انكار كان شرعا لنا ولانه يجوز ان يزوج امته ويملكه منفعة بضعها الى الموت كذلك في الاجارة لا بل في النكاح لا يجوز
تقدير المدة ففي الاجارة لا يجوز الاطلاق لانا نقول انما اعتبرنا الاجارة بالنكاح في جواز العقد على المنفعة في الزمان الذي يبقى فيه العين ان كانا
يختلفان في التقدير لمعنى اخر وهو ان الاجارة يتقسط الاجرة فيها على المنفعة فلا بد من تقدير المدة بخلاف النكاح ولانا الحقنا المنفعة في
جواز العقد بمجرى الاعيان ثم في الاعيان يجوز ان يجمع بين الاعيان الكثيرة كذا في المنفعة وما ذكروه من الحاجة فليس بصحيح لان الثوب لا يحتاج الى
استيجاره للبس سنة وكذا الزرع لا يبقى في الارض سنة فبطل ما اعتبروه وبالجملة فالتقدير بسنة او سنتين او ثلثين او غير ذلك تحكم كله لا دليل
عليه وليس ذلك اولى من التقدير بزيادة عليه او نقصان منه انتهى وقال ابن حزم بيان المدة واجب فيما استوجر لا بعمل معين فلا هو كذلك فلا فرق
بين مدة وبين ما هو اقل منها او اكثر منها والمفرق بين ذلك مخطئ بلا شك لانه فرق بغير قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا قول صاحب ولا قول
تابع نعلمه ولا قياس ولا راى له وجه يعقل والخلوق لا يومن في قصير المدة كما لا يومن في طويلها واما ان عقدت الاجارة الى مدة يوقن انه لا بد من ان يحرم
احدهما دونها ولا بد من ذهاب الشئ الموجر دونها فهو شرط متيقن الفساد بلا شك انتهى **قال** المص رفع الله درجته ذهب الامامية الى انه يجوز
ان يستاجر رجلا ليبيع شيئا بعينه او يشترى ويجوز اجارة الدفاتر ما لم يكن فيها كفر وقال ابو حنيفة لا يجوز ذلك وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز
ك ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يستاجر دارا على ان يتخذها مسجدا يصلي فيه ولا يجوز ان يستاجرها ليتخذها ماخورا يبيع فيها خمرا او يتخذها
كنيسة او بيت نار وقال ابو حنيفة لا يجوز في الاول ويجوز في الثاني لكن يعمل غير ذلك وقد خالف العقل حيث منع الاستيجار للطاعة واجاز الاستيجار
للمعصية انتهى **وقال** الناصب حفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز الاستيجار لتعليم حرفة او لجنس منه معينة وكذا يجوز استيجار المصحف والكتب
للمطالعة والكتابة منها ويقدر بالزمان وكذا يجوز استيجار الدار للسكنى وللصلوة لا ان يجعلها مسجدا موقوفا وما ذهب اليه ابو حنيفة من جواز استيجار
الدار لما لا يجوز عمله شرعا فان صح فقد ذكرناه ليستاجر لا يعمل فالوجه في منعه من الاستيجار لاتخاذه مسجدا انه لا يجوز ان يجعل الارض لغير مسجدا وفي
تجويز الاستيجار لفعل المعصية لصحة العقد لكن اشترط ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل انتهى **واقول** قد سكت الناصب عن
التعرض للجواب عن خلاف ابي حنيفة في المسئلة الاولى من هاتين المسئلتين اللتين ذكرهما المص لا لظهور وجه ذكرها كذلك والظاهر انه انما ترك
لعله اهتدى الى دليل ابي حنيفة وهو مذكور في التذكرة مع رده حيث قال وقال ابو حنيفة لا يصح ان يوكل في بيع شئ بعينه لان ذلك يتعذر عليه
فاشبه ما لو استاجره لحمل الحجر الكبير وهو وهم فان الثياب لا تنفك عن راغب فيها ولهذا صحت المضاربة ولا يكون الا بالبيع والشراء بخلاف ما قاسوا
عليه فانه متعذر انتهى واما ما ذكره في دفع اعتراض المص عن ابي حنيفة في المسئلة الثانية من ان الوجه في منعه عن استيجار الارض لاتخاذه مسجدا يصلي
فيه هو انه لا يجوز ان يجعل الارض لغير مسجدا فمدفوع بان ذكر المسجد في كلام المص ليس لانه اراد به المسجد الموقوف المصطلح كما فهمه الناصب بل المراد
ان يجعلها المستاجر محل سجوده في صلوته واشار به الى اتخاذه لمحض ذلك وعلى هذا ايضا قد فتوى ابي حنيفة فالمناقشة في ذلك لا يجدي نفعا و
اما ما ذكره من انه اشترط ابو حنيفة ترك العمل الذي هو المعصية فلا مخالفة للعقل ففيه ان مخالفة العقل بعد باق اذ العاقل لا يستاجر شيئا لاجل
فعل مخصوص يذكره في ضمن العقد ثم يشترط ان لا يعمل ذلك وفوق ذلك المخالفة ما ذكره المص من تجويزه عقد الاجارة في المعصية دون الطاعة
وهذا مما لم يتعرض له الناصب كما لا يخفى ثم لا يخفى ان اصل كلام ابي حنيفة في هذه المسئلة كان خاليا عن اشتراط عدم العمل وانما اول اصحابه كلامه
بذلك تخفيفا للشناعة عنه قال المص في التذكرة قال ابو حنيفة لا باس بان تواجر بيتك في السواد ممن يتخذه بيت نار او كنيسة او يبيع فيه
الخمر واختلف اصحابه في تاويله فمنهم من قال يجوز اذا شرط ذلك ومنهم من قال لا يجوز اذا شرط وانما اراد ابو حنيفة اذا علم انه يفعل
ذلك ولكن لم يشترط وتعلق من جوز شرطه بان هذا الفعل لا يلزمه بعقد الاجارة وان شرطه واذا اسلم العين ولم يفعل فيها شيئا من هذه
الاشياء وجبت عليه الاجرة فذكرها وعدمها سواء وبطل على اصله ما اذا استاجرها للصلوة ويخالف اذا لم يشترط لانه لم يستاجر لذلك

الا يجوز بيع الزرع ... البيع ... التمر ... [illegible]

بفعل محظور وكان كما لو استأجر امرأة للخدمة انتهى قال المصنف رفع الله درجته ه ذهبت الامامية الى انه اذا استأجر رجلا لينقل له الخمر الى موضع
بعينه للشرب لم يجز وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف في ذلك فعل النبي ص حيث لعن ناقلها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول قد ذهب فيما تقدم
ان ابا حنيفة يجوز الاستيجار لفعل المعصية ولا يلزم العمل به وهذا خلاف في اصل المسألة ان الاستيجار يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح
او يجوز في فعل المعصية فمذهب الشافعي انه يجب ان يكون لفعل الطاعة او المباح لا يجوز لفعل المعصية ولا ينعقد وذهب ابو حنيفة الى جوازه
ولا يعمل به فالكلام في الانعقاد ولا العمل به حتى يدخل في وعيد لعن ناقل الخمر انتهى واقول قد تقدم منا ما في تجويز ابي حنيفة الاستيجار
لفعل المعصية وانه لا معنى لتعليق الاجارة في متن العقد بانه لفعل كذا ثم يشترط ان لا يفعل ذلك مع انه لم ينقل عن ابي حنيفة اشتراطه ذلك في هذه
المسألة ولا تأويل اصحابه بما ذكر ومما ينقول انه علل الجواز في هذه المسألة بان الفعل لم يتعين عليه وفيه انه استيجار لفعل محرم فلم يصح كالزنا
وعدم التعين لا يمنع عن الفعل فيجوز بذلك غير جائز قال المصنف رفع الله درجته و ذهبت الامامية الى جواز المساقاة وقال ابو حنيفة لا يجوز
وقد خالف في ذلك فعل النبي ص فانه عامل اهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر او زرع وجماعة الصحابة والتابعين على ذلك انتهى وقال الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي جواز المساقاة وثبت حديث معاملة رسول الله ص لاهل خيبر بالمساقاة وان صح عدم تجويز ابي حنيفة للمساقاة
فلعدم صحة الحديث عنده انتهى واقول مجرد عدم صحة ذلك الحديث عند ابي حنيفة لا يوجب حكمه بعدم الجواز لان الاصل في الاشياء
الاباحة وانما دليله على ذلك ما ذكره صاحب الينابيع من انه استيجار ببعض ما يخرج من عمله فيشبه قفيز الطحان ولان الاجر مجهول او معدوم
واجيب بانه ثم فان الثمرة يخرج وان لم يعمل واعترض على حديث معاملته ص مع اهل خيبر بانه كان خراج مقاسمة بطريق المن والصلح ودفع بانه لا مجال
لاحتمال ذلك لان الراوي وهو ابن عباس قال ساقاهم النبي ص لانه ص ملك ارضيهم ولهذا قال لعمر خل الارض وسبيل الثمر وانما اجلاهم عنها قال ابن
عباس لما ساقى النبي ص خيبر واجلى اهلها اتوه وقالوا نحن اعلم بامر النخيل منكم فاعطونا نكفيكم فساقاهم على ذلك انتهى وبعد المقام ما ذكره المصنف قدس
سره في التذكرة حيث قال هذه المعاملة اي المساقاة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال اكثر الصحابة وسعيد بن المسيب ومالك وسالم والثوري و
الاوزاعي وابو ثور وابو يوسف ومحمد واسحق واحمد بن حنبل وداود للاجماع والسنة اما الاجماع فما رواه العامة عن الباقر ع وعلي ابائه ان رسول الله
عامل اهل خيبر بالشطر ثم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي ع ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع وهذا عمل به الخلفاء في مدة خلافتهم ولم ينكره منكر
فكان اجماعا واما السنة فما رواه العامة عن عبد الله بن عمر قال عامل رسول الله اهل خيبر بشطر ما يخرج منها من ثمر او زرع ومن طريق الخاصة
ما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق ع ان اباه الباقر ع حدثه ان رسول الله ص اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها الحديث وعن يعقوب بن شعيب في الصحيح عن
الصادق ع قال سألته عن الرجل يعطي الرجل ارضه فيها الرمان والنخل والفاكهة فيقول اسق هذا من الماء واعمره ولك نصف ما اخرج قال لا
بأس ولان الحاجة قد تدعو اليه وتشتد الضرورة الى فعله فكان جائزا وقال ابو حنيفة وزفر لا تجوز هذه المعاملة بحال لانها اجارة بثمرة لم تخلق
او اجارة بثمرة مجهولة فاشبه اجارته بثمرة غير الشجر الذي يسقيه ونمنع كونها اجارة بل هي عقد معاملة على العمل في المال ببعض نمائه فهو كالمضاربة
ثم يبطل قياسهم بالمضاربة فانه عمل في المال ببعض نمائه وهو معدوم مجهول وقد جاز بالاجماع وهذا في معناه ثم قد جوز الشارع العقد في
الاجارة على المنافع المعدومة للحاجة مع ان القياس انما يكون في الحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه والمختلف فيه بالمجمع عليه عندهم فاما في ابطال
نص وخرق اجماع بقياس نص اخر فلا سبيل اليه انتهى قال المصنف رفع الله درجته ق ذهبت الامامية الى انه يجوز اختلاف الحصة بالنسبة الى الثمار
المختلفة وقال مالك يجب التساوي في الكل وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله ص المؤمنون عند شروطهم انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز المساقاة الا في النخل والكرم ولا يصح على غيرهما من الثمار والزرع الا تبعا ولو كان في الحديقة نوعان او انواع من
التمر والعنب فتفاوت في المشروط فان علما قدر كل نوع نظرا او تخمينا جاز وان جهلا او احدهما فلا واما ما ذهب اليه مالك من وجوب التساوي
ان صح فمحمول على دفع الخلاف انتهى واقول الكلام في ان الشركاء اذا اتفقوا في التخصيص على الوجه المذكور وجاز شرعا فالاتفاق مع تجويز الشرع
دافع بلا اختلاف فلا ثمرة لما اتى به مالك من الخلاف الا ثمرة الخلاف قال المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يشترط
العامل ان يعمل معه غلام رب النخل سواء كان الغلام موسوما بعمل هذا الحائط اولا وقال مالك لا يجوز الا اذا كان الغلام موسوما بالعمل فيه
وقد خالف العقل والنقل فان العقل يدل على اصالة الجواز وعدم الفرق والنقل قوله ص المؤمنون عند شروطهم وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو شرط عمل غلام معه جاز ونفقته على المالك ولو شرطت على العامل صحت ولزمت ولا يشترط التقدير بل ينزل على الوسط
المعتاد واما ما ذهب اليه مالك انه يصح فلان الغلام اذا لم يكن موسوما بعمل الحائط يكون في حكم الشركاء فيجب تقدير اجرة له كسائر الشركاء بخلاف
ما اذا كان موسوما بعمل الحائط فانه من تتمة ما يجب على المالك وحصته معينة انتهى واقول الظاهر ان في المسألة اقوال ثلثة احدها الجواز
مط وهو مذهب الامامية ونص عليه الشافعي على ما في التذكرة والثاني عدم الجواز مط وهو احدى الروايتين عن احمد وقال به بعض الشافعية لانه
بمنزلة ما لو شرط ان يعمل معه المالك فانه لا يجوز فكذا عبده لان يد العبد كيد سيده وعمله كعمله ولهذا لو وكل المرتهن عبد الراهن في قبض الرهن
من سيده لم يجز لان يده كيد سيده وفيه ان الفرق ظاهر لان عمل العبد يجوز ان يكون تابعا لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا

لعمل العامل ولا يجوز ان يكون عمل رب المال تابعا لعمله على ان ما يمنع الحكم في الاصل فانا قد بينا جواز ان يشترط على المالك اكثر العمل كذا في التذكرة

والثالث ما نسبه المص منهما الى مالك من القول بعدم الجواز مطلقا او بقيد لو يتوجه عليه ما يتوجه على القايل بعدم الجواز مطلقا مع زيادة عدم الفرق

واما ما ذكره الناصب في بيان الفرق فهو لا يصلح الا لمن لا يفرق بين القدم والفرق لدلالته على انه لا يعتبر في الشراب عدم علمه بعمل الحايط

وفيما فيه فتامل **قال** المص رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه يجوز المزارعة بالنصف والثلث وغيرهما وقال ابو حنيفة ومالك

لا يجوز وقد خالفا العقل الدال على اصالة الجواز والنقل وهو ان النبي صلعم عامل اهل خيبر بشرط ما يخرج من ثمر او زرع وروى ابن عباس

ان النبي صلعم دفع خيبر ارضها ونخلها الى اهلها مقاسمة على النصف انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المخابرة وهي المعاملة

على الارض ببعض ما يخرج منها والبذر من العامل والمزارعة وهي المعاملة عليها ببعض ما يخرج منها والبذر من المالك كلتاهما باطلتان و

الدليل على بطلانهما ان المساقاة ثبت على خلاف الاصل لجهالة العمل والاجرة فيجب الاكتفاء على محل ورود النص فلا يجوز المزارعة والمخابرة لانه

لم يثبت منهما شيء وذهب النووي ومن تابعه من الشافعيين الى جوازهما للضرورة الداعية اليهما وقد وردت احاديث يدل على النهي عنهما واحاديث

يدل على الجواز فرجح المتقدمون المنع والمتاخرون الجواز والفتوى اليوم الجواز لوقوع الضرورة ولعل مالكا وابا حنيفة رجحوا الاحاديث الدالة

على المنع انتهى **و اقول** قول الناصب كلتاهما باطلتان وقوله والدليل على بطلانهما وقوله لم يثبت منهما شيء يدل على عدم مشروعية شيء من

المخابرة والمزارعة وقوله ثبت على خلاف الاصل وقوله فيجب الاكتفاء على محل ورود النص يدل على اقتضاء النص لثبوتهما في الجملة وهذا تناقض

صريح لا يخفى ثم لو سلم صحة الاحاديث الدالة على نهي رسول الله صلعم عن ذلك لكن فعله صلعم في خيبر هو الناسخ لمضمونها وبما يدل على ذلك ما

رواها ابن حزم في كتاب المحلى منها ما رواه من طريق مسلم عن ابن عمر قال لما ظهر رسول الله صلعم على خيبر اراد اخراج اليهود وكانت الارض حين ظهر

عليها لله ولرسوله وللمسلمين فسالوه صلعم ان يقرهم بها على ان يكفوا عملها ولهم نصف الثمر فقال لهم رسول الله صلعم نقركم بها على ما شئنا فقروا

بها حتى اجلاهم عمر قال ابن حزم ففي هذا ان اخر فعل رسول الله صلعم الى ان مات كان اعطاء الارض بنصف ما يخرج منها من الزرع ومن الثمر

من الشجر وعلى هذا مضى ابو بكر وعمر وجميع الصحابة معهما فوجب استثناء اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها ومن جملة ما صح النهي عنه من ان يكرى الارض

او يؤخذ لها اجر او حظ وكان هذا العمل المتاخر ناسخا للنهي المتقدم عن اعطاء الارض ببعض ما يخرج منها لان النهي عن ذلك قد صح لقلنا

ليس نسخا لكنه استثناء من جملة النهي ولولا انه قد صح ان رسول الله صلعم مات على هذا العمل لما قطعنا بالنسخ لكنه ثبت تاخر عمله فصح انه نسخ صحيح

متيقن لا شك فيه وبقي النهي عن الاجارة جملة بحسبه لم يات شيء ينسخه ولا تخصيصه فان قيل انما صح عن النبي صلعم النهي عن ان يؤخذ للارض اجر

او حظ وعن ان يكرى بثلث او ربع وصح انه اعطاها بالنصف فامنعوا من اعطائها باقل واكثر قلنا لا يجوز هذا لانه اذا اباح صلعم اعطاءها بالنصف

لهم والنصف للمسلمين ولهم فبضرورة الحس والمشاهدة يدري كل احد ان الثلث والربع وما دون ذلك من الاجزاء مما دون النصف داخل في

النصف فقد اعطاها صلعم بالربع وبزيادة وبالثلث وبزيادة فصح ان كل ذلك مباح بلا شك انتهى كلامه وهو صريح فيما ذكرنا وتفصيل الكلام و

تحقيق المرام ما ذكره المص قدس سره في التذكرة حيث قال المزارعة بالمعنى الذي قلناه وهي المعاملة على الارض بحصة مما يخرج منها بغير

لفظ الاجارة جايزة عند علمائنا اجمع وبه قال علي عم وسعد ابن مسعود وعمر بن عبد العزيز والقاسم وعروة وعمار بن ياسر وال علي عم وال ابي بكر

وابن سيرين وسعيد بن المسيب وطاوس وعبد الرحمن بن الاسود وموسى بن طلحة والزهري وعبد الرحمن بن ابي ليلى وابنه وابو يوسف ومحمد وهو مروي

عن معاذ والحسن وعبد الرحمن بن يزيد قال البخاري قال ابو جعفر الباقر عم ما بالمدينة من اهل بيت الا ويزرعون على الثلث والربع وزارع علي عم

قال البخاري وعامل عمر الناس على ان من جاء عمر بالبذر من عنده فله الشطر وان جاءوا بالبذر فلهم كذا لما رواه العامة عن ابن عمر ان رسول الله

عامل اهل خيبر على الشطر مما يخرج من زرع او ثمر وروى ذلك ابن عباس وجابر بن عبد الله قال ابو جعفر عم عامل رسول الله صلعم اهل خيبر بالشطر

ثم ابو بكر ثم عمر وعثمان وعلي عم ثم اهلوهم الى اليوم يعطون الثلث والربع هذا امر مشهور صحيح عمل به رسول الله صلعم حتى مات وخلفاؤه حتى ماتوا

واهلوهم ولم يبق بالمدينة اهل بيت الا عمل به وعمل به ازواج رسول الله صلعم من بعده ومن طريق الخاصة ما رواه محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي

جميعا عن الصادق عم في الصحيح اتى ابا محمد ان رسول الله صلعم اعطى خيبر بالنصف ارضها ونخلها فلما ادركت الثمرة بعث عبد الله بن رواحة فقوم

عليهم قيمة فقال لهم اما ان تاخذوه وتعطون نصف الثمرة واما ان اعطيكم نصف الثمرة واخذه فقالوا بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح

عن يعقوب بن شعيب قال سالت الصادق عم عن المزارعة فقال النفقة منك والارض لصاحبها فما اخرج الله من شيء قسم على الشطر وكذلك اعطى

رسول الله صلعم خيبر اتوه فاعطاهم اياها على ان يعمروها على ان لهم نصف ما اخرجت فلما بلغ الثمر امر عبد الله بن رواحة فخرص عليهم النخل فلما فرغ

منه خيرهم فقال قد خرصنا هذا النخل بكذا صاعا فان شئتم فخذوه وردوا علينا نصف ذلك وان شئتم اخذناه واعطيناكم نصف ذلك

فقالت اليهود بهذا قامت السموات والارض وفي الصحيح عن محمد الحلبي وعبيد الله الحلبي عن الصادق عم قال لا باس بالمزارعة بالثلث والربع

والخمس وعن اسمعيل بن الفضل عن الصادق عم قال لا باس ان تستاجر الارض بدراهم وتزارع الناس على الثلث والربع واقل واكثر اذا كنت لا تاخذ الرجل

الا بما اخرجت ارضك والاخبار في ذلك اكثر من ان يحصى ولان هذا اصل تنميه بالعمل فجاز العقد عليه ببعض ما يخرج منه كالمضاربة والمساقاة

واذا كانت الارض بين النخيل قال الشافعي العقد فاسد وكرهه عكرمة ومجاهد والنخعي وابو حنيفة وروي عن ابن عباس الامران وجوزها الشافعي
في الارض بين النخل اذا كان بياض الارض اقل وان كان اكثر فعلى وجهين ومنع المزارعة في الارض البيضاء لما روي رافع ابن خديج قال
كنا نخابر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فذكر ان بعض عمومته اتاه فقال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن امر كان لنا نافعا وطواعية رسول الله صلى الله عليه وآله انفع قلنا
قلنا ما ذاك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من كانت له ارض فليزرعها ولا يكريها بثلث ولا ربع ولا بطعام مسمى وعن ابن عمر قال كنا لا نرى بالمزارعة باسا حتى سمعت
رافع بن خديج يقول نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وقال جابر نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة وعن جابر قال كنا نزرع بالثلث والربع والنصف فقال النبي صلى الله عليه وآله من كانت
له ارض فليزرعها او ليمنحها فان لم يفعل فليمسك ارضه وعن زيد بن ثابت قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن المخابرة قال ان تاخذ الارض بنصف او ثلث او ربع
ولا دلالة في حديث رافع لما رواه عروة بن الزبير عن زيد بن ثابت انه قال يغفر الله لرافع انا والله اعلم بالحديث منه انما اتاه رجلان من الانصار قد
اقتتلا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وهذا خرج على وجه المشورة والارشاد دون الايجاب لان حديث رافع تضمن النهي
عن كراء الارض بثلث او ربع ونحن نسلم ذلك فانه لا يجوز اجارة الارض بما يخرج منها او بعضه والنزاع انما هو في المزارعة وهي غير مذكورة في الحديث
والحديث الذي ذكر فيه لفظ المزارعة محمول على الاجارة فان القصة واحدة رويت بالفاظ مختلفة فيجب تفسير احد اللفظين بما يوافق الاخر لئلا
تتنافى الاخبار ولان احاديث رافع مضطربة جدا مختلفة اختلافا شديدا يوجب ترك العمل بها لو انفردت فكيف يقدم على مثل خبرنا
قال احمد بن حنبل احاديث رافع الوان وقال ايضا حديث رافع ضروب وقال ابن المنذر جاءت الاخبار عن رافع بعلل تدل على ان النهي كان لذلك قال زيد بن
ثابت انا اعلم بذلك منه وانما سمع النبي صلى الله عليه وآله رجلين قد اقتتلا فقال ان كان هذا شانكم فلا تكروا المزارع وروى البخاري عن عمرو بن دينار قال قلت
لطاوس لو تركت المخابرة فانهم زعموا ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عنها فقال ان اعلمهم يعني ابن عباس اخبرني ان رسول الله صلى الله عليه وآله لم ينه عنه ولكن قال لان يمنح احدكم
ارضه خير من ان ياخذ عليها خراجا معلوما ولان احاديث رافع منها ما يخالف الاجماع وهو النهي عن كراء المزرعة على الاطلاق ومنها اضطراب في المسند
عنه فتارة يحدث عن بعض عمومته وتارة عن سماعه وتارة عن ظهير بن رافع ومع هذا الاضطراب يجب اطراحها واستعمال الاخبار الواردة في شان
خيبر فانها تجري مجرى المتواتر التي لا اختلاف فيها وقد عمل بها الصحابة وغيرهم فلا معنى لتركها اعتمادا على الاخبار الواهية ولو سلم سلامته عن
الطاعن وعدم قبوله للتاويل وتعذر الجمع فلا بد وان يكون احد الخبرين ناسخا للاخر ويستحيل القول بنسخ حديث خيبر لكونه معمولا به من جهة
رسول الله صلى الله عليه وآله ثم من بعده الى عصر التابعين فاي وقت ثبت نسخه وحديث جابر في النهي عن المخابرة محمول على ما حمل عليه خبر رافع فان تاول الشافعية
بعود النهي الى الارض البيضاء والتجويز في قضية خيبر الى الارض المتخللة بين النخل كان بعيدا لعدم الدلالة عليه بخلاف ما تاولناه فانه الدليل ولان ما
ذكرناه اولى لعمل الصحابة والتابعين واهل البيت عليهم السلام دون ما تاولوه ولان ما ذكرناه مجمع عليه لان الباقر عليه السلام روى ذلك عن اهل كل بيت بالمدينة
وعن الصحابة واهاليهم وفقهاء الصحابة واستمر ذلك الى الان وهذا مما لا يجوز خفاؤه ولم ينكره احد من الصحابة فكان اجماعا والذي خالفه فقد بينا
فساده والقياس يقتضيه فان العين تنمى بالعمل فجازت المعاملة عليها ببعض نمائها كالاثمان في المضاربة والنخل في المساقاة او نقول ارض فجاز
المزارعة عليها كالارض بين النخل ولان الحاجة داعية الى المزارعة لان اصحاب الاراضي لا يقدرون على زرعها والعمل عليها والاكرة يحتاجون الى
الزرع اكثرهم الى غيره لكون الارض لا ينتفع منها الا بالعمل عليها بخلاف المال مع ان حديثهم تضمن الخطاء لان فيه ان رسول الله صلى الله عليه وآله نهانا عن امر كان
لنا نافعا والنبي لا ينهى عن المنافع وانما ينهى عن المضار والمفاسد فدل ذلك على غلط الراوي انتهى هكذا ينبغي فهم المسئلة وذلك فضل الله يؤتيه
من يشاء والله ذو الفضل العظيم **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يصح اجارة الارض بالطعام وقال مالك لا يجوز
وقد خالف العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو استاجر بالحنطة
او الشعير وقد صحت ضبط كما في السلم صح والا فيبطل وان صح ما رواه عن مالك فهو محمول على عدم الانضباط لعدم الوصف انتهى **واقول** ان
اراد انه محمول على انه لا يمكن الضبط مطلقا فهو مع انه تمر رد على ما نقله قبيل ذلك في تقرير مذهب امامه الشافعي وان اراد انه محمول على ان
مالكا افتى بعدم الجواز في صورة عدم الوصف المضبط لا مطلقا ففيه انه لا يجوز للفقيه اطلاق عدم الجواز فيما يكون غالب افراده جائزا عنده فلا يصح
حمل كلامه على ذلك كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجوز ان يوجر ارضه لزرع الطعام كالحنطة وقال الفقهاء
الاربعة اذا عين الطعام بطل وقد خالفوا العقل الدال على اصالة الجواز وقوله تعالى اوفوا بالعقود انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه لو استاجر لزراعة جنس او نوع معين جاز ان يزرع ما ضرره مثله ودونه لا فوقه فلو استاجر لزراعة البر لم يزرع السمسم وبالعكس
جاز وهذا تصريح بانه يجوز الاستيجار لزراعة الجنس المعين كالحنطة فقد ظهر انه افترى على المذاهب انتهى **واقول** قد جرت عادة الشافعية
والحنفيين والمالكيين على انهم اذا عجزوا عن نصرة فتوى امامهم انكروا نسبتها اليه مع ان للشافعي وامثاله كثيرا من الاقوال الذي لا يعرفها الا الخلص
من اصحابهم فكيف بالناصب الجاهل الذي كان نظره في هذه المسائل مقصورا على كتاب الانوار الذي هو من المختصرات المقتصرة على ما وقع عليه الفتوى
بين متاخري الشافعية وقد نبه على ذلك ابن حزم ايضا في باب البيع من كتاب المحلى حيث قال ان قول الشافعي يجوز بيع الخردل من قوله عزيزة لا يعرفها
من اصحابه الا من تبحر في الحديث والاثار انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل العاشر في الصيد وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى**

وذهبت الامامية الى ان القبض بدون اذن الواهب يكون فاسداً وقال ابو حنيفة ان قبضه في المجلس صح وقد خالف العقل الدال على التسوية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القبض المعتبر يكون باذن الواهب فلو قبض بلا اذنه لم يملكه ودخل في ضمانه ولو اذن له في القبض ورجع
قبله لم يصح القبض ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القبض في المجلس بحضوره يقوم مقام الاذن لكونه الدال على اذنه ورضاه انتهى **واقول** تحقيق
كلام المصنف قدس سره وابطال ما تكلفه الناصب في اصلاح كلام ابي حنيفة يتوقف على تقديم ما ذكره المصنف في التذكرة حيث قال الواهب بعد العقد بالخيار
ان شاء قبض وان شاء منع فان قبض المتهب بغير اذن الواهب لم يصح القبض ولم تتم الهبة لان التسليم غير مستحق عليه فلا يصح الا باذنه كما لو اخذ المشتري
المبيع من يد البائع قبل تسليم الثمن بخلاف ما اذا قبضه المشتري بعد تسليم الثمن لانه مستحق للقبض فلا يعتبر فيه اذن المستحق عليه وهاهنا فانه غير مستحق
فلا يصح بدون اذنه فان قبضه بدون اذنه دخل في ضمانه فان اذن له في القبض وقبضها تمت الهبة وان رجع عن الاذن قبل ان يقبض المتهب بطل الاذن
وان رجع بعد القبض لم يبطل القبض لتمام الهبة قبل رجوعه به قال الشافعي وقال ابو حنيفة اذا قبضه في المجلس بغير اذن الواهب صح القبض واذا قام
من المجلس لم يجز قبضه الا باذن الواهب لان الايجاب يتضمن الاذن في القبول والقبض جميعاً فاذا قبض صح كما اذا قبل وانما اختص بالمجلس لان الايجاب يتضمنه
وما تضمنه الايجاب اختص بالمجلس كالقبول وليس بجيد لان الواهب لم ياذن له بعد العقد في القبض فلا يصح قبضه كما لو كان بعد المجلس ولا نسلم ان القبض
والقبول تضمنهما الايجاب وانما القبول ثابت بالشرع لا الموجب للقبض لم يوجد له لفظه ولو وجد له لفظ لم يبطل بالقيام من المجلس كما لو اذن له بعد العقد وعلى
ان الايجاب جوابه اقتضاه بخلاف القبض انتهى اذا تقدم هذا فنقول ان اراد بالقبض في حضوره كون الواهب ناظراً شاهداً لقبضه فهو خلاف فرض المسألة
وان اراد كونه في مجلس حضر الواهب وان كان الواهب عند قبضه كالراجي راو بتأخير من المجلس غير ناظر الى قبضه فلا نسلم ان هذا يقوم مقام الاذن فظهر
ان عدول الناصب عما ذكره المصنف في التذكرة موافقاً لما في الهداية والوقاية من اصل دليل ابي حنيفة فرار من المطر الى الميزاب **قال** المصنف رفع الله درجته
ب ذهبت الامامية الى صحة هبة المشاع وقال ابو حنيفة لا يجوز فيما يقسم وقد خالف العقل الدال على الجواز والتسوية وقول النبي صلى الله عليه وآله للوزان زن
وارجح والرجحان هبة مشاع انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل ما يجوز بيعه يجوز هبته ولا شك انه يجوز بيع المشاع
فتكون هبة المشاع جائزة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان قبض المشاع لا يمكن الا بقبض الجميع وهو يتضمن قبض حصة الغير فلا يصح هبته واما قوله ان الرجحان هبة
مشاع فيقول ابو حنيفة وذلك للاحتياط وليس هو هبة انتهى **واقول** ما ذكره من ان قبض الجميع يتضمن قبض حصة الغير مسلم لكنه لا يمنع في بيع المشاع
اتفاقا فكذا في الهبة وبالجملة الهبة تمليك آخر كالبيع انما يفترقان في العوض وعدمه فيجري فيها ما يجري في البيع على ان الناصب لم يشعر بما اشار
اليه المصنف بقوله والتسوية من ان ما حكم به ابو حنيفة فرق بين المتساويين لان العقل لا يجد الفرق بين ما يقسم وما لا يقسم في الجواز وعدمه كذا في
امتناع قبض المجموع في احدهما دون الاخر وبهذا علم ان ما استدل به الناصب على عدم امكان قبض المشاع فيما يقسم جار فيما لا يقسم مع تخلف الحكم
عنه عنده فيكون باطلا من هذا الوجه ايضا فافهم واما ما ذكره من ان حكم النبي صلى الله عليه وآله بالرجحان المستلزم لهبة المشاع قد وقع للاحتياط فمردود بان الاحتياط
موجود في جانب المساواة ايضا كما ان الرجحان احتياط لحال المشتري كذلك عدمه احتياط لحال البايع فينبغي ان يكون ذلك هبة من جانب البايع الظاهر
من حاله غالبا التسامح بالنسبة الى المشتري الذي ظاهر حاله الاستقصاء وهنا ما **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية الى لزوم الوقف بالعقد و
الاقباض وقال ابو حنيفة لا يلزم الا بحكم الحاكم وقد خالف قوله صلى الله عليه وآله حبس الاصل وسبل الثمرة واجماع الصحابة وعملهم عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الوقف لازم في الحال وان اضافه الى ما بعد الموت ولم يسلمه قضى به قاض او لم يقض فيمتنع الرجوع والتصرفات القادحة في غرض
الواقف ومذهب ابي حنيفة توقف لزومه على حكم الحاكم فالوقف عنده صحيح ولكن غير لازم الا بحكم الحاكم ولا مخالفة للحديث لان الحديث يدل على جواز
الوقف ولا يدل على اللزوم انتهى **واقول** جعل لزوم الوقف موقوفا على حكم الحاكم تحكم لا دليل عليه والحديث المذكور وارد عند السؤال عن كيفية
وقف المزرعة ونحوها فالظاهر عدم اهمال بيان ما يحتاج اليه مع لزومه لا سيما ان الاصل في العقود اللزوم كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله
درجته **د** ذهبت الامامية الى انه يصح الوقف على بني تميم وبني هاشم وقال الشافعي لا يجوز لعدم حصرهم وخالف الاجماع الدال على جواز الوقف
على الفقراء والمساكين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الموقوف عليه ان كان شخصا معينا او جماعة معينين فالشرط
ان يمكن تمليكه ولو وقف على قبيلة لا تنحصر كالعلوية ترجح الاقتصار على ثلاثة منهم وعلى قبيلة تنحصر لزم تعميمهم بعد هذا النقل يعلم انه لم ينقل
المذهب على ما هو عليه انتهى **واقول** قال النووي في الروضة بعد ذكر طريقة العراقيين من الشافعية في ذلك فيجوز ان يخرج على هذا الاصل الخلاف
في صحة الوقف على قبيلة كالعلوية وغيرهم ممن لا ينحصر في صحته قولان كالوصية لهم آه وما ذكره الناصب بقوله ولو وقف على قبيلة لا
ينحصر جاز الاقتصار على ثلاثة منهم قد ذكره النووي بعد ذلك بعدة ورقات مشعرا فيه بالخلاف ايضا حيث قال فصل في مسائل منثورة
يتعلق بالباب احدها لو وقف على الطالبيين وجوزناه كفى الصرف الى ثلاثة آه فعلم ان الناصب غمض العين عن العبارة الاولى ونقل العبارة
الثانية منها ذاهلا عن قول النووي وجوزناه لئلا يفهم منه وقوع الخلاف في القول فيهم وبهذا ظهر ان الناصب لم ينقل مذهب امامه على
ما هو عليه لعجزه عن اصلاحه بما يوجب الاقناع فضلا عن اتيانه فيه بالبرهان والله المستعان وقد صرح المصنف في التذكرة ايضا بان ذلك احد قولي
الشافعي حيث قال لو وقف على قبيلة عظيمة كثيرة الانتشار كقريش وبني تميم وبني وائل ونحوهم صح عند علمائنا وهو احد قولي الشافعي لاصالة الصحة

ولانها جهة قربة فجهة صحة تمليك فجاز الوقف عليها كان عدده محصورا صح ان لم يكن محصورا كالفقراء والمساكين ولانه يجوز الوقف على الفقراء والمساكين اجماعا مع عدم انحصارهم فجاز هنا والقول الثاني للشافعي انه لا يصح الوقف على من لا يمكن استيعابهم وحصرهم كالوقف على قوم والفرق التعيين في صورة النزاع بخلاف القوم فانهم مع عدم انحصارهم غير معينين لانه يطلق على جماعة غير معينة فبطل ولو وقف على المسلمين كلهم او على اهل اقليم كالعراق او على اهل مدينة كبغداد صح بغير خلاف ولو وقف على كافة بني آدم او على كافة البشر صح على ما اختاره انتهى

قال المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى انه اذا بنى مسجدا او مقبرة واذن للناس في الصلوة او الدفن ولم يقل انه وقفه وقفته لم يزل ملكه عنه وقال ابو حنيفة اذا صلوا او دفنوا زال الملك وقد خالف العقل الدال على اصالة بقاء الملك وقول النبي لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفسه انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا بد في الوقف من الصيغة ولو بنى بناء على هيئة المسجد واذن فيه لم يصر مسجدا الا ان يكون في نواه ونوى ولو اذن في الدفن في ملكه ودفن لم يصر مقبرة وجرى ابو حنيفة على طريقته في عدم توقف العقود على الصيغة فجعل الفعل قائما مقام الصيغة الدالة على رضاه **واقول** هذا الجواب من الظلام وتوجيه الكلام ابي حنيفة بما هو اجدر بالطعن والملام وبالجملة لم يجعل ابو حنيفة القول بعدم توقف العقود على الصيغة طريقة للقطع بانه يشترط في النكاح العقد بالايجاب والقبول وكذا في غيره ولو سلم فذلك طريق غير مستقيم لا يؤيده النقل الصحيح ولا العقل السليم

قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الحادي عشر في المواريث وتوابعها** وفيه مسائل **الاولى** ذهبت الامامية الى توريث خمسة عشر اولاد البنات واولاد الاخوات واولاد الاخوة من الام وبنات الاخوة من الاب والعمة واولادها والخال واولاده والخالة واولادها والعم اخو الاب للام واولاده وبنات الاعمام اولادهن والجدة ام الاب او ام الام على الترتيب المذكور في تصانيفهم ولا يرث مع واحد منهم مولى نعمة ويحجب بعضهم بعضا على ترتيب ذكروه في كتبهم وعليه جماعة من الصحابة والتابعين وقال ابو حنيفة ان ذوي الارحام يرثون الا انه يقدم المولى ومن يأخذ بالرد عليهم فلو مات وترك بنتا وعمة فالمال للبنت نصفه بالفرض والآخر بالرد كما نقول نحن الا انهم يقدمون المولى على ذوي الارحام ويوافقونا في ان من يأخذ بالرد اولى من اولي الارحام ويقولون اذا لم يكن هناك مولى ولا من يرث بالفرض ولا بالرد كان لذوي الارحام فخالفونا في توريث المولى معهم والباقي وفاقا وقال الشافعي انهم لا يرثون ولا يحجبون وان كان للميت قرابة فالمال له وان كان مولى كان له وان لم يكن مولى ولا قرابة فيرثه بيت المال وقد خالفنا في ذلك قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد بالاجماع على ان عيسى ولد آدم وقال رسول الله ابناي هذان سيدا شباب اهل الجنة وقال لا تزرموا على ابني هذا بولة لا تقطعوا عليه وقد كان الحسن بال في حجره فارادوا اخذه فقال ذلك وقال ان ابني هذا سيد يصلح الله به بين فئتين من المسلمين عنى به الحسن وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقال الله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ولم يفرق بين الرجال والنساء وقال الخال وارث من لا وارث له وروى ابو هريرة ان النبي ورث الخالة والاخبار في ذلك كثيرة انتهى

وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اسباب التوريث القرابة والنكاح والولاء والاسلام فيرث القريب من القريب والزوج من الزوجة وبالعكس والمعتق من العتيق ولا ينعكس والمراد بالاسلام حيث مات ولم يخلف وارثا بالاسباب الثلاثة الخاصة او فضل شيء من ذوي الفروض وانتظم بيت المال لامام عادل يصرف الحقوق الى المستحقين فان لم ينتظم فالصحيح المرجح المفتى به رد الفاضل منهم عليهم ثم يورث ذوو الارحام ان فقدوا فالخلاف بين مذهب الامامية ومذهب الشافعي ان التوريث بالولاء مقدم على التوريث بالرحم وعند الامامية بالعكس ودليل الشافعي ان النبي جعل الولاء لمن عتق وليس فائدة الولاء الا التوريث فالمولى هو الوارث بخلاف ذوي الارحام فانهم ليسوا ورثة بدليل ما روي في الصحاح عن بريدة انه قال مات رجل من خزاعة فاتي النبي بميراثه فقال التمسوا له وارثا او ذا رحم فلم يجدوا فقال اعطوه الكبر من خزاعة وهذا يدل بصريحه على ان ذا الرحم ليس بوارث وايضا الخلاف بين المذهبين في ان بيت المال اذا كان منتظما فهو مقدم على توريث ذوي الارحام والرد على ذوي الفروض وذهب الشافعي الى هذا ودليله ما روي في الصحاح عن رسول الله انه قال انا مولى من لا مولى له ارث ماله واعقل له الحديث وهذا يدل على تقدم جهة الاسلام واما ما استدل به على مذهبهم من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وولد البنت ولد فالجواب انه ولد في التحنن والاشفاق اليه لا ولد في الميراث ولو كان ولد الابن مثل ولد الصلب لما كان يحجب ولد الصلب على تقدير توريثه بزعمه والحجب بينهما ثابت بالاجماع فعلم انه ليس ولدا في الميراث ولا شك ان عيسى ولد آدم لانه تولد ممن تولد منه ولكن لا كل ولد يدخل في ولد الميراث كما ذكرنا وكذا الحسن والحسين هما ولدا رسول الله صلعم لانهما تولدا من فاطمة وفاطمة تولدت من رسول الله ولكن لا مدخل لهم في الارث لما ذكرنا من ثبوت الحجب بالاجماع ثم ان الشافعي قايل بتوريث ذوي الارحام عند عدم انتظام بيت المال ويرد على الامامية ان توريثهم ذوي الارحام لو كان لو راثتهم فلم يقدمون الرد على ذوي الفروض على توريث ذوي الارحام عند فقدان الوارث بالكلية وجهة الاسلام من اسباب التوريث كما ذكرنا من قول النبي فهي مقدمة على جهة الرحم انتهى **واقول** ينبغي ان يعلم ان القرآن اشتمل على آيات من احكام الفرايض كقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم والآية التي تليها وآية الكلالة ولم تشتمل الآيات على جميع الفرايض ولكن وردت السنة المطهرة باصول اخر ووقع الاختلاف بين الصحابة في حكم الجد ومنصوص وكثر اختلافهم في ذلك من حيث ان مسائل الفرايض غير مبنية على اصول معقولة ولاهل البيت عليهم السلام في الفرايض اصول خاصة واكبر اصولهم واهمها ما سيأتي من مسئلة العول والتعصيب فبسببهما باينوا الفرق المشهورة الآن وان كان لهم فيهما موافق من غيرهم كما ستعرفه ان شاء الله

واهل

واهل البيت عليهم السلام ادرى بما في بيت النبي صلعم اذا تمهد هذا فلنشرع في بيان معنى الارحام في الاية لما فيه من التردد والخلاف فنقول الرحم
لغة القرابة المطلقة وكذا عرفا وذكر الراغب الاصفهاني في مفرداته انها استعارة من رحم الانثى لكونهم خارجين من رحم واحدة واصل الرحمة وذلك
لانهما يتراحمان به ويتعاطفون فنقول ومسلك سمح من اجل ما ذكرناه من العرف واللغة ذهب علماء الامامية الى تسمية القرابة المطلقة رحما سواء
الذكر والانثى والوارث وغير الوارث والمحرم وغير المحرم لان الاسم يتناول الجميع على السواء ولم يعهد في الشرع معنى اخر وضع هذا اللفظ له
فوجب صرفه الى المتعارف كما هو المعهود من عادة الشرع وبعض علماء الجمهور قصر ذلك على المحارم الذين يحرم التناكح بينهم وان كانوا من قبيل ان يقدر
احدهما ذكرا والاخر انثى فان حرم التناكح بينهم فهو الرحم ولكن التحريم بالجمع بين العمة محتجا بان تحريم الاختين انما كان لما يتضمن من قطيعة الرحم
وكذا تحريم الجمع بين العمة والخالة وابنة الاخ والاخت ويرده ما تقدم نعم يشترط ان لا يبعد التخصيص جدا بحيث لا يعد في العرف من القرابة والا كان
جميع الناس اقرباء لاشتراكهم في ادم عم اذا عرفت هذا فنقول بعد تسليم صحة الحديث الذي استدل به الشافعي يحتمل ان يكون عطفا لرحم
على وارثا من قبيل عطف العام على الخاص اشارة الى غاية المرتبة في الارث كما دل عليه قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لانه
طبقات ومراتب مرتبة بمعنى ان الثانية لا ترث مع وجود واحد من الطبقة الاولى مستحق للميراث وكذا الثالثة لا ترث مع وجود واحد من الثانية
مستحق الميراث ومن البين ان ذوي الارحام اعم ممن يرث في المرتبة الاولى وغيره وايضا يحتمل ان يكون قول الراوي وارثا او ذا رحم تشكيكا
منه في لفظ ما التمسه ولا تردد منهم بين الامرين وح يحصل الجمع بين الدليلين ويبطل استدلال الشافعي كما لا يخفى واما ما استدل به الناصب على
ان ولد البنت ولد في الاشفاق لا في الميراث فانه لو كان ولدا مثل ولد الصلب لما كان يحجبه ولد الصلب فمردود بان انتفاء مثلية ولد البنت
لولد الصلب فيما ذكره لا يدل على نفي اصل الولدية ولا نفي الميراث مطلقا لجواز ان يكون عدم المماثلة في المرتبة معلولا من خارج بما يخصص قاعدة تشارك
الاولاد والا لزم ان ولد الولد ولد اتفاقا ولا يشارك الولد الصلبي ولو لم يكن ولد البنت ولدا حقيقيا وارثا كما توهمه الناصب للزم تكذيبه تعالى في
سورة الكوثر حيث قال ان شانئك هو الابتر فانه تعالى على ما روى الجمهور ايضا انما قال ذلك ردا على من شمت بالنبي صلعم عند وفات ابنه عبد الله
عنه بانه ابتر لا عقب له من الاولاد وبقاء من كان ولدا في التحنن والاشفاق دون من كان ولدا حقيقة لا يدفع الشماتة كما لا يخفى وبالجملة هذه
الاية واية المباهلة اعني قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم والاحاديث التي ذكرها المص صريحة في ان
ولد الابنة ابن على الحقيقة وقد تمسك ابو حنيفة على نفي ذلك بشعر احد من اجلاف العرب وهو قوله **شعر** بنونا بنو ابنائنا وبناتنا
بنوهن ابناء الرجال الاباعد مع ان الشعر المذكور يحتمل ان يكون محمولا على التوسع والمبالغة والاية محمولة على حقيقته ويمكن ايضا ان يكون
للشاعر خصومة مع اصهاره واولادهم فانشد ذلك تشفيا وغيضا له منهم كما قال اخر **شعر** فان ابن اخت القوم مصغى اناؤه اذا لم يزاحم خاله باب جلد
ونظيره هذا قول العجم خواهرزاده نابد جزيد ببستان مايكشت ولما ما ذكره من الايراد على الامامية فهو مردود بما مر من ان في الارث طبقات
ومراتب مرتبة يحجب بعضها بعضا فليكن تقديم ذوي الفروض على ذوي الارحام من هذا القبيل والله الهادي الى سواء السبيل **قال المصنف**
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الام يرد عليها وكذا البنت وقال الشافعي للبنت النصف والباقي لبيت المال وقد خالف قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وقول النبي صلعم تحوز المرأة ثلث مواريث عتيقها ولقيطها وولدها وجعل ميراث ولد الملاعنة لامه
ولد الملاعنة امه ابوه وامه فجعلها كالابوين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الام لها فرضان الثلث اذا لم يخلف
الميت ولدا او ولد ابن ولا اثنين من الاخوة والاخوات من الاب والام او منهما او بعض من جهة وبعض من جهة اخرى وللاثنين فصاعدا من
اولاد الام بالتسوية والثاني السدس ان كان للميت ولد او ولد ابن او اثنان من الاخوة والاخوات فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام انتهى
واقول مراد المص قدس سره ان الامامية ذهبوا الى انه اذا انفردت الام مثلا اخذت المال بتمامه الثلث بالتسمية والباقي بالرد عليها وكذا
في البنت عند انفرادها فلها النصف تسمية والباقي ردا والشافعي لم يذهب الى ذلك بل جعل الباقي من الثلث في الصورتين لبيت المال والاحتجاج
عليه كما ذكره المص والناصب فكيف يقول ان الشافعي لم يورث الام مغلطة ظاهر الفساد كما لا يخفى ثم نقول ان ظاهر كلام المص يدل على ان مخالفة
الشافعي مع الامامية في ميراث البنت فقط لا فيه وفي ميراث الام معا وح اثبات الناصب ان الشافعي يورث الام دون الاثبات انه يورث البنت لا يجدي
في دفع ايراد المص بل هو غلط اخر فتدبر **قال المص** رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان المسلم يرث الكافر خلافا للاربعة وقد خالفوا
في ذلك عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم وقوله صلعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه وقوله صلعم الاسلام يزيد ولا ينقص انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لا يرث المسلم من الكافر وبالعكس ويرث الكافر من الكافر لكن لا يرث الذمي من الحربي وبالعكس ودليله على عدم توارث
اهل الملتين ما ثبت في الصحاح عن رسول الله صلعم انه قال لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم وايضا روي في الصحاح انه قال عليه السلام لا يتوارث
اهل ملتين شتى وايضا الاجماع على ان عليا وجعفرا عليهما السلام لم يرثوا ابا طالب وورثه عقيل فباع الدور فقال رسول الله صلعم وهل ترك
لنا عقيل من دور وما ذكر من قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فهذا خطاب للمؤمنين وولد الكافر ليس منا حتى يدخل في قوله يوصيكم الله
واقول احاديث صحاحهم سقام كما مر بيانه مرارا مع ان قوله لا يرث المسلم الكافر في الحديث الاول من اضافات الناصب وانما المروي عنه لا يرث

الكافر المسلم من غير بيان ارث المسلم عن الكافر وعدمه واجيب عن الحديث الثاني بانه محمول على نفي التوارث من الجانبين لان التفاعل يقتضى ذلك وهو لا ينفي ثبوته من احد الطرفين وروى الاصحاب عن النبي صلعم انه قال نرثهم ولا يرثونا ان الاسلام لم يزده الا عزا في حقه والاجماع الذى ذكره انما هو اجماع النواصب لا اهل البيت الذين هم ابصر بما فيه من مخالفون لذلك وقد صرحوا بان عقيل انما باع تلك الدور لعلمه بما لانه يغصب مال الغير سيما اقاربه واخوانه ولهذا قال على في بعض كلماته انه جلف جاف كما مر في مسئلة الامامة ويؤيده عدم رد على عليه السلام الى معونته ويدل على ماذكرناه ايضا ما يشعر به نقل الناصب من معيشة رسول الله ايضا لظهور انه لم يكن لجعفر لا رث في بيت رسول الله سيما في حال حيوته وسيرته واما ما ذكره من ان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم خطاب بالمؤمنين وولد الكافر ليس ممن يدخل في الخطاب مردود بما مر من ان الكافر مخاطب بالفروع فيكون داخلا في الخطاب المذكور واما الولد فالفرض انه مسلم فهو داخل اتفاقا ومعدود منا قطعا فكيف يقول ان ولد الكافر ليس ممن يدخل في الخطاب وهل هذا الكلام الواهي الا صادرا عن البهت والاضطراب كما ان سكوته عن التعرض لاستدلال المصنف بحديث علو الاسلام وما في معناه صادر عن العجز والخفض في الجواب نعم الاسلام يعلو ولا يعلى عليه كما قال الصادق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا ميراث بالتعصيب بل انما يرثون بالفرض المسمى او القرابة او السبب من الزوجية والولاء وقال الجمهور يرث بالتعصيب وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فذكر تعالى ان للنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون كما للرجال وقال جابر عن زيد بن ثابت من قضاء الجاهلية ان يورث الرجال دون النساء وقال الله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وانما اراد الاقرب فالاقرب اجماعا والبنت اقرب من ابن العم وابن العم وقد يلزمهم ان يكون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم كما لو ترك ابنا وثمانية وعشرين بنتا فللابن سهمين من ثلثين لكل بنت سهم ولو ترك عوض الولد ابن ابن ابن عم لكان لابن ابن ابن العم عشرة من ثلثين والباقي للبنات انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان ما فضل من ذوي الفروض للعصبات ولو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض لان الفاضل عن الفرض لازم فان قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذو والفروض والاجماع واقع على توريث ابناء الاعمام وهم ليسوا من ذوي الفروض واما ما ذكر من الدليل على بطلان التعصيب من قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وقضاء الجاهلية يقتضي عدم توريث النساء والشريعة جعل للنساء نصيبا من الفرض فليس من قضاء الجاهلية وما ذكر من ان البنت اقرب من ابن العم فالبنت لها فرض معلوم تاخذه بنص الكتاب والباقي للعصبة لانهم عصبة الميت وجماعته فلهم قرابته ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته فان البنت تذهب بالمال الى بيت الاجانب فيلزم الاجحاف لقبيلة الميت وابطال حقوق اهلها وذويه وما ذكر من لزوم كون ولد الصلب اضعف سببا من ابن ابن ابن العم فغير لازم لان السبب اقوى ولكن كثرة البنات قللت نصيبه وذلك لقوة السبب الا ترى انه لو ترك ابنا من الصلب او ابن ابن فضلا عن ابن ابن ابن عم فالولد الصلبي يحوز كل المال ولا يذهب ابن العم بفلس ومن ههنا يظهر قوة السبب ومسائل الفرائض لا يعرف بمقاييس العقل انتهى واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان ما ذكره من انه لو لم يكن التعصيب من اسباب الوراثة لم يظهر فائدة في تعيين الفروض الخ مردود بان الفائدة ظاهرة عند اجتماع ذوي الفروض ولا يلزم وجودها في جميع الصور وعدم ظهورها عند انفراد البنت مثلا لا يقدح في افادتها مطلقا واما ما ذكره بقوله فان قلت بالرد فلم لا يعين اولا ما يستغرقه ذو والفروض فهو في الحقيقة اعتراض على الله تعالى ورسوله فان هذا الرد واقع في غير صورة التعيين ايضا اتفاقا واما ثانيا فلان مجموع ما ذكره المصنف قدس سره من قوله وقد خالفوا قوله تعالى للرجال نصيب الاية مع ما ورد في شان نزولها من حديث جابر دليل واحد لا دليلان كما توهمه الناصب وتكلم على كل منها على حدة بما شاء وحاصل الاستدلال ان الظاهر من الاية المذكورة هو العموم للرجال والنساء مع التساوي في الدرجة لان الرد على اهل الجاهلية كما دل عليه خبر جابر لا يتم بذلك في القائل بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم مع كونهما في درجة واحدة فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره من ان البنت لها فرض معلوم الخ لا يدفع ما الزم القوم من مخالفة الاولوية المستفادة من اية اولي الارحام للبنت بالنسبة الى ابن العم من العصبة كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم ان البنت لو حاز الميراث مع وجود ابناء الاعمام لزم ابطال حقوق عصبة الميت وقبيلته الخ مدخول بما قيل ثبت العرش ثم انقش ومن اين ثبت ان للعصبة حقا مع وجود البنت الصلبية حتى يلزم ابطال حقوق عصبة الميت وهل هذا الا اول مسئلة ومصادرة على المطلوب واما خامسا فلان ما استدل به على عدم لزوم كون ولد الصلب اضعف من ابن ابن ابن العم بقوله لان السبب قوي ولكن كثرة البنات قللت نصيبه مدفوع بان الكلام ليس في تقليل البنات لنصيب الابن الصلبي وعدمه بل الكلام في ان البنات على قاعدة التعصيب تقللن نصيب الابن الصلبي اكثر من تقليلهن نصيب ابن ابن ابن العم فيلزم ان يكون الابن الصلبي اضعف سببا من ابن ابن ابن العم ولزوم ذلك ظاهر لا ستر فيه وكان الناصب لم يتعقل معنى كلام المصنف مع وضوحه فاتى بما لا طائل تحته كما ترى ويظهر من هذا انه لا يمكنه معرفة الواضحات ايضا بمقاييس الفهم والعقل فضلا عن مسائل الفرائض وليس هذا مما يختص بالناصب الضعيف بل كان شان امامه الشافعي ايضا في الفرائض ذلك كما قال ابن حزم في كتاب المحلى ان اقوال الشافعي تدل على انه كان قليل البصر بالفرائض انتهى هذا ولا بأس علينا ان نذكر ههنا ما فصله بعض اجلاء مشايخنا الاعلام في تحقيق المرام مشتملا على ذكر مراتب النقض والابرام حيث قال هذه المسئلة ومسئلة

العود

العول التي يتعدّاها من مهمّات المسائل والمعركة العظمى بين الامامية ومن خالفهم عليها يبتني معظم الفرائض وتختلف القسمة على المذهبين اختلافا
كثيرا وقد اختلف المسلمون هنا فذهبت الامامية الى ان الاقرب من الوارث يمنع الابعد سواء كان الاقرب ذا فرض ام لم يكن ويرد الباقي على ذوي
الفرض وقد كان في الصحابة من يقول به ابن عباس مذهبه فيه مشهور وحكى الساجي ومحمد بن جرير الطبري عن عبد الله بن الزبير انه قضى بذلك و
روى الاعمش عن ابراهيم النخعي مثله وخالف فيه الجمهور واثبتوا التعصيب وقد اكثر الفريقان من الاحتجاج لمذهبهم والنصرة له والقدح في الجانب الآخر
وتكلفوا من الادلة ما لا يؤدي الى المطلوب وفي الحقيقة مرجع الجمهور الى حرف واحد وهو دعوى انهم رووا عن النبي انه قال ما ابقت الفرائض فلاولى
عصبة ذكر ومرجع الامامية الى حرف واحد وهو انهم رووا عن ائمتهم ع الباقر والصادق ومن بعدهما انكار ذلك وتكذيب الخبر والتصريح برد الباقي على
ذوي الفروض ثم ان كل واحد من الفريقين اضاف الى ما ذكرناه ادلة ونحن نشير الى خلاصة حجج الفريقين فنقول ما احتج به اصحابنا الامامية فاحتجوا على
بطلان التعصيب بوجوه الاول قوله تع للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا
مفروضا وجه الاستدلال انه تع اوجب توريث جميع النساء والاقربين وبطل القول بالتعصيب في المقدم حق والتالي مثله بيان الملازمة ان القائل
بالتعصيب لا يورث الاخت مع الاخ ولا العمة مع العم وبيان حقية المقدم انه تع حكم في الآية بالنصيب للنساء كما حكم به للرجال فلو جاز حرمان
النساء لجاز حرمان الرجال لان المقتضي لتوريثهم واحد وهو ظاهر الآية ان قيل الآية ليست على عمومها لانها يقتضي توريث كل واحد من الرجال
والنساء مع وجود من هو اقرب منه وهو بط واذا لم يمكن العمل على العموم جاز العمل بها في بعض الصور كما هو مدعانا في توريث بعض النساء وحرمان بعضهن
قلنا بل الآية عامة وليس مقتضاها توريث البعيد والقريب بل التوريث من الوالدين والاقربين ولفظ الاقرب يمنع الابعد بل يمنع القريب مع وجود
الاقرب ولا احد اقرب الى الابوين من الاولاد واذا كان الاصل فيها العموم لم يكف الحكم بتوريث بعض النساء والاجماع مثله في الرجال ويؤيد
عمومها في توريث النساء انها نزلت ردا على اهل الجاهلية حيث كانوا لا يورثونهن شيئا كما رواه جابر عن زيد بن ثابت وبدون عمومها لا يتم
الرد الثاني قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين والاستدلال بها من وجهين احدهما انه تع حكم بالاولوية
بعض الارحام ببعض واراد به الاقرب فالاقرب قطعا بموافقة الخصم لانهم يقولون ان العصبة الاقرب يمنع الابعد ويقولون في الوارث بالرد والولاء
ان الاقرب منهم يمنع الابعد ولا شبهة في ان البنت اقرب الى الميت من الاخ واولاده والاخت واولاده والاخت اقرب من العم واولاده لان البنت تتقرب
الى الميت بنفسها والاخ انما يتقرب اليه بالاب والاخت يتقرب اليه بواسطة الاب والعم يتقرب اليه بواسطة الجد فهي بواسطة وهو بواسطتين و
اولاده بوسايط وثانيهما انه تع حكم بان اولوا الارحام بعضهم اولى ببعض والمراد بالاولوية في الميراث وغيره اما اولا فللعموم الذي يدخل فيه المتنازع
واما ثانيا فلما نقل من ان الآية نزلت ناسخة للتوارث بمعاقدة الايمان والتوارث بالمهاجرة الذين كانا ثابتين في صدر الاسلام والناسخ للشيء
يجب ان يكون رافعا له فلولا ان المراد بها توريث ذوي الارحام لما كانت رافعة لما نسخته ومن هنا يظهر فساد قول من ادعى ان المراد بالاولوية
في احوال الميت من الصلوة ونحوها وان المراد بالارحام المذكورين في سورة النساء بقرينة قوله في كتاب الله مع انه لو سلم عدم نسخها التوارث
فالارث داخل في عمومها والاصل عدم التخصيص واما قوله تع في كتاب الله فالمراد به في حكم كتاب الله ولا يختص بما في سورة النساء لعدم المقتضي الثالث
الاخبار التي رووها عن النبي كقوله من ترك مالا فلاهله وقوله ع في شخص خلف بنتا واختا ان المال كله للبنت ودلالة الثاني على انتفاء
التعصيب ظاهر ووجه الاستدلال بالاول ان الاناث من الاهل قطعا فيقتضي الخبر توريثهن اجمع وهو خلاف مذهب القائلين بالتعصيب الرابع
ان القول بالتعصيب يقتضي كون توريث الوارث مشروطا بوجود وارث آخر والمقتضي بط والملازمة يظهر فيما لو خلف الميت بنتين وابنة
ابن وعم فللعم عندهم ما فضل عن البنتين ولا شيء لبنت الابن وبتقدير ان يكون معها اخ يكون الثلث بينهما اثلاثا واما بيان بطلان التالي و
هو المقتضي فلانه مخالف للكتاب والسنة اما الكتاب فظاهر واما السنة فلان احدا لم ينقل ان توريث الوارث مشروط بوجود آخر بل المعلوم من
دين النبي انه مع وجود الوارث الآخر اما ان يشاركه او يمنع احدهما الآخر ان قيل انما كان كذلك لان العم اولى عصبة ومع وجود ابن البنت فهو اولى
منه فلذلك ورثناه وشاركه اخته للاجماع على المشاركة قلنا الاحاديث اولى عصبة ضعيفة وعلى تقدير تسليمها كان ينبغي ان يحوز الابن
وحده لانه اولى عصبة دون اخته فهو اولى من العم الذي هو اولى من البنت والاولى من الاولى اولى واذا كان العم يحوز الجميع ويمنع البنت فالاولى
ان يكون الابن كذلك ولا مخلص من هذا الا الالتزام توريث الابن بغير النصيب حتى تشاركه اخته قيل توريث البنت مع اخيها جاء من قوله تع
في حكم الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين وفي الابن جاء من خبر العصبة فلذا جمعنا بينهما قلنا الخبر خاص والآية عامة والعمل به يقتضي تقديم ارث
الابن لانه اولى عصبة ولا يشاركه البنت لاختصاصه بالذكر وهذه المعارضة واردة في كل موضع حكموا بمشاركة الانثى للذكر منها الخامس وهو
العمدة كما اشرنا اليه الروايات المستفيضة ببطلان التعصيب عن اهل البيت عليهم السلام وهي كثيرة جدا فلنذكر هنا بعضها فمنها ما رواه
عبد الله بن بكير عن حسين البزاز قال امرت من يسال ابا عبد الله ع المال لمن هو للاقرب ام للعصبة فقال المال للاقرب والعصبة في فيه التراب
ومنها عن حماد بن عثمان قال سالت ابا الحسن ع عن رجل ترك امه واخاه فقال يا شيخ تريد على الكتاب فقلت نعم قال كان علي ع يعطي المال الاقرب
فالاقرب قال قلت فالاخ لا يرث شيئا قال اخبرتك ان عليا ع كان يعطي المال الاقرب فالاقرب ومنها عن محمد بن مسلم قال اقرأني ابو جعفر الباقر

كتاب الفرائض التي خطها رسول الله صلى الله عليه وآله وخط علي عليه السلام بيده فوجدت فيها رجل مات وترك ابنته وامه للبنت النصف ثلاثة اسهم وللام السدس سهم يقسم
المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللابنة وما اصاب سهما فهو للام قال وقرأت فيها رجل ترك ابنته واباه للبنت النصف وللاب
السدس يقسم المال على اربعة اسهم فما اصاب ثلاثة اسهم فللبنت وما اصاب سهما فللاب ومنها عن عبد الله بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل
ترك ابنته واخته لابيه وامه فقال المال كله لابنته وليس للاخت من الاب والام شيء وغير ذلك من الاخبار ولا فائدة في الاكثار منها فانه
المعروف من فقه اهل البيت عليهم السلام لا يعرفون خلافه واما الجمهور فاحتجوا الى اثبات التعصيب بوجوه الاول انه تعالى لو اراد توريثهن نحو من
اكثر ما فرض لهن لفعل ذلك والتالي باطل فانه تعالى نص على توريثهن مفصلا ولم يذكر زيادة على النصيب بيان الملازمة انه تعالى ورث الابن الجميع
لم يفرض له فرضا وكذا الاخ للاب والعم واشباههم فلولا قصر ذوي الفرض على فروضهم لم يكن في التنصيص على المقدار فائدة الثاني قوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان وجه الاستدلال انه تعالى حكم بتوريث الاخت نصف
ميراث اخيها مع عدم الولد وحكم بتوريث الاخ ميراثها اجمع بدليل قوله تعالى وهو يرثها فلو ورثت الاخت الجميع كما هو مذهبكم لم يبق للفرق
بين الاخت والاخ ثمرة اصلا الثالث قوله تعالى واني خفت الموالي من ورائي وكانت امرأتي عاقرا فهب لي من لدنك وليا يرثني وجه الاستدلال ان
زكريا عليه السلام لما خاف ان يرثه عصبته سأل الله تعالى ان يهب له ذكرا بدليل قوله تعالى وليا يرثني ولو كانت الانثى تمنع العصبة لما كان في اختيار الذكر
مزية الرابع ما هو حجتهم كما اشرنا اليه سابقا ما رواه وهب عن ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحقوا الفرائض باهلها فما
ابقت فلاولى عصبة ذكر وفي اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة وهذا نص وروى عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر ان سعد بن الربيع قتل يوم
احد فجاءت امرأته بابنتيه الى النبي صلى الله عليه وآله وقالت يا رسول الله ان اباهن قتل يوم احد واخذ عمهن المال كله ولا ينكحان الا ولهما مال فقال النبي صلى الله عليه وآله سيقضي الله في
ذلك فانزل الله تعالى في ذلك يوصيكم الله في اولادكم الاية فدعا النبي العم فقال اعط الجاريتين الثلثين واعط امهما الثمن فما بقي فلك وهذا نص
اية والجواب عن الوجه الاول بان حاصله يرجع الى ان كل من فرض له من الورثة فرض لا يزاد عنه وكل من لم يفرض له يعطى الجميع وهذا باطل اما اولا
فلاعتراف الخصم بنقصه عنه ولو كان الفرض مانعا من الزيادة لكان مانعا من النقصان عند عجز التقص فالمانع من الزيادة بل الامر في النقصان اولى لان
النقصان ينافي الفرض بخلاف الزيادة عليه بدليل اخر فان فيه اعمال الدليلين وحصول المطلوب من كل منهما واما ثانيا فلان هذه الاية معارضة
باية اولى الارحام فلا بد من التوفيق بينهما وهو لا يحصل الا بالرد على الاقرب وان كان ذا فرض لدلالة الاية على اولوية الارحام عليه [illegible] ذلك لان الله تعالى لم يمنع في الاية
من الرد الا لم يحصل النزاع وقد دلت اية اولي الارحام على الرد لدلالتها على التوريث بقرب الرحم والعمل بعموم الايتين اولى من طرح احدهما لدلالة المفهوم
التي هو من اضعف الدلالات واما ثالثا فلانه لابد من رد الفاضل على شخص بدليل والا لادى الى التحكم وسنبطل الخبرين المقتضيين للرد على العصبة ثم
واذا بطل لا يتعين الرد الى اولى الارحام والا لزم خرق الاجماع وبهذه الوجوه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لانه راجع الى ان الاخت سمي لها الكثير من النصف فلا يزاد
عليه واما الاخ فمحكوم بتوريثه الجميع فقد ظهر ضعف هذا التمسك على انه يمكن الاستدلال بهذه الاية على بطلان التعصيب من حيث ان الله تعالى شرط
في توريث الاخ من الاخت عدم ولدها واذا كان لها بنت لم يكن ولدها معدوما واذا وجد المنافي للشيء استحال لاستحالة اجتماع المتنافيين فيجب ان لا يرث
الاخ مع البنت شيئا وهو خلاف مدعاكم وعن الوجه الثالث بالمنع من كون زكريا طلب الذكر بل الانثى والاعم بقرينة انه لما كفل مريم ورأى
من بركتها وكرامتها ما رأى دعا هنالك زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة فظاهر الحال وسياق الاية يقتضي انه لم يطلب الا مثل مريم فاعطاه الله
افضل منها ولو نزلنا لقلنا انه طلب الاعم ولو سلمنا انه طلب الذكر لا يلزم منه انه خاف العصبة لانه لو كان له بنو عم وبنات عم لم يرثوه بالعصبة بل لكونهم
من اولي الارحام لان ميراث العصبة المفروض هنا ليس الا توريث العصبة مع ذوي الفرض لا مطلقا مع ان طلب الذكر جاز ان يكون لمحبته طبعه كما لا يخفى
من عادة الخلق سلمنا لكن لا يلزم من ثبوت ذلك في شرعه ثبوته في شرعنا لان شريعة نبينا صلى الله عليه وآله ناسخة للشرائع وما يوافق منها كان
سبق على وجه الاتفاق لا الاستصحاب على ان الاية حجة لنا لا لهم لان قوله وكانت امرأتي عاقرا اي لا تلد يقتضي انها لو ولدت لم يخف الموالي من ورائه
اعم من كونه ذكرا او انثى لانها لو ولدت انثى لم تبق عاقرا واذا لم تبق عاقرا لم يخف الموالي فظهر ان الانثى تمنع الموالي وهو المطلوب وعن الوجه الرابع بوجوه
احدها ان المروي عنه انكر الخبر الاول وهو يقتضي رده عند اهل الحديث روى ابو طالب الانباري قال حدثنا محمد بن احمد الترمذي قال حدثنا
بشر بن هارون قال حدثنا الحميدي قال حدثنا سفين عن ابي اسحق عن قارية بن مضرب قال جلست الى ابن عباس وهو بمكة فقلت يا ابن عباس
حديث يرويه اهل العراق عنك وطاوس مولاك يرويه ان ما ابقت الفرائض فلاولى عصبة ذكر قال من اهل العراق انت قلت نعم قال ابلغ من وراءك
اني اقول ان قول الله عز وجل اباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله وقوله واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وهل
هذه الا فريضتان وهل ابقتا شيئا ما قلت هذا ولا طاوس يرويه علي قال قارية بن مضرب فلقيت طاوسا فقال لا والله ما رويت هذا
على ابن عباس وانما الشيطان القاه على السنتهم قال سفين اراه من قبل ابنه عبد الله بن طاوس فانه كان على خاتم سليمان
بن عبد الملك وكان يحمل على هؤلاء القوم حملا شديدا يعني بني هاشم فكيف يتمسك بهذا الحديث بعد ما ذكرناه وثانيها انه يقتضي خلاف ما هم عليه
في صور كثيرة منها ما لو خلف الميت بنتا واختا مقتضاه ان الاخ يعطى ويحرم الاخت وهم يقسمون الزائد عن فرض البنت بينهما اثلاثا ومنها ما لو خلف

بنتا واختا وعما وهو يقتضي ابقي توريث العم دون الاخت ويعكسون الحكم ومنها ما لو خلف بنتا وبنت ابن واخوة لاب مقتضى توريث الزائد
للاخوة للاب وحرمان بنت الابن وهم لا يقولون بها يجعلون لبنت الابن السدس والباقي للاخوة الى غير ذلك من الامثلة والاعتراض فيها الزام فلا
يقدح عدم ذهابنا اليها والاعتذار عن توريث بنت الابن السدس بانه تكملة الثلثين الذين فرضهما الله تعالى للبنتين وصدقا اسمها على بنت
الصلب وبنت الابن بان ذلك لو تم لزم تساويهما فيها ولا يقولون به كما لا يصدق فانه خلف بنتا للصلب يصدق انه خلف بنتين ان جعلنا ولد
الولد ولدا حقيقة والا لم يدخل في الابنين لم يشارك في الثلثين واما الخبر الثاني فراويه مطعون فيه عند اهل الحديث بما هو مذكور عندهم وانه
لم يرو الا هذا الخبر على ما ذكره بعضهم معارض بما نقله الامامية كما ذكرناه وانه ورث بنت حمزة جميع ماله وعدم تسليم النقل مشترك وقد الزمهم
اصحابنا الزامات شنيعة مترتبة على هذا القول الذي مذكورة في المطولات ولا يعزب لنسبة هؤلاء محدثيهم الى بعض اصحاب النبي المشهورين بجلالة
القدر وما له الذكر اولى بعض التابعين انقولهم في الامة شأن جليل تمويها ذلك في نظر الجهال وتقوياني او هامهم انتساب انفسهم الى سنة الرسول
المفضال فانك اذا تأملت في حالهم ومقالهم ادنى تأمل علمت انهم لم يعتدوا بسنة النبي ولم يعتنوا بالجماعة الكرام من اله واصحابه العظام وانما هم
اهل سنة معوية الطليق وجماعة جروه الزنديق وبالجملة ليس لهم سوى احسان ظن باقبال اسلافهم من جهال الصحابة وفساق التابعين بلا برهان من
الله ورسوله قادهم الى ذلك هذا ميراثهم والتعصب من العصابة الذين عارضوا دين الرسل بما كان عليه الاباء والاسلاف والصر وانف
الشقاق والخلاف انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **ه** ذهبت الامامية الى بطلان العول وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالف في ذلك الفضل
والنقل قال ابن عباس سبحان الذي احصى رمل عالج عددا جعل في المال نصفا وثلثا ونصفا ذهب النصفان بالمال فاين الثلث فقيل له من اول من
اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب فقيل له اشرت عليه قال هبته انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول العول في الميراث ثابت بالاجماع وذلك المعزو اليه
الداعي اليه الاجماع الفرض فتارك العول تارك لما امر الله تعالى لان المفروض اذا زاد على المال كيف يحكم فيهما ان لم يكن العول ان اعطى بعضهم وترك البعض
لزم مخالفة امر الله تعالى والترجيح بلا مرجح فلزم القول بالعول ولا يعال الا عند الضرورة الجالبة الى مخالفة النص واما ما ذكر ان اول من اعال في الفرائض
عمر بن الخطاب فلا يبعد هذا وهو خليفة مجتهد ووافقه الصحابة فصار مجمعا عليه ولم يكن لابن عباس ان يثير الحكم لانه كان تلميذ عمر ولو قال هذا
فلا يقدح في الاجماع بعد حصوله فيه ولا انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلعدم الاجماع بعد حصوله انتظام كلامه عند قوله الاجماع حيث ادعى
اولا ان العول ثابت بالاجماع ثم فرع عليه بقوله فتارك العول تارك امر الله تعالى فانه لا يعهد ان يقال في ترك الاجماع انه تارك لما امر الله تعالى وانما يقال
انه خلاف الاجماع وبالجملة لا يلزم خلاف الاجماع لا الترجيح من غير مرجح اما الاول فلان اصل وقوع الاجماع في ذلك ثم لما ذكره المصنف من اظهار
ابن عباس المخالفة بعد عمر وما ذكره الناصب من ان مخالفته لا يقدح في الاجماع بعد حصوله فيه ولا مرد ودبان دخوله فيه ولا لو سلم فقد ظهر انه
كان وجه على السكوت والسكوت لا يدل على الموافقة فلا ينعقد به الاجماع ومن المضحكات دعوى ابن عباس كان تلميذ عمر الجاهل الذي قد مر انه
اعترف بان كل الناس افقه منه حتى المخدرات في الحجال واما لزوم الترجيح من غير مرجح فانه غير واقع ايضا لان ما توهم لزوم ذلك فيه من صور
القول بعدم العول وهو اعتبار النقص على البنتين اذا اجتمعتا مع ابوين وزوج او زوجة لا على الزوجين لمرجح هو حصول النصيب الادنى
للبنتين ايضا وتوضيحه ان كل واحد من الزوجين له سهمان اعلى وادنى وليس للبنت والبنتين والاختين لو قلنا الا سهم واحد فاذا دخل النقص
عليها استوى ذو السهمين والسهام في ذلك فالمرجح هو تحقق هذا التعادل المألوف من الشارع اعتباره اياه وتحقيق الكلام وتوضيح المرام في الاحتجاج
الالزام ما ذكره بعض مشايخنا الاعلام كثرهم الله بين الانام حيث قال قد اختلف المسلمون في هذه المسألة فذهب الجمهور منهم الى القول بالعول
بان تجمع السهام كلها وتقسم الفريضة عليها ليدخل النقص على كل واحد بقدر فرضه كارباب الديون اذا ضاق المال عن حقهم قالوا اول مسألة
وقع فيها العول في الاسلام في زمن عمر حين ماتت امرأة في عهده عن زوج واختين فجمع الصحابة وقال لهم فرض الله تعالى للزوج النصف وللاختين
الثلثين فان بدأت بالزوج لم يبق للاختين حقهما وان بدأت بالاختين لم يبق للزوج حقه فاشيروا علي فاتفق رأي اكثرهم على العول ثم اظهر ابن عباس
رضي الله عنه الخلاف وبالغ فيه واتفقت الامامية على عدمه وان الزوجين ياخذان تمام حقهما وكذا الابوان ويدخل النقص على البنات ومن تقرب
بالابوين او بالاب من الاخوات وبه كان يقول من الصحابة امير المؤمنين عليه السلام وان كان الجمهور ينقلون عنه خلافه وابن عباس بالاتفاق
ومن التابعين محمد بن الحنفية والباقر والصادق عليهما السلام ومن الفقهاء داود بن علي الاصفهاني ولكل من الفريقين على مدعاه ادلة نحن نذكر خلاصتها
اما القائلون ببطلانه فاستدلوا بالمعقول والمنقول اما الاول فمن وجوه الاول انه يستحيل ان يجعل الله تعالى لمال نصفين وثلثا او ثلثين
ونصفا ونحو ذلك مما لا يفي به والا لكان جاهلا او عابثا تعالى الله عن ذلك وقد تبين في علم الكلام ما يدل على استحالته الثاني ان العول يوجب
التناقض في الاجزاء والقبيح مما باطلان اما الاول فلانا اذا فرضنا الوارث ابوين وبنتين وزوجا وجعلنا فريضتهم من اثني عشر واعلناها
الى خمسة عشر فاعطينا الابوين منها اربعة اسهم من خمسة عشر فليست سدسين بل خمسا وكذلك الثمانية ليست ثلثين بل ثلثا
وذلك تناقض اذ يصدق بالضرورة ان كل واحد من السهام المذكورة ليس هو المفروض له شرعا واما الثاني فلان الله تعالى قد
سمى بالربع والخمس والثلث باسم الثلثين والخمس وثلثه باسم الثلث ولا نعوط الاجزاء الا بذلك الثالث انه وجب كون الذكور اكثر سهاما من

بطل العول في المقدم حتى باعتراف الخصم فكذا التالي والملازمة تظهر فيما اذا خلفت زوجا وابوين وابنا او زوجا وابنا وابوين وابنا ومع صحاح و
اختين لام واخا لاب ففي الموضعين يعطى الابن والاخ الباقي ويستبعد ان يكون بدل الابن بنتا وبدل الاخ اختا فهي تاخذ اكثر من الذكر قطعا
وبيان حقية المقدم ان الله تعالى فضل البنين على البنات في الميراث والرجال على النساء وقال وللرجال عليهن درجة والخصم التزم فيما
لو خلفت المراة زوجا وابوين ان يعطى الاب الثلث والام السدس مع انه لا حاجب لها عن الثلث وقد فرض الله تعالى لها مع عدم الحاجب
الثلث حذرا من ان يفضل الانثى على الذكر فاذا التزم فيما يخالف صريح القران فهلا يلتزم فيما يوافقه واما المنقول فهو العمدة من طرق
الجمهور ما رواه ابو القاسم الكوفي صاحب ابي يوسف قال حدثنا ليث بن ابي سليمان عن ابي عمر العبدي عن علي ع انه قال الفرائض ستة اسهم
الثلثان اربعة اسهم والنصف ثلثة والثلث سهمان والربع سهم ونصف والثمن ثلثة ارباع سهم ولا يرث مع الولد الا الابوان والزوج والمرأة
ولا يحجب الام من الثلث الا الولد والاخوة ولا يزاد الزوج عن النصف ولا ينقص من الربع ولا تزاد المراة عن الربع ولا تنقص من الثمن وان
كن اربعا او دون ذلك فهن فيه سواء ولا يزاد الاخوة من الام عن الثلث ولا ينقصون من السدس وهم فيه سواء الذكر والانثى ولا يحجبهم عن الثلث
الا الوالد والولد والدية تقسم على من احرز الميراث لدلالة من هذا الحديث في قوله لا ينقص من الربع ولا ينقص من الثمن ولا ينقص
من السدس وعلى قولهم يجعل النقص عليهم جميعا من هذه السهام وفي حصره الثلثين في النصف والربع والثمن في ستة وعلى قولهم لا يجتمع الا تسعة وربع
ومع التصحيح اربعة وعشرين او سبعة وثلثين وهذا وان كان لا يفرض في الفرائض الا انه يدل على بطلان العول عنده ومنه ما روي عن عبد الله بن عباس رض
رواه ابو طالب الانباري قال حدثني ابو بكر الحافظ قال حدثني علي بن محمد الحسيني قال حدثنا يعقوب بن ابرهيم بن سعد قال حدثني ابي عن محمد بن اسحق قال حدثني
الزهري عن ابي عبد الله بن عتبة قال جلست الى ابن عباس فجرى ذكر الفرائض والمواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون ان الذي احصى رمل عالج
عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا او ربعا او قال نصفا ونصفا وثلثا وهذان النصفان قد ذهبا بالمال فاين موضع الثلث فقال له زفر بن اوس البصري
يا ابا العباس فمن اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودفع بعضها بعضا فقال والله ما ادري ايكم قدم الله وايكم اخر وما
اجد شيئا هو اوسع الا ان اقسم عليكم هذا المال بالحصص وادخل على كل ذي حق حق ما دخل عليه من عول الفريضة وايم الله لو قدم من قدم الله
واخر من اخر الله ما عالت فريضة فقال له زفر بن اوس فايها قدم وايها اخر فقال كل فريضة لم يهبطها الله تعالى عن فريضة الا الى فريضة فهذا ما قدم الله
واما ما اخر فكل فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاما التي قدم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الربع
لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فاذا زالت عنه صارت الى الثمن لا يزيلها عنه شيء والام لها الثلث فاذا زالت عنه صارت الى السدس لا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل واما التي اخر ففريضة البنات والاخوات لهن النصف والثلثان فاذا ازالتهن الفرائض عن ذلك لم
يكن لها الا ما بقي فتلك التي اخر فاذا اجتمع ما قدم الله وما اخر بدئ بما قدم الله فاعطي حقه كاملا فان بقي شيء كان لمن اخر وان لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر بن اوس فما منعك ان تشير بهذا الراي على عمر فقال هبته والله وكان امرءا مهيبا قال الزهري والله لولا انه تقدم ابن عباس امام عدل
كان امره على الورع فامضى امرا فمضى ما اختلف على ابن عباس اثنان وقوله رضه وان لم يبق فلا شيء له مبالغة في تقديم من قدمهم الله
عز وجل والا فهذا الفرض لا يقع اذ لا بد ان يفضل لهم شيء وروى ايضا عن ابن عباس رض انه كان يقول من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان الله تعالى لم يذكر في
كتابه نصفين وثلثا واما ما ورد من طرق الخاصة عن علي واهل بيته ع في انكار العول فكثير يكاد يبلغ التواتر فمنها ما رواه ابو بصير عن الباقر ع كان
امير المؤمنين ع يقول ان الذي احصى رمل عالج ليعلم ان السهام لا تعول على ستة لو كانوا يبصرون وجهها لم تجز ستة وروى عن ابن عباس رض نحو ما تقدم
وروى محمد بن مسلم في الصحيح والفضيل بن يسار وبريد العجلي وزرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال السهام لا تعول ولا يكون اكثر من ستة فقال هذا ما
ليس فيه اختلاف اصحابنا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع واما الجمهور فاحتجوا على اثباته بالمعقول والاثار اما الاول فمن وجوه الاول ان النقص لا بد من
دخوله على الورثة على تقدير زيادة السهام اما عند العائل فعلى الجميع واما عند غيره فعلى البعض لكن النقص على بعضهم دون بعض ترجيح من غير مرجح
فكان ادخاله على الجميع عدلا الثاني ان التقسيط مع القصور واجب في الوصية للجماعة كما لو اوصى لزيد بالف ولعمرو بخمسمائة ولم يخلف سوى مائة فانها توزع
على نصابهم فيكون الميراث كذلك والجامع بينهما استحقاق الجميع للتركة وهذا الفرض من الوصية وان انكره منكر العول لكنه يعترف به فيما لو اوصى بنصف
تركته لواحد وبنصفها لاخر وبثلثها لثالث على طريق العول فانه يلتزم بالتحاص بالعول الثالث ان الديان يقتسمون المال على تقدير قصوره عن
دينهم بالحصص فكذلك الوارث والجامع الاستحقاق للمال والفرق بان لكل واحد من الديان قدرا معينا بخلاف الورثة لا يفيد لان الورثة وان لم
يكن لكل منهم قدر معين من المال الا ان لكل واحد جزءا يجري مجرى المعين اما الثاني فما رواه عبيدة السلماني قال كان علي ع على المنبر فقام اليه رجل فقال
يا امير المؤمنين رجل مات وترك ابنتيه وابويه وزوجته فقال علي ع صار ثمن المرأة تسعا وهذا صريح في اثبات العول وهو يخالف ما نقلتموه عنه من
انكاره واجيب عن الاول بمنع عدم ترجيح جانب النقص المدعى اختصاصه بالبعض فان المرجح الاجماع على نقصه مع الدليل ووقوع الخلاف على
نقص من عداه فيكون المجمع عليه اولى به ولان النقص على خلاف الاصل في حق الجميع ترك العمل به في المجمع عليه فيبقى الباقي على الاصل او الاستصحاب
فظهر الترجيح وعن الثاني بمنع الحكم في الاصل ووجود الفارق فيما ذكروه من الفرض الذي يوافقهم عليه في الوصية فهو تصريح الموصي بزيادة العول فيجب

اتباعه

اتباعهم لقوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه وقد امر الله تعالى هنا بالعول ولو قد اذا امر به في الفرائض لصرنا اليه وانما الكلام مع عدم الامر فكيف يقاس غير المامور به على المامور به ثم ان الثالث بالفرق بين الدين والميراث فانه يصح اجتماع الف الف وثلثة الاف وعشرة في مال واحد ولا تعده العقلاء محالا بخلاف اجتماع ثلثين ونصف في مال واحد فلا يقاس المستحيل على غيره ووجه الامكان في الاول كان متعلقا في الذمة وهو يقبل تحمل الجميع فاذا خرج عرض تعلقها بعين المال كان تعلق استحقاق لا تعلق انحصار فلا يكون محالا ولهذا لا يعد احد من الديان قسطه استيفاء لجميع حقه بل لبعضه بخلاف حقه الارث ولو فرض قدرة المديون على ابقاء الدين بعد تقسيط ماله على الديان يجب عليه الخروج من باقي حقهم ومع موته يبقى الباقي في ذمته ويصح احتسابه عليه من الحق وابرائه منه بخلاف الارث وعن الرواية بالطعن في سندها اولا وبمعارضتها بما رواه عبيدة هذا الراوي قال ابو طالب الانباري حدثنا الحسن بن محمد بن ايوب الجرجاني قال حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال حدثنا يحيى بن ابي بكر عن شعبة عن سماك عن عبيدة السلماني وروى الحديث المذكور قال سماك فقلت لعبيدة فكيف ذلك قال ان عمر بن الخطاب وقعت في امارته هذه الفريضة فلم يدر ما يصنع وقال للبنتين الثلثان وللابوين السدسان وللزوجة الثمن قال هذا الثمن باقيا بعد الابوين والبنتين فقال له اصحاب محمد صلى الله عليه وآله اعط هؤلاء فريضتهم للابوين السدسان وللزوجة الثمن وللبنتين ما بقي فقال فاين فريضتهما الثلثان فقال له علي عليه السلام لهما ما بقي فابى ذلك عمر وابن مسعود فقال علي عليه السلام على ما رأى عمر قال عبيدة فاخبرني جماعة من اصحاب علي بعد ذلك في مثلها انه اعطى الزوج الربع مع البنتين والابوين السدسين والباقي رد على البنتين قال وذلك هو الحق وان اباه قومنا فاذا كان عبيدة راوي الحديثين عن علي عليه السلام هكذا فاي حجة فيه وقوله على ما رأى عمر وان كان بحسب الظاهر اقرارا له على ما رآه لكن ظاهره عدم الرضا به وانما صار اليه لامر ما لا يخفى ومن وقف على سيرته في زمن خلافته وكلام ظهر عليه ان انقياده الى حكم من كان قبله كان على وجه الاستصلاح لا على وجه الرضا وقيل ان الحديث لا يدل على الحكم بالعول بل على تخطئته ومعناه صار ثمنها الذي فرضه الله تعالى تسعا عند القائل بالعول ولهذا اجاب عن بعض الفرض وسكت عن الباقي او خرج مخرج الاستفهام الانكاري بحذف اداة الاستفهام ومثله في الشواهد القرآنية والشعرية كثير واعلم ان قدماء الاصحاب قد ذكروا على هذا المذهب الزامات كثيرة وتشنيعات اعرضنا عن تفصيلها مخافة التطويل وقد ذكر الشيخ ره في التهذيب منها في المسئلتين جملة انتهى ثم لما وافقنا ابن حزم من متأخري الجمهور في هذه المسئلة والاحتجاج بكلامه وكذا الزم راينا ان نذكر كلامه في هذا الباب وان افضى الى الاطناب قال في كتاب المحلى لا عول في شيء من مواريث الفرائض وهو ان يجتمع في الميراث ذوو فرائض مسماة لا يحتملها الميراث مثل زوج وزوجة واخت شقيقة واخت لام واختين شقيقتين او لاب واخوين لام او زوج وابوين وابنتين فان هذه فرائض ظاهرها انه يجب النصف والثلث والنصف ونصف وثلثان ونصف ونصف وسدس ونحو هذا فاختلف الناس فقال بعضهم يحط كل واحد من فرضه شيئا حتى يقسم المال عليهم وتواصلوا ذلك على ان يجمعوا سهامهم كاملة ثم يقسم المال بينهم على ما اجتمع مثل زوج وام واختين شقيقتين واختين لام فهذه ثلثان وثلث ونصف وسدس ولا يصح هذا في بنية العالم قالوا فيجعل للزوج النصف وهو ثلثة من ستة وللام السدس وهو واحد من ستة فهذه اربعة سهام وللشقيقتين الثلثان وهو اربعة من ستة فهذه ثمانية وللاختين للام الثلث وهو اثنان من ستة فهذه عشرة يقسم المال بينهم على عشرة اسهم فللزوج الذي له النصف ثلثة من عشرة فهو اقل من الثلث وللام التي لها السدس واحد من عشرة وهو العشر وللشقيقتين اللتين لهما الثلثان اربعة من عشرة وذلك خمسان وللاختين للام اللتين لهما الثلث اثنان من عشرة فهو الخمس وهكذا في سائر هذه المسائل وهو قول اول من قال به زيد بن ثابت ووافقه عليه عمر بن الخطاب وصح عنه هذا وروي عن علي وابن مسعود وغير مسند وذكر عن العباس ولم يصح وصح عن شريح ونفر من التابعين يسير وبه يقول ابو حنيفة ومالك والشافعي واحمد واصحابهم هؤلاء القوم اذا اجتمع لهم على شيء كان سهل شيء عليهم دعوى الاجماع فان لم يمكنهم ذلك لم يكن عليهم مؤنة من دعوى انه قول الجمهور وان خلافهم شذوذ وان خصومهم ليرثون لهم من تورطهم في هذه الدعوى الكاذبة نعوذ بالله من مثلها وايم الله لا اقدم على ان ينسب الى احد قولا لم يثبت عنده ان ذلك المرء قاله الا مستهل الكذب مقدم عليه ساقط العدالة واما نحن فان صح عندنا عن انسان انه قال قولا نسبناه اليه وان رويناه ولم يصح عندنا قلنا روي عن فلان وان لم يرو عنه قول لم ننسب اليه قولا لم يبلغنا عنه ولا نتكثر بالكذب لم نذكره لا علينا ولا لنا روينا من طريق سعيد بن منصور نا عبد الرحمن بن ابي الزناد عن ابيه عن خارجة بن زيد بن ثابت عن ابيه انه اول من اعال الفرائض واكثر ما بلغ في العول مثل ثلثي راس الفريضة وهذا يكفي في ابطال هذا القول انه محدث لم تمض به سنة من رسول الله صلى الله عليه وآله وانما هو احتياط ممن رآه من السلف رضي الله عنهم ابتغاء الخير وقال بالقول الاول عبد الله بن عباس كما روينا من طريق وكيع نا ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال الفرائض لا تعول ومن طريق سعيد نا سفيان بن عيينة نا محمد بن اسحق عن الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا انما هو نصفان وثلثة اثلاث واربعة ارباع ومن طريق اسمعيل بن اسحق القاضي نا علي بن عبد الله وهو ابن المديني نا يعقوب بن ابراهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف نا ابي عن محمد بن اسحاق حدثني ابن شهاب الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال خرجت انا وزفر بن اوس الى ابن عباس فتحدثنا عنده حتى عرض ذكر فرائض المواريث فقال ابن عباس سبحان الله العظيم اترون الذي احصى رمل عالج عددا جعل في مال نصفا ونصفا وثلثا النصفان قد ذهبا بالمال اين موضع الثلث فقال له زفر يا ابا العباس من اول من اعال الفرائض فقال عمر بن الخطاب لما التفت عنده الفرائض ودافع بعضها

بعضا وكان امرأ ورعا فقال والله ما أدري أيكم قدم الله عز وجل ولا أيكم أخر فما أجد شيئا هو أوسع من أن أقسم بينكم هذا المال بالحصص فأدخل على
كل ذي حق ما دخل عليه من العول قال ابن عباس وايم الله لو قدم من قدم الله عز وجل ما عالت فريضة فقال له زفر وأيها قدم وأيها أخر يا ابن عباس
قال كل فريضة لم يهبطها الله عز وجل عن فريضة إلا إلى فريضة فهذا ما قدم وأما ما أخر فكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن
لها إلا ما بقي فذلك الذي أخر فأما التي قدم فالزوج له النصف فإن دخل عليه ما يزيله رجع إلى الربع لا يزيله عنه شيء والزوجة لها الربع فإن
زالت عنه صارت إلى الثمن لا يزيلها عنه شيء والأم لها الثلث فإن زالت عنه بشيء من الفرائض ودخل عليها صارت إلى السدس ولا يزيلها
عنه شيء فهذه الفرائض التي قدم الله عز وجل والتي أخر فريضة الأخوات والبنات النصف فما فوق ذلك والثلثان فإذا أزالتهن الفرائض عن ذلك
لم يكن لهن إلا ما بقي فإذا اجتمع ما قدم الله عز وجل وما أخر بدئ بمن قدم فأعطي حقه كاملا فإن بقي شيء كان لمن أخر وإن لم يبق شيء فلا شيء
له فقال له زفر فما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه بهذا الرأي قال ابن عباس هبته قال ابن شهاب والله لولا أنه تقدمه إمام عدل كان أمره على
الورع فأمضى أمرا فمضى ما اختلف على ابن عباس من أهل العلم اثنان قال أبو محمد فالمجهول ابن عباس قال أبو سليمان وجميع أصحابهم وغيرهم فنظرنا
فيما احتج به من ذهب إلى العول فوجدناه ما ذكر عمر من أنه لم يعرف من قدم الله تعالى ولا من أخر وزاد المتأخرون منهم أن قالوا ليس بعضهم أولى بالحطيطة
من بعض فالواجب أن يعموا بالحطيطة وادعوا على من أبطل العول تناقضا في مسألة واحدة نقطعها لهم جملة أصلا غير ما ذكرنا ولا حجة لهم في
شيء منه أما قول عمر ما أدري أيهم قدم الله عز وجل ولا أيهم أخر الله فصدق [illegible] ومثله لم يدع ما لم يتبين له إلا أنه على يقين وثلج من أن الله تعالى
لم يكلفنا ما لم يتبين لنا فإن كان خفي على عمر فلم يخف على ابن عباس وليس مغيب الحكم عمن غاب عنه حجة على من علمه وقد خفي على عمر
جواز كثرة الصداق وموت رسول الله ﷺ وما الكلالة وأشياء كثيرة فما كان ذلك حجة على من علمها وأما تشبيههم ذلك بالغرماء والموصى
لهم فباطل وتشبيه فاسد لأن المال لو اتسع على ما أوسع الغرماء والموصى لهم ولو وجد بعد التحاص مال للغريم لقسم على الغرماء والموصى
لهم أبدا حتى يستوعبهم وليس كذلك من الغرماء فإن كل ما خلق الله تعالى في الدنيا والجنة والنار والعرش لا يتسع لأكثر من نصفين أو ثلثين وثلث
أو ثلاث أثلاث وأربعة أرباع أو ستة أسداس أو ثمانية أثمان فمن الباطل أن يكلفنا الله عز وجل المحال وما ليس في الوسع ومن الباطل أن يكلفنا
مع المخرج من ذلك والمخلص منه ما لم يبين علينا كيف نعمل فيه وأما قولهم ليس بعضهم أولى بالحطيطة من بعض فكلام صحيح إذا زيد فيه ما يقتضي منه
وهو إلا أن يوجب حط بعضهم دون بعض نص أو ضرورة وبقي لهم ههنا أيضا ولا لكم أن تحطوا أحدا من الورثة مما جعل الله تعالى [illegible]
وظنك لكن بنص أو ضرورة وأما دعواهم التناقض من المانعين بالعول في المسألة التي ذكروا فسنذكرها إن شاء الله تعالى ونري أنهم لم يتبينوا فيه
فيها أصلا فإذ قد بطل كل ما شغبوا به فالواجب أن ننظر فيما احتج به المبطلون للعول فوجدنا ابن عباس في الخبر الذي أوردنا من طريق
عبيد الله بن عبد الله عنه قد انتظم بالحجة في ذلك بما لا يقدر أحد على الاعتراض فيه أول ذلك إخباره أن عمر أول من أعال الفرائض واعترف
أنه لم يعرف مراد الله تعالى في ذلك فصح أنه رأي لم يتقدم به سنة وهذا يكفي في رد هذا القول وأما ابن عباس فإنه وصف ما نزل في ذلك هو نص القرآن مع
الحق وبين أن الكلام في العول لا يقع إلا في فريضة فيها أبوان وزوج أو زوجة وأخوات أو بنات فقط أو بعضهم ولا شك في [illegible] أن الله تعالى لم يجعل
قط إعطاء فرائض لا يسعها المال ثم وجدنا ثلث حجج قاطعة موجبة صحة قول ابن عباس أحدها التي ذكر من تقديم من لم يحطه الله تعالى عن فرض
مسمى على من حطه عن الفرض المسمى إلى أن لا يكون له إلا ما بقي والثانية أنه بضرورة العقل عرفنا أن تقديم من أوجب الله تعالى ميراثه على كل حال ولم
يمنعه من الميراث مانع أصلا إذا كان هو والميت حرين على دين واحد على من قد يرث وقد لا يرث لأن من لم يمنعه الله قط من الميراث لا يحل منعه مما
جعل الله تعالى له وكل من قد يرث فبالضرورة ندري أنه لا يرث إلا بعد من يرث لا بد فوجدنا الزوجين والأبوين يرثون أبدا على كل حال
ووجدنا الأخوات قد يرثن وقد لا يرثن ووجدنا البنات لا يرثن إلا بعد ميراث من يرث معهن الثالثة أن نظرنا فيما ذكروا فإن وجدنا المال يتسع لهم
أيقنا أن الله عز وجل أرادهم في تلك الفريضة بعينها بما سمى لهم فيها في القرآن وإن وجدنا المال لا يتسع لفرائضهم نظرنا فيهم فمن وجدنا
ممن ذكرنا قد اتفق جميع أهل الإسلام اتفاقا مقطوعا به معلوما بالضرورة على أنه ليس له في تلك الفريضة ما ذكر الله تعالى له فيها قطعنا أن الله تعالى لم يرده
فيما نص عليه في القرآن فلم نعطه إلا ما اتفقوا له عليه فإن لم يتفقوا له على شيء لم نعطه شيئا لأنه قد صح أن لا ميراث له في النصوص في القرآن ومن وجدنا
ممن ذكرنا قد اختلف المسلمون فيه فقالت طائفة له ما سمى الله تعالى له في القرآن وقالت طائفة ليس له إلا بعض المسمى في القرآن وجب يقينا أن يقضى له
بالمنصوص في القرآن وأن لا يلتفت إلى قول من قال بخلاف النص إذا لم يأت بتصحيح دعواه بنص آخر وهذا غاية البيان ولا سبيل إلى شذوذ شيء من هذه
القضية لأن الأبوين والزوجين في مسائل العول كلها يقول المبطلون للعول أن الواجب لهم ما سماه الله في القرآن وقال القائلون بالعول ليس لهم إلا بعضه
فوجب الأخذ بنص القرآن لا بقول من خالفه وأما البنات والأخوات فقد أجمع القائلون بالعول والمبطلون له من أهل الإسلام ليس في الطائفتين ثالث ولا
يمكن أن يوجد لهما ثالث أصلا ليس في الممكن إلا الإثبات والنفي على أنه لا يجب في جميع مسائل العول لهن ما جاء في نص القرآن لكن ما بعض ذلك أو لا شيء فكان
إجماعهم حقا بلا شك وكان ما اختلفوا فيه لا يقوم به حجة إذ لم يأت به نص فوجب إذ لا حق لهن بالنص أن لا يعطوا إلا ما صح الإجماع لهن به فإن لم يجمع
لهن على شيء فقد خرجن بالإجماع وبالضرورة عن النص فلا يجوز أن يعطين شيئا بغير نص ولا إجماع وهذا بيان لا إشكال فيه وبالله تعالى التوفيق

المسئلة التي ادعوا علينا فيها التناقض فهي زوج وام واختان لاب واختان لام ومسئلة اخرى ادعوا فيها التناقض على بعضهم ايضا وهي زوج وام
واختان لام فقالوا في هذه المسئلة ان كل هؤلاء ذو فرض مسمى لا يرث منهم احد بغير الفرض المسمى في شيء من الفرائض وليس فيهما من يرث مرة بفرض مسمى
ومرة بما بقي فقط ولا يرث مرة ولا يرث اخرى قالوا ان الاولى الاخوات من الشقائق او للاب فقط او للام فقط ممن قد يرث مرة ولا يرث شيئا فمن اين لكم اسقاط
بعض واثبات بعض قال ابو محمد اما مسئلة الزوج والام والاختين للام فلا تناقض فيها اصلا لان الاختين للاب قد ترثان بفرض مسمى مرة وقد لا
ترثان الا ما بقي ان بقي شيء فلا يعطيان مما لم يبق بنص لهما ولا باتفاق وليس للام منهما الا السدس لان للميت اخوة فوجب للزوج النصف بالنص
وللام السدس بالنص فذلك الثلثان وللاختين للام الثلث بالنص ايضا فهؤلاء كلهم مجمع على توريثهم في هذه الفريضة بلا خلاف من احد فمن خالف
في حطهم فوجب توريثهم بالنص والاجماع وبطل حطهم بالدعوى المخالفة للنص وصح بالاجماع المتيقن ان الله تعالى لم يعط الاختين للاب في هذه الفريضة
الثلثين ولا نص لهما بغيره ولم يجعل لهما على شيء يعطيانه فاذ لا ميراث لهما بالنص والاجماع فلا يجوز توريثهما اصلا واما مسئلة الزوج والام
والاختين للام فانها لا تلزم ابا سليمان وهو ان نقضه من يحط الام الى السدس بالاثنين من الاخوة واما نحن ومن اخذ بقول ابن عباس في ان لا يحط
الى السدس الا بثلثة فصاعدا من الاخوة فجوابنا فيها وبالله تعالى التوفيق ان الزوج والام يرثان بكل وجه وفي كل حال واما الاختان للام فقد ترثان وقد لا
ترثان فلا يجوز ان نمنع من بحق على يقين من ان الله تعالى اوجب له الميراث في حال ما لا يجوز توريث من قد يرث وقد لا يرث الا بعد توريث من بحق على
يقين من وجوب توريثه وبعد استيفائه ما افترض الله تعالى عليه فان فضل عنه شيء اخذه الذي قد لا يرث وان لم يفضل منه شيء لم يكن له شيء اذ ليس في
وسع المكلف الا هذا او مخالفة القرآن بالدعوى بلا برهان فللزوج النصف بالقرآن وللام الثلث بالقرآن فلم يبق الا السدس فليس للاخوة
للام غيره فلم يبق لهم سواه وبالله تعالى التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى جواز الوصية للوارث وخالف فيه الفقهاء الاربعة
وقد خالفوا كتاب الله حيث قال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهو نص في الباب ولانه نوع من البر
الاقارب ادلى بهم من الاجانب فكان اولى لعموم قوله تعالى يصل الرحم المامور بها وقال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه وكان
الوارث قد يستحق التفضيل لما بسبب شدة فاقته وفقره او بسبب كثرة عياله دون غيره او بسبب فضله وعلمه وقلة سعيه في الاموال الدنيوية فيقتضي
العقل التفضيل ولا يمكن الا بالوصية ولانه كما جاز التفضيل حال الحيوة كذا يجوز بعد الممات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح الوصية للوارث ما اجازها الورثة بعد موت الموصي ولا يصح بدونها وان نقص عن الثلث ولو اجازوه في حيوته او ابطلوا الوصية و
ارادوا الرد بعد موته فلهم ذلك فلو اجازوا بعد الموت لزمت والدليل على عدم جواز الوصية للوارث مطلقا ما روي في الصحاح عن ابي امامة قال سمعت
رسول الله يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث الحديث فقد بين رسول الله ص في هذا الحديث
دليل عدم الصحة وذلك انه قال ان الله اعطى كل ذي حق حقه والمراد ان الله اعطى الورثة نصيبهم من الميراث فالوصية لغيرهم لانهم اخذوا
حقوقهم والثلث للتصدق وما استدل عليه من اية الوصية فانها منسوخة باية المواريث وبالاجماع فلا يستدل به لان الاجماع على عدم وجوب
الوصية مع انه فضلا عن الوصية لمكان قرابته فالقياس يقتضي ان لا يدفع الزكوة الا العيال والحال انه لا يجوز دفع الزكوة الفريضة للعيال وكذا ما
الوجوه العقلية انتهى واقول ما روي في الصحاح سقيم لا يعتمد عليه كما مر بيانه مرارا وعلى تقدير تسليمه يمكن حمله على نفي وجوب الوصية الذي كان
قبل نزول الفرائض وعلى نفي الوصية مطلقا بمعنى امضائها وان زادت عن الثلث كما يقتضيه اطلاق الاية وتخصيص الوارث بالذكر لا على الوصية له اذ
لولاه لاستفيد من الاية جواز الوصية له بجميع ما يملك الموصي واما ما ذكره من نسخ الاية باية المواريث فمردود بان النسخ انما يصح اذا لم يمكن
الجمع بينهما وهو هنا ممكن بحمل الارث في اية الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين
فلا منافاة ولظهور بطلان دعوى نسخ الاية بالاجماع ترى الفاضل التفتازاني اعتذر عن ذلك في حاشية الكشاف بارتكاب تاويل لا يخفى فساده
ايضا ولو سلم النسخ فهو رفع للوجوب لا الجواز وذلك لان ماهية الواجب مركبة من جواز الفعل ومنع تركه ورفع المركب يستلزم رفع جميع اجزائه كما لا يخفى
ولو اغمضنا عن ذلك قد ذكرنا حصول المنافاة بين الايتين فهذه الاية توجب الوصية للوالدين والاقربين ثم اية الميراث تخرج القريب الوارث
ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا في الاية وذلك لان من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الاقارب من يسقط
في حال ولا يسقط في حال ومنهم من يسقط في كل حال اذا كانوا ذوي رحم فاية الميراث مخصصة لهذه الاية لا ناسخة لها وهو ظاهر ودعوى الاجماع
ههنا كدعويهم للاجماع على خلافة ابي بكر وانما ارتكب المتاخرون من الجمهور هذه التمحلات محافظة على فتوى ائمتهم فجعلوا القرآن والسنة تابعين
لمذهبهم كما هو دابهم حتى حكي عن بعضهم انه قال لو لا ما قلدت به الامام لعملت في المسئلة الفلانية بدلالة كتاب الله تعالى قال ابن صنع كان هذا
هو المذهب فتامل **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا اوصى للاقارب يصرف الى من يعرف بين الناس انه قريب وقال ابو حنيفة يعطى ذو الرحم
المحرم خاصة ولا يدخل فيه من ليس بمحرم كبني العم وقال مالك هذه وصية للوارث من الاقارب ولا يصح وقد خالفا العرف في ذلك من غير دليل انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اوصى لاقارب نفسه لا يدخل ورثته ويدخل فيه الذكر والانثى والفقير والغني والقريب والبعيد والمحرم
وغيره وقرابة الاب والام ووجه تخصيص ابي حنيفة الاقارب بالمحرم انه يبتني على العرف القريب قريب مما نقل عن مالك فهو مما نقل انه في الفصل السابق

ان الفقهاء الاربعة ذهبوا الى عدم جواز الوصية للوارث انتهى واقول ما ذكره في وجه تخصيص ابي حنيفة غير متجه لان تسمية المحرم في العرف قريبا اقرب لا تعينه
احتمال عموم لفظ الاقرباء والتخصيص بمن هو القريب الى قرب هو ظاهر وقد يحتمل بوجه آخر وهو ان الوالد والولد لا يعرفان بالتعريف في العرف بل القريب
من ينتمي اليه بواسطة وهذا كما في التذكرة حفظا للمراد او وصى لاقرب الاقارب دخل الابوان والولد اجماعا فكيف يكون الشخص من اقرب الاقارب
ولا يكون من الاقارب واما ما ذكره من مناقضة ما ذكره هنا عن مالك لما نقل عنه في الفصل السابق فمدفوع بان محصل ما نقل في الفصل السابق نفي
عدم تجويز الفقهاء الاربعة الوصية للوارث وما نسبه الى مالك في هذه المسئلة انما يدل على حكمه بان ذلك وصية للوارث ولا يدل على تجويز كذلك
الوصية فلا تناقض على ان التناقض في اقوال مالك واضرابه من المتفقهة ليس ببعيد **قال المصنف** رفع الله درجته **ح** ذهبت الامامية الى انه لا يصح الوصية
للميت وقال مالك يصح ويكون للورثة وهو خلاف العقل الدال على امتناع صحة ملكية الميت وان تمليك احد بعينه لا يكون تمليكا لغيره انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يصح الوصية للميت علم موته او لم يعلم لانه لا يتصور الملك للميت ووجه ما ذهب اليه مالك
انه في الحقيقة يرجع الى وصية وارثه انتهى **واقول** هذا الرجوع لا يخلو عن ان يكون مستفادا من قصد الموصي او من انتقال الملك من الميت اليهم
والثاني باطل كما مر والاول باطل بان هذا القصد والنية لا يفهم من تمليك احد بعينه فالارجاع اليه بغير قرينة غير جائز **قال المصنف** رفع الله درجته **ط** ذهبت الامامية
الى ان ما ترك النبي ص ينتقل الى ورثته وقد خالف فيه الفقهاء الاربعة وقالوا ينتقل صدقة الى غير ورثته وقد خالفوا كتاب الله تعالى في قوله يوصيكم
الله في اولادكم وهو عام وقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون عام ايضا وما رواه ابو بكر من قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة غير صحيح لقوله تعالى وورث سليمان داود وقال تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى اني خفت الموالي من ورائي
وقول فاطمة يا ابن ابي قحافة ترث اباك ولا ارث ابي ثم لما تنازع علي والعباس في بغلة رسول الله ص ولامته وسيفه حكم ابو بكر بذلك لعلي ع من جهة
الميراث فلو كانت روايته صحيحة لما حكم بذلك بل كانت لجميع المسلمين المستحقين للصدقة وانما قصد امير المؤمنين ع بالمرافعة اليه في ذلك مع العباس ليظهر خطا
من حكم بهذه الرواية انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول قد تقرر في علم الاصول ان السنة المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء
لا نورث سنة مشهورة رواها خليفة في وقت قضائه ووافقه الصحابة في الرواية فصار مجمعا عليه فهي تثبت الزيادة على الكتاب في آيات المواريث فلا
مخالفة للنص واما ما ذكره من وراثة سليمان ويحيى فقد ذكرنا فيما سبق ان المراد ميراث النبوة والعلم والحكمة والحبوة والملك واما ما ذكره من تنازع علي والعباس
في بغلة رسول الله ص ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث لانه لم يكن وارثا لمكان حجب العم ابن العم بل كان من جهة انه كان مستحقا للمال المصالح
فاعطاه من هذه الجهة وقد كرر هذا الرجل هذه الكلمات الدالة على بغضه واستهانة الصحابة نعوذ بالله من هذا انتهى **واقول** ما ذكره اولا من ان السنة
المشهورة تثبت الزيادة على النص وحديث نحن معاشر الانبياء سنة مشهورة آه مردود بان الكلام في عمل ابي بكر بالسنة المذكورة في صدر خلافته وقبل
ان يطلع غيره عليها وكيف يتأتى دعوى الشهرة في ذلك هنالك مع انه كان متهما في رواية الحديث وحده بعداوته لاهل البيت ع وطمعه في كون فدك حبوة
له كما نقلنا سابقا عن جلال الدين السيوطي الشافعي في تاريخ الخلفاء من انه قال ان فدكا كان بعد ذلك حبوة ابي بكر ثم عمر ثم اقطعها مروان آه وقد روي
في صحاحهم كالبخاري انه لا ينبغي للحاكم ان يحكم بعلمه لموضع التهمة وان الخبر بان جعل ابي بكر وعمر فدكا حبوة لانفسهما دون ساير المسلمين كما ذكره السيوطي
كاف في التهمة ويدل على انهما لو ارادا اعطاءها لفاطمة ع لما نازعهما احد من المسلمين ولما توجه اليهما حرج في الدنيا والدين لكن غلبتهم العصبية وملكتهم
الحمية الجاهلية وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وايضا لا وجه لان يكون مثل هذا الخبر موجودا ولم يسمعه غير ابي بكر حتى نساء النبي ص وفاطمة ع
وعلي ع مع انهم كانوا مداومين لملازمة النبي ص وبالجملة كيف يبين رسول الله ص هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عن ورثته مع ان الحكم كان متعلقا بهم واجبا
بيانه لهم لحاجتهم اليه ولا فائدة في بيانه لابي بكر لانه اجنبي ويؤيد ما ذكرنا من ان التهمة لابي بكر كانت حاصلة هنالك ما ذكر في جامع الاصول من انه اخرج البخاري
ومسلم والترمذي وابو داود والنسائي حديث مالك بن اوس بن الحدثان قال ارسل الي عمر حين تعالى النهار والحديث الى ان قال وسهم رسول الله
وفيه قول عمر للعباس وعلي فجئتماني انت تطلب ميراثك من ابن اخيك وجاء هذا يطلب ميراث امرأته من ابيها الى قوله من طريق مسلم قال ابو بكر قال رسول الله
لا نورث ما تركناه صدقة فرايتماه كاذبا غادرا خائنا انتهى وهذا صريح في التهمة كما لا يخفى ولو سلم اشتهار الخبر وعدم التهمة فالزيادة به على الكتاب
انما يجوز على مذهب الحنفية دون غيرهم كما صرح به الفاضل التفتازاني في تحقيق نسخ آية الوصية من حاشية الكشاف فكيف يندفع ايراد المصنف عن باقي
علماء الجمهور بالبناء على هذه المقدمة الفاسدة التي تفرد بها ابو حنيفة واما ما ذكره من ان المراد بميراث سليمان ويحيى ميراث النبوة والعلم فقد بينا بطلانه
في بحث الامامة واما ما ذكره من ان تنازع علي وعباس في بغلة رسول الله ص وغيرها من تركته ان صح فقد اعطى ابو بكر عليا لا من جهة الميراث آه ففيه
ان من يروي ذلك يروي انهما اظهرا النزاع في ذلك من حيث الميراث وان ابا بكر حكم بها لعلي ع مستدلا بان عليا ع صاحب الفراش كما ذكره المصنف بمعنى انه متقرب
الى النبي ص بسببين لانه ابن عمه من جهة الاب والام والعباس رض متقرب من جهة الاب فقط لان ام عباس غير ام عبد الله ع والمتقرب الى الميت بسببين من جهة
اولى من المتقرب بسبب واحد وايضا العم لا يرث مع ولد الصلب كفاطمة ع فيما نحن فيه وقد قال بذلك من الصحابة علي والحسن والحسين ع واتباعهم ومن التابعين
سفيان الثوري وابو هيم المدني والفضيل بن عياض ونوح بن دراج الذي كان قاضي المصرين الكوفة والبصرة في زمان هرون وقد زعم بعض
الحنفية انه كان تلميذا لابي حنيفة وايضا لو كان المنظور في ذلك الاعطاء استحقاقه عليه السلام للمال المصالح لما حرم ابو بكر عباسا عن جميع ما تنازعا فيه و

لاعطاه

لاعطاء واحد من جملة الاشياء المتنازع فيها ولما حكم لعلي ع بالكل والقول بعد استحقاقه صيانة من ان يشيء من ذلك احتمال ... ولم اظن القول
به من ابي حنيفة والشافعي ونحوهما المعاصرين بل نوع جاهلي اما ما ظنه من التكرار في كلام المص فليس بذلك ولو سلم فهو من قبيل هو المسك ما كررته
يتضوع والنقص منجبر بالجوهر النفيس لخواطر قال المص رفع الله درجته ى ذهبت الامامية الى ان الاسير اذا اخذ بعد تقضي الحرب يتخير الامام فيما بين
المن والفداء والاسترقاق وقال ابو حنيفة بين القتل والاسترقاق لا غير وقد خالف في ذلك قوله تعالى فاما منا بعد واما فداء وقال ع في اسارى
بدر لو كان مطعم بن عدي حيا وكلمني في هؤلاء السبي لاطلقتهم له وبعث النبي ص سرية قبل نجد فاسروا رجلا يقال له ثمامة بن اثال الحنفي سيد يمامة فاتوا
وشدوه على سارية من سواري المسجد فمر به النبي ص فقال ما عندك يا ثمامة فقال خير ان قتلت قتلت ذا دم وان مننت مننت على شاكر وان اردت المال فسل
تعط ما شئت فتركه ولم يقل شيئا فمر به اليوم الثاني فقال مثل ذلك فمر به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي ص شيئا ثم قال اطلقوا
ثمامة فاطلقوه فمر واغتسل وجاء فاسلم وكتب الى قومه فجاؤوا مسلمين وهذا نص في جواز المن ووقع ابو عزة الجمحي في الاسر يوم بدر فقال يا محمد اني ذو
عيلة فامنن علي فمن عليه ان لا يعود الى القتال فمر الى مكة وقال اني سخرت بمحمد وعاد الى القتال يوم احد فدعى رسول الله ص عليه ان لا يفلت فوقع في الاسر
فقال اني ذو عيلة فامنن فقال ع امن عليك حتى ترجع الى مكة وتقول في نادي قريش سخرت بمحمد مرتين لا يلسع المؤمن من جحر مرتين فقتله بيده
وفادى ص رجلا برجلين وفادى يوم بدر جماعة من قريش على مال انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان الامام يتخير في الكاملين من الاسارى
بين القتل والمن والفداء والاسترقاق بالمصلحة فان لم يظهر جليه لم يظهر هو فعل النبي ص ولقوله تعالى فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء ولعل وجه
ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صح انه مخصوص بزمان النبي ص انتهى واقول لا بد للتخصيص من دليل والا لكان تحكما وتشريعا كما لا يخفى وغاية ما يمكن
ان يتوهم من قبل ابي حنيفة ان الاية كما ذكره صاحب الكشاف نزلت في ... فيكون شرع المن والفداء مقصورا عليها ويكون نفيه بقوله تعالى في تتمة
الاية حتى تضع الحرب اوزارها حتى يضع حرب اهل اوزارها ولا يخفى ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر في الاصول قال المص رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان سهم ذي القربى من الخمس لا يسقط بموت النبي ص وقال ابو حنيفة يسقط وقد خالف مقتضى قوله تعالى ولذي القربى اضاف بلام
التمليك وعطف بواو التشريك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي عدم سقوط سهم ذوي القربى بموت النبي ص ولو صح ما ذكر
عن ابي حنيفة فلعله يجعله للنبي ص ومخصوصا بحال حيوته انتهى واقول الجواب عن هذا ايضا ما اجبنا به عما سبق فتذكر هذا وقد استدل على
ذلك في كتاب الهداية بانهم كانوا يستحقون في زمن النبي ص للنصرة لا للقرابة بما روي عن جبير بن مطعم انه قال لما كان يوم خيبر وضع رسول الله ص سهم ذي
القربى في بني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل وبني عبد الشمس فانطلقت انا وعثمان بن عفان حتى اتينا رسول الله ص فقلنا يا رسول الله ص
هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله به فيهم فما بال اخواننا بني المطلب اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال ص انا وبنو
المطلب لا نفترق في جاهلية ولا اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه اشار الى نصرتهم واذا كان كذلك دل على ان المراد بالنص في قوله تعالى
ولذي القربى قرب النصرة لا قرب القرابة والمراد بالنصرة نصرة الاجتماع في الشعب لا نصرة القتال يشير اليه قوله ص لم نفترق في جاهلية ولا اسلام واذا ثبت
ان النبي ص اعطاهم للنصرة لا للقرابة وقد انتهت النصرة فقد انتهى الاعطاء لان الحكم ينتهي بانتهاء علته انتهى واقول فيه نظر اما اولا فلان الظاهر
كما هو مذهب الامامية ان المراد بذي القربى في الاية هو الامام الهاشمي خاصة لوحدته لفظا فلا يتناول الاكثر من الواحد حقيقة والاصل عدم
المجاز وللرواية وما وقع في حديث جبير من قوله سهم ذوي القربى بلفظ الجمع يراد به غير ما اريد من القران بان اريد به بعض العطية دون السهم
المصطلح في الخمس وقد نطق كتب السير والتاريخ بان في يوم حنين قد اعطى بعض اقارب المسلمين من ذلك المال اكثر من بعض على وجه العطية لا بجهة للنصرة
لا للقرابة لكن لا يقدح في مقصود المص كما لا يخفى واما ثانيا فلانه لو سلم ان المراد بالسهم المذكور سهم الخمس فلا نسلم صحة الحديث لانه ليس من المتفق
عليه فلا يصلح للاحتجاج مع ان الراوي له متهم بالحسد والعداوة لذوي القربى حيث منع من ذلك السهم مع ما كان في زعمه معدودا في اقارب النبي ص ايضا
واما ثالثا فلانه لا مجال للحمل على النصرة لان كثيرا من بني المطلب بل من بني هاشم تخلفوا عن نصرة النبي ص في مبتدأ ايام الدعوة الى الاسلام الى ان
اظهر الله تعالى امره وانتظم امر النبي ص وبعد غلبة الاسلام كما اسلم بنو المطلب اسلم باقي طوايف قريش ايضا فكيف يتصور بها مزية بني المطلب على غيرهم بالنصرة
فالصواب ان يحمل الحديث على ارادة الاولوية في الميراث بالنسبة الى بني نوفل وبني عبد شمس لما روي في كتب النسب من ان هاشما توجه في بعض السفر
لتجارة الشام وتزوج سلمى بنت عمرو بن ... بن ثعلبة بن عمرو في يثرب في محلة بني النجار وتولد عنها من هاشم منها عبد المطلب وكان مطلب اخو هاشم لا يعلم بذلك
الى ان ذهب رجل من مكة الى يثرب فراى فيها جماعة من الصبيان يلعبون ويظهر بعضهم على بعض التفوق في الاختيال فقال صبي منهم انا شيبة بن
هاشم بن عبد مناف فقال ذلك الرجل له بارك الله فيك ثم سال عن شيبة حاله فلما رجع الى يثرب اخبر المطلب عن حال شيبة فاظهر المطلب
هذا الخبر الى اخوته وتاسف على انسابه وغفلته عن ذلك فجمع من اصحابه جماعة معهم ونزل محلة بني النجار وبعد الخصومة الكثيرة اخذ شيبة معه الى
مكة فادخله الكعبة ولما سال قريش ان هذا الصبي من هو قال لهم هذا عبد لي ابيعه فلهذا سمي بعبد المطلب وفيه اولويته في المطلب على باقي اخوته فبعد
عبد المطلب من ذلك الاستنقاذ كان بمنزلة اشتراء عبده واعتاقه فكانه ثبت للمطلب من عبد المطلب ولاء العتق فكان اولى بميراث عبد المطلب عن غيره
من الاخوان وقوله في الحديث انما نحن وهم شيء واحد ظاهر في ذلك وقوله شبك بين اصابعه تاكيد لذلك صريح في ارادة الاولوية ودخول بعضهم في البعض
في القرب

اشارة الى خروج من عدا بني المطلب عن بني هاشم بن شد لذلك تشبيكه بين اصابعه عند بيان دخول العمرة المتمتع بها في الحج على ما روي من انه قال دخلت العمرة
في الحج هكذا وشبك بين اصابعه فذلك القول والفعل متجردة عن الحقيقة على دعوى الراوي عن المذكور لسانا وانه في القرب مع بني المطلب كذلك لا للنشوء منها على
ارادة النصرة فبالجملة الدلالات الثلث ضعيفة الاسناد لا تصح ما نزه عليه من تخايف المقال **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اعطاء
اليهود زكوة الفطرة والكفارة وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ولا تجد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مصرف الفطرة الاصناف الثمانية ويجب التعميم ان وجدوا ولا يجوز اعطاءها للكافر ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح انها كصدقة التطوع ويجوز اعطاء صدقة التطوع للكافر انتهى **واقول** تشبيه الواجب بالتطوع قياس عليه قياس فاسد فبناء
الحكم عليه فاسد كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا دفع الزكوة الى من ظاهره الاسلام فبان كافرا او من ظاهره الحرية فبان
عبدا او من ظاهره انه ليس من آل عبد المطلب فبان انه منهم لم يجب عليه شيء وقال ابو حنيفة عليه الضمان ووافقنا على انه اذا دفع الى من ظاهره الفقر
غنيا لم يضمن ولا فرق بين الموضعين لانه امتثل فخرج عن العهدة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو دفع الزكوة الى الامام
وفرق ثم بان المدفوع اليه كان كافرا وعبدا وغنيا سقط الفرض عن المالك ولو فرق بنفسه ثم تبين لم يسقط ثم ان تبين وقت الدفع انه زكوة استرد ان كان
باقيا وبدله ان كان تالفا وان لم يتبين لم يسترد بخلاف الامام فانه يسترد والكفارة كالزكوة وما استدل على ابي حنيفة ان الدافع ممتثل فخرج عن العهدة
فباطل لانه لم يمتثل الامر لانه مامور بوضع الزكوة في محله فقبل التبيين هو خارج عن العهدة وبعده فلا انتهى **واقول** ان الناصب لم يتعرض لنحو
عن استدلال المصنف بعدم الفرق بين الموضعين وربما يفرق بانه لا طريق الى معرفة الفقر ويتعذر الوقوف على حقيقته وانما يعلم ظنا فكان الخطا فيه عذرا
اما هيهنا فان حاله لا يخفى مع البحث عنه والفحص عن حاله وابطله المصنف في التذكرة بتطرق الخفاء ههنا كما تطرق في الغنى ومن كذبت نفس كرد دونا ما هو
واما ما ذكره الناصب من ان الدافع مامور بوضع الزكوة في محله ان اراد به محله في نفس الامر فهو ما كان متعذرا ولا يكلف الله نفسا الا وسعها وان اراد
محله بحسب الظاهر وعلى قدر ما وصل اليه اجتهاده وسعيه فالمفروض انه فعل ذلك وبالجملة الدفع واجب فيكتفي في شرطه [illegible] امر تعليقا للوجوب على الشرط الممكن
فلا يضمن لعدم العدوان في التسليم المشروع تامل **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الثاني عشر في النكاح وفيه مسائل الاولى

ذهبت الامامية الى انه اذا تواطا الزوجان على الكتمان لم يبطل النكاح وقال مالك يبطل وان حضر الشهود وهو مخالف لقوله تعالى اوفوا بالعقود فانكحوا ما طاب
لكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول من الشرائط في صحة النكاح عند مالك الاعلان ودليله قوله ص اعلنوا بهذا النكاح وذهب الشافعي الى ان الاعلان
يحصل بالشهود انتهى **واقول** قد وافقنا في عدم اشتراط الاشهاد جماعة من الصحابة والتابعين حسبما فصل في كتاب التذكرة ويشهد له الاصل وامتناع
اشتراط ما لم يشترط في القرآن مع كون الميل شرطا فيه فان الله تعالى لم يذكر الشهادة في النكاح وذكر الشهادة في البيع والدين مع ان الحكمة في الشهادة في النكاح
اكثر لما فيها من حفظ النسب وزوال التهمة والتوارث وغيره من توابع النكاح فلو كان الاشهاد فيه شرطا لما اهمله الله تعالى في القرآن لانه مناف الحكمة وقد
ورد على ذلك روايات من طرق العامة والخاصة مذكورة في التذكرة فليطالع ثمة واما ما استدل به الناصب على مذهب مالك من قوله ص اعلنوا هذا
النكاح فبعد تسليم صحته الظاهر ان يكون واردا في واقعة مخصوصة كما يرشد اليه قوله هذا ولو اغمض عن ذلك فيه فهو ما نقل عن الشافعي من ان الاعلان
يحصل بالشهود فيتضح مخالفة مالك للآية بلا دليل يعتد به كما ذكره المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا ينعقد
النكاح بلفظ البيع ولا التمليك ولا الهبة ولا الصدقة ولا العارية ولا الاجارة فلو قال بعتكها او ملكتكها او وهبتكها لم يصح سواء ذكر المهر او لا وقال ابو حنيفة
يجوز كل ذلك وقال مالك ان ذكر المهر فقال بعتكها او ملكتكها على مهر كذا صح والا فلا وقد خالفا قوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد
النبي ان يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان النكاح لا ينعقد بغير التزويج والانكاح
كالاحلال والتحليل والاباحة والهبة وغيرها وان ذكر المهر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انعقاده بما يدل على التراضي ويحصل بهذه الالفاظ واعتبر مالك
ذكر المهر لانه العوض فيصح بلفظ البيع وما استدل به على ابطال مذهبهما من الآية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوص بالنبي وخالصة له كان الانعقاد بلفظ
الهبة مخصوص انتهى **واقول** كل ما ذكره الناصب في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة دعاوى مجردة كاذبة لا يلتفت اليها من غير دليل وكذا الاعتبار
ما اعتبره مالك لذكر المهر مع لفظ البيع ونحوه واناطة صحة ذلك على وجود العوض وهو المهر باطل لان العوض ربما يوجد في الزنا ايضا فلا يكفي في ذلك
مجرد ذكر المهر والعوض واما قوله ان ما استدل به المصنف على ابطال مذهبهما من الآية فغير صحيح لان هبة النفس مخصوصة بالنبي قلنا لهذا قال المصنف
ان الآية تخالف قولهما فانه لو كان انعقاد النكاح بلفظ الهبة مخصوصا بالنبي بمقتضى الآية المذكورة فقولهما بانعقاده بصيغة الهبة في غير النبي
يكون مخالفا لذلك التخصيص كما لا يخفى فما ذكره الناصب في تقرير حاصل الآية حجة للمصنف كما ادعاه لا عليه كما توهمه الناصب خفضه الله **قال** المصنف
رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان العمة والخالة اذا رضيتا بعقد بنت الاخ وبنت الاخت صح وخالف فيه الفقهاء وقد خالفوا في ذلك
قول الله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان كل امرأتين
بينهما قرابة او رضاع لو قدرت احديهما ذكرا حرمت الاخرى عليه حرم الجمع بينهما فيحرم الجمع بين العمة وبنات اخيها واختها والخالة وبنات
اولاد اخيها واختها والجمع بين المرأة وعمتها او خالتها من النسب او الرضاع والدليل عليه ما روي في الصحاح عن ابي هريرة انه قال قال رسول الله ص لا

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها والسنة المشهورة يزيد على الكتاب على ما مر ثم ان لرضى المرأة تأثير في الجمع فان احل الله ثم تلك المرأة
فعدم رضى الضرة لا يحرمها وان حرمها فرضاها لا يحلها وهذا من الاختراعات في الدين انتهى **واقول** بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
او نسخه بالخبر الواحد انه يكفي قدحا في الخبر المذكور كون راويه ابا هريرة ثم لا نم تحقق الشهرة الموجبة للزيادة على الكتاب فذكره في الصحاح لا يوجب
الشهرة وانما المسلم شهرتها عند من عمل بها وادعى عمومها وهذا مما لا يسمن ولا يغني من جوع كما لا يخفى واما ما ذكره بقوله ثم ان لرضى المرأة
آه فمدخول ومعارض بكثير مما احدثه تلك النسا المحرمات المذكورة في الاية حيث دلت السنة على اشتراط اذن الولي في نكاح بعض تلك فيمكن ان
يقال هناك انه لو ارضي المرأة واحلها الله ثم فعدم رضى الولي واذنه لا يحرمها وان حرمها فرضاه واذنه لا يحلها وبالجملة روايات اهل البيت
عليهم السلام دلت على اشتراط الرضا للعمة والخالة واهل البيت ابصر بما في البيت وآية المقتضي للتحريم وهو البغض والاداء الى قطيعة الرحم منفي
ههنا لان مع رضاها ينتفي هذا المعنى فينتفي الحكم المعلق عليه وهو التحريم ويبقى الدليل على الاباحة من القران والاحاديث سالما عن المعارض و
الحاصل ان الحكمة في ذلك مثل ما ذكروه في حرمة الجمع بين الاختين وهو انه لما كانت الحكمة والغرض من التناكح حصول الاجتماع الموجب للمودة
مع حفظ بقاء النوع وكانت الطباع متنفرة عن التأكيد المشاركة في الخيرات فيجب الاختصاص بها كانت المشاركة ملزومة للتباغض المنافي للمحبة والالفة
حرم الجمع بين الاختين لئلا يقع التباغض الشديد الذي يتوقع وقوعه بين ذوي القربى وذلك لا يؤدي الى شدة تبغيض الرجل الجامع بينهما لكن لما
كانت العمة اكبر سنا من ابنة الاخ غالبا وكذا الخالة عن بنت الاخت لم تكن غيرتهما بمثابة غيرة الاختين المتناسبتين من النفار بين في السن غالبا
فاكتفى في حفظ المودة النسبية باشتراط رضا العمة والخالة المورثة لعدم صدور النفرة والبغض عنهما بعد ذلك ويدل على ما ذكرنا ما يقرب ما رواه
صاحب الينابيع من قوله لا ينكح المرأة على عمتها وخالتها حذرا من قطيعة الرحم ووقوع المعاداة بين المحارم انتهى **قال المصنف** رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى تحريم البنت المخلوقة من الزنا على الاب والاخ والعم والخال وكذا باقي المحرمات المؤبدة بالنسب وقال الشافعي يجوز ذلك كله فجوز
ان ينكح الرجل بنته من الزنا وامه واخته وعمته وخالته وكل من حرمه الله تعالى في كتابه وكذا من يجتمع فيها سببا تحريم واسباب كلهم من اخته وبنت
بنت بنته وعمته هي خالته وهذا بعينه مذهب المجوس نعوذ بالله تعالى من المصير الى ذلك وقد قال الله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذه صفات
حقيقية لا يتغير بتغير الشرايع والاديان ومنع الحاقهم بالانساب في الميراث وغيره من الحقوق الشرعية لا يخرجهم عن الصفات الحقيقية ولهذا يضاف
اليه فيقال بنته وامه واخته من الزنا وليس هذا التقييد موجبا للمجازية كما في قولنا اخته من النسب ليفصلها عن اخته من الرضاع ولان التحريم شامل
لمن يصدق عليه هذه الالفاظ حقيقة او مجازا اجماعا فان الجدة داخلة تحت الام مجازا وكذا بنت البنت ولا خلاف في تحريمهما بهذه الاية انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو زنى بامرأة فولدت بنتا لم يحرم على الزاني وطي ابنته وحرمت على ابيها وابنها وان ولدت ابنا
حرمت امها وبنتها عليه ولا يحرم عليها الزاني وابنه من غيرها والدليل عليه السنة المشهورة وهي ما روي ان رسول الله صلعم قال الولد للفراش
وللعاهر الحجر جعل الولد للفراش ولم يجعله للزاني وقد تقرر في الاصول ان الحقيقة الشرعية اذا وردت على الحقيقة اللغوية يصير الحكم في الشرع للحقيقة
الشرعية دون اللغوية والصلوة اذا اطلقت في الشرع يختص قطعا بالعبادة التي هي ذات الاركان فولد الزنا اذا حكم الشرع بانه ليس بولد لان الولد
للفراش لا يكون ولدا في الشرع ولا يغلب عليه الحقيقة اللغوية لان الشرع ابطلها فولد الزنا ليس بولده اذا لم يكن ولده لم يجري عليه احكام الاجنبي
فيصح نكاح المولودة من الزنا لانها اجنبية في حقيقة الشرع وهذا في غاية الظهور واما ما ذكر ان هذا مذهب المجوس فان المجوس يحللون البنات
المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يجوزون والشريعة المحمدية تحكم بنفي الولدية للمولودة من الزنا ثم جوزت نكاحها لانها
اجنبية ولو ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكانت صحيحة ومن العجايب ان مذهب المجوس في اشراكه فاصل الشرع ينجس المسلمين وما احسن ما قلت
شعر
نجس رافضي واعتزالي يلحق الفعل بين المسلمينا — فواعجبا من التنجيس منه مجوسي ينجس مؤمنينا
ثم ما ذكر ان هذه صفات حقيقية
لا يتغير بتغير الشرايع والاديان فنقول نعم لا يتغير كون الولد من مائه لكن اعتبار احكام الشرع في حق هذا الولد وهو التزوج والتزويج والتوريث فلو
يعتبر بنظر الشرع وهذا يتغير بتغير الشرايع والاديان وهذا الرجل بهذا الكلام يعترض على الشريعة فان مقتضى كلامه ان الشرع كان ينبغي ان يعتبر
في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا يتغير بالزنا وغيره نعوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا عين الالحاد والزندقة والاعتراض على الشرايع
انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان تمام الحديث المشهور الذي ذكره الناصب على ما في المشكوة رواية عن عايشة انها قالت كان عتبة بن ابي وقاص
عهد الى اخيه سعد بن وقاص ان ابن وليدة زمعة مني فاقبضه اليك فلما كان عام الفتح اخذه سعد فقال انه ابن اخي وقال عبد بن زمعة انه اخي
فتساوقا الى رسول الله صلعم فقال سعد يا رسول الله ان اخي كان عهد الي فيه فقال عبد بن زمعة اخي وابن وليدة ابي ولد على فراشه فقال رسول الله صلعم
هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش وللعاهر الحجر ثم قال لسودة بنت زمعة احتجبي منه لما رأى من شبهه بعتبة فما رآها حتى لقي الله انتهى
وقال الطيبي في شرحه ان الوليدة الامة كانوا في الجاهلية يضربون الضرايب على الاماء فيكتسبن بالفجور وكانت السادة ياتونهن فاذا
جاءت بولد ولعله لحق الزاني والسيد لحقوه به وان تنازعا عرض على القايف وكان عتبة صنع هذا الصنع فوصى اخاه انتهى اذا تمهد هذا فنقول
ان الحديث حسبما علم من شان وروده وتقرير الطيبي اياه انما يدل على ان الامة اذا زنت فولدت على فراش المالك من الزنا فالولد كالمرتبط

ملازم لما لك منفيين كما هو مدلول كلام الجارية عند التحقيق ولا يسلم الى الزاني الذي يدعي ابوته وكما يدل على نفي ابوة الزاني عنه ولا على اثبات
ابوة مالك فانه لما كان قوله هو لك يا عبد بن زمعة لم يقصد به ابوة عبد بن زمعة له قطعا والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قال لسودة
بنت زمعة احتجبي عنه لما رأى من شبهه بعتبة ولو كان هذا القضاء من النبي قضاء بانه ابن زمعة لما امرها بالاحتجاب عنه لانه على هذا التقدير
كان اخا لسودة ولعله يشير الى ما ذكره المصنف في التذكرة من ان البنت هي المتكونة من مني الرجل ونفيها عنه شرعا لا يوجب نفيها حقيقة لان المنفي في الشرع
هو تعلق الاحكام الشرعية من الميراث شبهه انتهى هذا ويجوز ان يكون حكم الشارع بافتراق الولد عن الزاني مع احتمال كونه بالاخرة نفس لازمه عقوبة
له لما صدر عنه من الزنا وغلظة منه بالنسبة اليه كما يدل عليه قوله وللعاهر الحجر وقد وقع نظير هذه العقوبة عن الشارع فيمن افسد الحج كما لا يخفى
بل نقول ان نفي الحاق مثل هذا الولد بالمالك وصاحب الفراش في بعض الاحكام كالارث والنفقة عقوبة له بما استحقه لاجل عصيانه في اذن امته
بالزنا واهماله في ضبطها كما وقع نظيره في العاقلة ويؤيد تحريم الانثى على الاب اتفاق الفريقين على تحريم الولد المتولد من الزنا على امه لو كان ذكرا
وقد اشار المصنف الى هذا في التذكرة حيث قال والعجب انهم اي الشافعية يتفقوا على انها لو ولدت ابنا حرم عليها ان ينكحها فما الفرق انتهى واما ثانيا
فلان ما ذكره من انه قد تقرر ان الحقيقة الشرعية اذا وردت آه مردود بان الاصل عدم النقل خصوصا على القول بعدم ثبوت الحقائق الشرعية
ولو اغمضنا عن ذلك فنقول ان الحقيقة الشرعية هي اللفظ المستعمل في وضع وله هو الوضع الشرعي والمراد بالوضع الشرعي كما صرح به بعض الافاضل
هو ان الواضع هو الشارع لا المتشرعة من الفقهاء والمتكلمين والاصوليين والذي وقع عن الشارع ونفيه عنه فيما نحن فيه من الحديث المذكور ونحوه
لا دلالة فيه على وضع الولد لمن ولد على فراشه وتخصيص نفيه عمن لم يولد في فراشه وانما غاية هذه العبارة كما ذكرناه دلالة على ثبوت تعلقه وارتباطه
لصاحب الفراش ونفي تعلقه وارتباطه عن غيره كما يقول هذا المال لزيد والبيت المال لعمرو فكما لا دلالة في هذا القول لارادة وضع المال فكذا
هناك وكان الاثبات والنفي ههنا يجوز ان يكون لاجل حكم شرعي كشهادة الشاهدين بان المال لزيد لا بالنظر الى وضع يقتضي ذلك فكذا
هناك وبما قررناه ظهر فساد قوله فولد الزنا اذا لحكم الشرع بانه ليس بالولد آه لما عرفت من ان الشارع لم يقل ان ولد الزنا ليس بولد الزاني وقوله
الولد للفراش لا يدل على ذلك واما ثالثا فلان قوله ان المجوس يحللون البنات المولودة على الفراش ويطلقون عليها البنت في شريعتهم ثم يتزوجونها
مدخول بان المراد بالفراش كما صرح به الجزري في النهاية وغيره في غيرها هو صاحب ام الولد وهو زوجها او مولاها والشافعي لا يقتصر على الحكم
بحل نكاح المولودة من الزنا على زوجة الغير وامة الغير بل يحكم ايضا بحل نكاح البنت المخلوقة من الزنا على المرأة التي لا تكون في نكاح احد ولا ملكا
لاحد فلا فرق بين الفريقين في هذه الصورة في الحكم المذكور وايضا الشناعة متوجهة بمجرد ان الزاني ينكح البنت التي يعلم انها متولدة منه وهذا
المعنى مشترك بين المجوسي الزاني والمسلم الناكح لبنته من الزنا على فتوى الشافعي ولا اثر للاطلاق الشرعي ولا لتولد البنت حال كون امها زوجة الغير او ملك
الغير في دفع هذه الشناعة واما ما ذكره من انهم يطلقون عليها البنت في شريعتهم فهو غير مسلم وانما المسلم مطلق الاطلاق واني له العلم بخصوصية
الاطلاق الشرعي منهم واما رابعا فلان قوله الشريعة المحمدية حكم بنفي ولدية المولود من الزنا ثم كما سبق وقوله ان المجوس جعلها اجنبية ثم نكحها لكان
صحيحا آه مدفوع بان الظاهر انهم ايضا جعلوها اجنبية ثم نكحوها بان جعلوا خلع الصورة البنوية المانعة عن الوطي والبسها الصورة النوعية الحيوانية
حصر لا جنبية البنت عن الاب وجه وجها عن كونه جزأ له عندهم وعينهم هذا وان كان باطلا ايضا واما خامسا فلان ما ذكره من الشعر المماثل لشعر
عربي يصلح لعجينام المجوس معارض بشعر عربي فصيح هو قولنا شعر تحجن ناصب فاسطي لقد نادى امير المؤمنينا بان ابدى من الالحاد نوعا
يحل البنت للاباء فينا فواحيطا من الحاد وقوما من الكفر يكفر مؤمنينا واما سادسا فلان قولهم لا يتغير كون الولد من ملك لكن باعتبار احكام
الشرع في حق هذا الولد آه مدخول بانه كما لا يتغير كون الولد من ماء الرجل كذا لا يتغير كون الحاصل من ماء الرجل ولدا له الا ان انتسابه بالولد به معنى حقيقي
انه مركوز في جميع العقول كما لا يخفى فلا يختلف حكم الشرع واعتباره فيه ولهذا لم يوجد الحكم على حله منه في شيء من الشرائع السابقة حتى في شريعة
ادم مع ما كان فيه من قلة النساء الداعية الى تجويز ذلك فصح ما اقتضاه كلام المصنف من انه يعتبر في الولدية الحصول من الماء لان الولدية لا تتغير
بالزنا وغيره وظهر ان اعتراض ابليس على الشريعة على الشافعي وافترائه على الشريعة وتشريعه للاحكام الشنيعة بتفرقته ذلك بين الزاني والبعل
واتحاده للمجوس حذو النعل بالنعل **قال** المصنف رفع الله درجته هم ذهبت الامامية الى انه اذا صرح للمعتدة بالنكاح فعل محرما واذا خرجت من
العدة جاز له نكاحها وقال مالك لا يجوز ويفسخ النكاح بينهما وقد خالف قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم انتهى **وقال** الناصب
خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان التصريح بالنكاح للمعتدة حرام لقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الاية وهي تدل على جواز
التعريض دون التصريح ووجه ما ذهب اليه مالك ان طلب التصريح حرام فلا ينعقد النكاح بذلك التصريح وينفسخ بلا تجديد بعد العدة انتهى
واقول ليس المراد في المسئلة من التصريح بالنكاح ايقاع عقد النكاح صريحا في العدة كما توهمه الناصب فان ذلك باطل بالاتفاق بل المراد التصريح
بالخطبة لها وهو الاتيان بكلام يكون صريحا في ارادة نكاحها كما يدل عليه ما ذكره من استدلال الشافعي بقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة
النساء وح لا يتوجه ما ذكره الناصب في توجيه ما ذكره مالك على ما ذكرناه لم يقع عقد في العدة حتى يصح ما ذكره من كان فسخه او تجديد النكاح بعد
وذلك ظاهر جدا **قال** المصنف رفع الله درجته **و**ذهبت الامامية الى انه اذا اسلم على اكثر من اربع كتابيات اختار منهن اربعا ان ترتب عقده عليهن ولا

ولو كن وثنيات واسلمن معه فكذلك وقال ابو حنيفة يبطل نكاح الجميع مع ترتب العقد معه يصح الاربع الاول خاصة وخالف قول النبي ص لغيلان بن
سلمة الثقفي لما اسلم على عشر اختر منهن اربعا وفارق سايرهن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو اسلم وتحته اكثر من
اربع واسلمن معه او تخلفن وهن كتابيات او مجوسيات او وثنيات مدخولا بهن اختار اربعا واندفع نكاح البواقي ولهن المهر تماما بعد الدخول ونصفها
قبله ولو لم يكن المجوسيات والوثنيات مدخولا بهن تنجزت الفرقة والدليل عليه السنة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح
في الكل من الاصل فلا يكون له الاختيار بخلاف صورة الترتيب انتهى **واقول** ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة غير موجه لانه سيجيء في المسئلة
الاتية ان انكحة الكفار جائزة صحيحة خلافا لمالك فقط فما نسبه الناصب الى ابي حنيفة في توجيه كلامه من انه اذا لم يترتب العقد فسد النكاح في الكل من الاصل
فاسد مخالف لاتفاقه مع غيره في ان انكحة الكفار جائزة صحيحة الا ما خصه الشارع منها بالتحريم فالتفرقة بين المرتب وغير المرتب يكون مخالفا للنص كما
ذكره المص قدس سره وتفصيل الكلام في هذه المسئلة ما ذكره المص في نهاية الوصول حيث قال ان قوله ص لغيلان الديلمي وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا
وفارق سايرهن محمول على ظاهره لا يفتقر الى تاويل عندنا وبه قال الشافعي وقال ابو حنيفة انه مأول والاصل في ذلك ان الكافر اذا تزوج اكثر من اربع
نسوة ثم اسلم تخير اي امسك اربع منهن يفارق الباقي سواء ترتب عقدهن او لا عندنا وعند الشافعي وقال ابو حنيفة يصح نكاح الاوايل دون الزايد على الاربع
واستدل اصحابنا بهذا الحديث وتاوله ابو حنيفة بتاويلات ثلثة الاول يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح فيكون معنى قوله امسك اربعا انكح منهن
اربعا ومعنى قوله وفارق سايرهن لا تنكحهن الثاني يحتمل ان النكاح كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع كان ذلك النكاح واقعا على
الصحة والباطل من انكحة الكفار ليس الا ما كان مخالفا لما ورد به الشرع حال وقوعها الثالث يحتمل انه امر بالتزويج باختيار اوايل النساء وهذه التاويلات وان كانت
منقدحة عقلا الا ان القراين تدفعها فان التاويل وان احتمل لكن قد يجتمع قراين تدل على فساده واحاد تلك القراين ان لم يدفعه لكن يخرجه بمجموعها
عن ان يكون منقدحا غالبا والظاهر هنا قد اعتضد بقراين جعلته اقوى في النفس من التاويل المحتمل وان استند الى قياس اما التاويل الاول فبعيد
لوجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون الابتداء والتجديد الثاني انه قابل لفظ الامساك بلفظ المفارقة و
انما يفهم من المفارقة المجانبة بعد الاتصال الثالث انه فوض الامساك والمفارقة الى اختياره لوقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقف النكاح على رضاء المرئة
الرابع انه لو اراد ابتداء النكاح لذكر شرايطه لانه وقت الحاجة اليه لقرب عهده بالاسلام الخامس امر الزوج بامساك اربعة من العشرة وبمفارقة البواقي
والامر اما للوجوب او الندب وحصر التزويج في العشر ليس واجبا ولا مندوبا اليه والمفارقة ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها السادس الظاهر
من الزوج المامور انما هو امتثال امر النبي ص والمخالفة بعيدة ولم ينقل احد تجديد النكاح في هذه الصورة فدل على ان المراد بالامساك الظاهر السابع انه
لا يتوقع في طرد العادة اتفاقهن على الرضا على حسب مراده بل ربما كان يمتنع جميعهن فكيف اطلق الامر مع هذا الامكان الثامن من قوله امسك
ظاهره للايجاب فكيف وجب ما لم يجب ولعله اراد ان لا ينكح التاسع نبه بان لا ينكحهن بعد انقضاء وطرد بهن كون الحصر فيهن بل كان
ينبغي ان يقول انكح اربعا من شئت من نساء العالمين من الاجنبيات فانهن عنده كساير نساء العالم العاشر الزوج انما سئل عن الامساك بمعنى
الاستدامة لا التجديد وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح والاصل في جوابه المطابقة واما التاويل الثاني فبعيد ايض لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن الزيادة على الاربع عادة ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل
واما التاويل الثالث فكذلك ايض لقوله ص لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر منهن اربعا وفارق واحدة قال فعمدت الى اقدمهن عندي
تحتي قدما ولوا قوله ص لفيروز الديلمي وقد اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى بما تقدم من التاويلات والتاويل الاول بعيد لما
تقدم من الوجوه وكذا الثاني وقوله تع وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف قال المفسرون المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي ص والثالث
هنا ابعد لقوله ص امسك ايتهما شئت فانه نص على التخيير وهو منا في مذهبهم انتهى **قال المص** رفع الله درجته وذهبت الامامية الى ان انكحة
الكفار جائزة وقال مالك انها باطلة وخالف قوله تع وامرأته حمالة الحطب وقرر النبي عليه السلام ابا سفيان لما اسلم قبل زوجته هند ثم اسلمت بعد
على النكاح ولو كان فاسدا لم يقرها وكذا غيرها ولم يامر احدا بتجديد النكاح انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الانكحة الجارية
في الكفر صحيحة يثبت بها المصاهرة ويقع فيها الطلاق ويحتاج الى التحليل لو طلق ثلثا ثم اسلم ووجه ما ذهب اليه مالك ان صحة النكاح من احكام
الشرع وقبل الشرع لا يثبت الاحكام فتكون الانكحة الجارية في الكفر باطلة في حد ذاتها وبالاسلام وتقرير النكاح واختياره يثبت النكاح الجديد انتهى.
واقول المراد من التقرير في قول المص وقرر ابا سفيان آه تركه مع ما كان عليه من النكاح الواقع قبل الاسلام من ابتداء عقد جديد لا ما يبحث عنه في الاصول
من التقرير المقابل للقول والفعل لان هذا انما يكون عند ما اذا فعل احد فعلا بحضرة النبي ص حال نبوته فاقره ص ولم يمنعه منه ومن البين ان
نكاح ابي سفيان وامثاله انما كان قبل زمان النبوة فلو كان نكاحا فاسدا لما جاز للنبي تقريره فلا يصح ان يقال ان بتقريره نكاحهم يثبت النكاح الجديد وكيف
يتحقق النكاح الجديد بدون الصيغة المعتبرة في شريعته والحاصل ان ذلك التقرير مجرد امر الله تع بان يتركوا مع ما داموا به في ايام كفرهم من اعتقاد صحة
انكحتهم فلا يجب التعرض لهم لان الشارع احدث نكاحا جديدا بينهم بتجويزه ذلك لهم والله تعا اعلم بحقايق احكامه **قال المص** رفع الله درجته ح ذهبت
الامامية الى اباحة نكاح المتعة وخالف فيه الفقهاء الاربعة وقد خالفوا القران والاجماع والسنة النبوية اما القران فقوله تع فما استمتعتم به منهن و

الظاهر انه سقط هنا شي

حقيقة في المتعة وايضا قرأ ابن عباس الى اجل مسمى واما الاجماع فلا خلاف بين المسلمين في اباحتها واستمرت الاباحة مدة نبوة النبي صلعم وخلافة ابي بكر وكثير من خلافة عمر
ثم صعد على المنبر فقال ايها الناس متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم وانا انهى عنهما واعاقب عليهما واما السنة فانه صلعم روي عنه متواترا انه رخص الصحابة
في المتعة واستمتعوا في زمانه وايضا افتى باباحتها امير المؤمنين عم وابن مسعود وجابر بن عبد الله وسلمة بن الاكوع وابن عباس والمغيرة بن شعبة ومعوية بن ابي
سفيان وابن جريج وسعيد بن جبير ومجاهد وعطا وغيرهم انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان نكاح المتعة حرام ولكن لا حد فيه لانه
ذهب الى ان كل جهة صححها عالم سني بدليل قوي واباح الوطي بها فلا حد وان اعتقد الواطي التحريم وذلك كالوطي في النكاح بلا ولي كمذهب ابي حنيفة وبلا شهود
كمذهب مالك وفي المتعة كمذهب ابن عباس والدليل على حرمة نكاح المتعة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعم والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والمتعة ليست بزوجة بالاجماع لانها غير وارثة ولا مورثة وقد
قال تعم ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم وليس للمتعة الربع ولا للمتمتع منها النصف فلا تكون زوجة وليست بملك اليمين فالمبتغي لها يكون
عاديا فيكون حراما واما السنة فلما روي في الصحاح ان النبي صلعم قال لا نكاح الا بولي وعن عايشة ان رسول الله صلعم قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها
باطل الحديث وعن ابن عباس عن النبي صلعم انه قال البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة وهذه الاحاديث يدل على ان النكاح بلا ولي وبلا شهود حرام ونكاح المتعة
كذلك فيكون حراما واما الاجماع فلان الصحابة اجمعوا على ان نكاح المتعة احلت مرتين وتقرر الامر على الحرمة ونقل عن ابن عباس انه رجع في اخر عمره
من القول بالمتعة فحصل الاجماع على حرمة نكاح المتعة واما ما استدل به فالاية اما منسوخة على قول اكثر العلماء بتخصيص العقد الحلال في النكاح
الشرعي واما المراد من الاستمتاع التمتع من النكاح الشرعي والمراد بالاجور الصداق وقراءة ابن عباس الى اجل مسمى ان صح من الشواذ وليس بحجة واما ما استدل
به من الاجماع فقد ذكرنا ان الاجماع منعقد بخلافه واما ما ذكره من عمر فان هذا افتراء لم يكن لعمر ان يحرم ما احل الله ورسوله ولو كان فعل
مع كونه حلالا لانكر عليه الصحابة سيما امير المؤمنين عم كما انكر عليه في اجتهاداته فلما ذكره على المنبر ولم ينكر عليه احد علم ان الامر تقرر على الحرمة واما قوله
متعتان كانتا على عهد رسول الله صلعم فالمراد انهما كانتا في بعض الاوقات واما قوله انا انهى عنهما ان صح فالمراد انا ابين ان الامر تقرر على النهي لا اني عمل برأيي
انتهى **واقول** يتوجه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام اما اولا فلان دعواه الاجماع على ان المتعة ليست بزوجة باطلة كادعائه من جملة مخترعاته
وحيث كان الخاتم خايفا قرن دعوى الاجماع بالاستدلال عليها فقال لانها غير وارثة آه وجوابه بعد تسليم عدم الارث انه منقوض بالذمية والامة والقاتلة
فانهن ايضا لا يرثن وخروجهن بالاجماع معارض بوقوع الاجماع المركب على عدم ارث المتعة ايضا اما عندكم فلعدم الزوجية واما عندنا فلعدم الدوام و
التخصيص جائز بدليل غير الاجماع وهو موجود لتواتر الروايات عند الشيعة بعدم الارث والحاصل كما مر في باب مطاعن عمر ان بعض الاحكام كالارث
والقسم ليس من جملة لوازم الزوجية من حيث انها زوجية بل هو تابع لصفات زائدة عليها كعدم مضرة الزوج وعدم اختلاف الدين وعدم مخالفة امر الزوج
في القاتلة والكتابية والناشزة وعدم الدوام في التمتع بها فان النفقة تنقطع مع النشوز والميراث تسقط مع القتل والكفر والرق والمرتدة تصير بائنة بغير
طلاق والاحصان لا يثبت قبل الدخول بالزوجة والقسم لا يجب بل ربما يسقط في السفر فقد انتفت هذه الامور مع صدق الزوجية فكما خصت تلك
العمومات بالوجوه المذكورة فكذا هيهنا ولا استبعاد في هذا الاختلاف لان الاحكام الشرعية يختلف باختلاف المصلحة وانما يمتنع ذلك في الاحكام العقلية
ويؤيد ذلك ما مر نقلا عن الكشاف بقوله فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة نكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى
وايضا من البين ان المنكوحة بنكاح المتعة كانت زوجة حال الحكم بالاباحة وقبل النسخ الذي تدعيه اهل السنة فكيف ينتفي عنها اسم الزوجية بقوله
الا على ازواجهم واي دلالة له على ذلك واما ما ذكره من ان المبتغي لنكاح المتعة حيث لا تكون زوجة ولا امة يكون عاديا بمقتضى الاية فمدخول بانه لو كان مقتضى
الاية ما زعمه لكان العادي هو الله عز وجل الذي احل المتعة مرتين كما اعترف به الناصب واصحابه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لا يقال ان الاية قد نزلت عند نسخ المتعة
والاحكام تابعة للمصالح فجاز ان يكون المتعة طاعة قبل النسخ عدوانا عنده فلا اعتراض على الله تعم لانا نقول ان الاية مكية ونزوله قبل هجرة الرسول
والحل مرتين فيها فكيف يكون ناسخا وبالجملة اثبات النسخ دونه خرط القتاد كما سيجيء مع ان النسخ انما يكون عند التنافي وقد بينا ان المتعة
زوجة قطعا فلا ينهض الاية مخصصا لها فافهم واما ثانيا فلان ما استدل به من السنة مجاب بان القران اولى بالاتباع من الخبر الواحد مع انهما معارضان
بما احتج به داود على مذهبه من قوله صلعم الثيب احق بنفسها من وليها وباحاديث اهل البيت عم مع انهم اعرف بالامور الشرعية لان الوحي كان ينزل عليهم
ويملي بايديهم ومنقوضان بملك اليمين فانه يصدق فيه النكاح مع عدم الافتقار الى الشاهدين على ان الرواية الاولى يحتمل ان يكون المنفي فيها الفضل
والكمال كما ان المنفي في قوله صلعم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد كذلك والرواية الثانية ضعيفة كما ذكره المص في التذكرة من ان رواتها نقلوها عن الزهري
وقد انكرها قال ابن جريج سالت الزهري عنه فلم يعرفه ويؤيدها ما ذهب ابو حنيفة موافقا للشيعة والزهري من انه يجوز للمرأة ان تزوج نفسها وغيرها
وتوكل في النكاح فتزوج بنتها الصغيرة وما استدل به على ذلك من قوله تعم ولا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن وان النكاح خالص حقهن
وهي من اهل المباشرة فصح منها كبيع منها وايضا تملك بيع امتها وهي تصرف في رقبتها وساير منافعها ويفيد استباحة المشتري للبضع ففي النكاح الذي
هو عقد على بعض منافعها اولى واما ثالثا فلان ما ذكره من انه نكاح بلا ولي وشهود فيكون حراما فمدفوع بانه بعد تسليم صحته لا خذ والدعوى مما
فيه لا اختصاص له بالمتعة فان في اشتراط ذلك في النكاح الدائم قد وقع الخلاف من ابي حنيفة ومالك كما فصل في مقامه فما هو جوابهم فهو جوابنا

وأيضاً فلأن ما ادعاه من إجماع الصحابة على الحرمة أظهر رداً بما ثبت من مخالفة ابن عباس وغيره من الصحابة أولاً وآخراً وإنما نقل من رجوع ابن عباس
عن ذلك في آخر عمره فهو من المفتريات التي ألجأهم نصرة المذهب إلى وضعها ولو لم يكن ذلك مذهباً مقرراً له قد خالف فيه غيره إلى آخر عمره لما حكم الشافعي
بسقوط الحد عن الذي نكاح المتعة كما نقله عن الناصب فيما قبل ذلك وأما خامساً فلأن ما ذكره من أن الآية منسوخة على قول أكثر العلماء بتخصيص آه
مردود من وجوه الأول أن دعوى النسخ لا يجوز إلا ببرهان لأن كلام الله تعالى إنما ورد ليؤتمر له ويطاع بالعمل به لا بتركه والنسخ يوجب الترك فلا يجوز لأحد
أن يقول في شيء أمر الله تعالى به هذه الآية موطأ عنه إلا بنص أخبر عن الله تعالى وعن رسوله بأنه قد نسخ وإلا فالقول بذلك لا يجوز لأن الأصل في الحكم
الثابت بقاؤه حتى يظهر ناسخه وقد اضطربت رواياتهم في أحكام نسخه فروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن ابن مسعود رض قال كنا نغزو مع النبي ص
ليس معنا نساء ألا نستخصي فنهانا عن ذلك ثم رخص لنا بعد ذلك أن ننكح المرأة بالثوب إلى أجل ثم قرأ عبد الله يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله
لكم فإن قراءة ابن مسعود رض الآية المذكورة بعد إخباره عن حل المتعة صريحة في إنكاره للنسخ وتعريضه بذلك على من حكم بعد النبي بتحريم المتعة فلا متعتان
كانتا على عهد رسول الله ص فأنا أحرمهما وأنا أعاقب عليهما وهذا غير خاف على الفطن المتصف بالإنصاف وروى في جامع الأصول عن سبرة بن
معبد قال عروة بن الزبير لأخيه عبد الله قام بمكة فقال إن ناساً أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يفتون بالمتعة يعرض برجل فناداه فقال إنك
لجلف جاف فلعمري لقد كانت المتعة تفعل على عهد إمام المتقين يريد رسول الله ص فقال ابن الزبير فجرب بنفسك فوالله لئن فعلتها لأرجمنك
بأحجارك انتهى ولا يخفى أن ذلك الرجل الذي عرض به ابن الزبير كان ابن عباس رض فإنه قد عمي في آخر عمره وكان هذا التعريض عن ابن الزبير حال تغلبه
على بلاد الحجاز وما والاها بعد موت يزيد بن معاوية فما تكلفه بعضهم من أن ابن عباس رجع عن ذلك إنما هو من قبيل الرمي في الظلام وروى عن
ابن عمر قال كنا نستمتع بالقبضة من التمر والدقيق الأيام على عهد رسول الله ص وأبي بكر حتى نهى عنه عمر في شأن عمرو بن حريث أخرجه مسلم وهذا صريح
في أن الناسخ هو عمر لا صاحب الشرع ص وروى الثعلبي في تفسيره وكذا محمد بن جرير الطبري في تفسيره وابن الأثير الجزري في نهايته عن علي بن أبي طالب
قال لولا أن نهى عمر عن المتعة ما زنى إلا شقي وروى البخاري ومسلم في كتابيهما والثعلبي في تفسيره عن عمران بن حصين قال نزلت آية المتعة في كتاب
الله عز وجل ولم ينزل آية بعدها بنسخها فأمرنا بها رسول الله ص فتمتعنا مع رسول الله ص ولم ينهنا عنها فقال رجل برأيه ما شاء قال البخاري في صحيحه
يقال إنه الرجل المذكور هو عمر وقال مسلم في المجلد الثاني من ثلث مجلدات ما هذا لفظه يعني عمر ولم يقل يقال إنه عمر وروى الترمذي عن ابن عباس
قال إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى
نزلت إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم ولا يخفى أن نسبة ابن عباس في هذه الرواية المفتراة إلى القول بنزول الآية المذكورة لنسخ المتعة إنما ارتكبها الراوي
بمجرد توهمه لكون الآية صالحة للنسخ فجوز نسبة القول به إلى ابن عباس ليصير حجة على الخصم الذي يرتضي كلامه وقد عرفت ما فيه وروى عن سلمة بن
الأكوع قال رخص لنا رسول الله ص في متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام ثم نهى عنها وروى عن سبرة الجهني أنه غزا مع النبي ص فتح مكة قال فأقمنا بها خمسة
عشر فأذن لنا رسول الله ص في متعة النساء ثم لم يخرج حتى نهانا عنها رواه مسلم وروى أبو داود وأحمد عنه أن رسول الله ص نهى في حجة الوداع عنها فتأمل
هذا الاختلاف العظيم في إثباتها ونسخها ثم اضطرابهم في رواية نسخها وأن النهي في خيبر والإذن فيها في أوطاس ثم النهي عنها بعد ثلاثة أيام مع الحكم عنهم
بأنها كانت سائغة في أول الإسلام إلى آخر ذلك الحديث المقتضي لطول مدة شرعيتها ثم الإذن فيها في فتح مكة وهي متأخرة عن الجميع فيلزم على هذا
أن يكون شرعت مراراً ونسخت كذلك لا مرتين كما حسب ما ذكره الناصب وقال النيسابوري في تفسيره أكثر الروايات أنه ص أباح المتعة في حجة الوداع وفي
يوم الفتح وقول من قال إنه حصل التحليل مراراً والنسخ مراراً ضعيف لم يقل به أحد من المعتبرين إلا الذين أرادوا إزالة التناقض عن الروايات انتهى
وأقول بل القول بالفسخ مرتين أيضاً إنما ارتكب لأجل تلك المصلحة كما لا يخفى ولعل النيسابوري أراد بالجمع ما فوق الواحد ثم لو كان نسخها حقاً لما اشتبه
ذلك على الصحابة في زمن خلافة أبي بكر وصدر من خلافة عمر ثم شاع النهي عنها وأيضاً فإن عمر ما فرق بين متعة الحج ومتعة النساء في النهي ولا
خلاف في أن متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة فوجب أن يكون متعة النساء في حكمها وما أحسن ما وجد في بعض كتب الجمهور من أن رجلاً كان يفعلها فقيل له
عمن أخذت حلها فقال عن عمر فقالوا له كيف ذلك وعمر هو الذي نهى عنها وعاقب على فعلها فقال لقوله متعتان كانتا على عهد رسول الله ص أنا أحرمهما
وأعاقب عليهما متعة الحج ومتعة النساء فأنا أقبل روايته في شرعيتهما ولا أقبل نهيه من قبل نفسه والسر في اضطرابهم هذا هو أنه لما لم يكن لدعواهم النسخ
أصل عن الله تعالى ورسوله ص وإنما وقع النهي في ذلك عن عمر بقوله أنا أنهى عنهما آه كما هو المأثور المشهور المذكور سابقاً احتالوا لتوجيه ذلك تارة بأن
يدعوا وقوع الفسخ من الشارع ليتأتى لهم أن يقولوا أنه لم يرد بقوله أنا أنهى عنهما أنه نهى عن ذلك من عند نفسه بل مراده أنا أنهى عنهما بنهي الشارع عنهما
وزعموا أنهم تخلصوا بتكلف هذا التوجيه البارد الذي خلاف صريح اللفظ عن الشناعة الواردة على عمر عن سلاطين أهل الإسلام وأفاضل سلاطينهم
الذين لم يكونوا ينهوا بواعز أحد من أهل زمانهم كخليفتهم المأمون العباسي الذي نقل عنه اليافعي الشافعي في ترجمة يحيى بن أكثم القاضي التميمي أنه شتم
عمر في نهيه عن ذلك وقال من أنت يا جعل حتى تنهى عما فعله رسول الله ص وأبو بكر إلى آخر القصة لكن قد توارد في هذا الإصلاح جماعة منهم الخليفة
من غير علم أحدهم بخصوص ما وضعه الآخر فحصل الاضطراب في زمان النسخ ومكانه ومراته كما ترى اضطراباً شنيعاً لا يقصر عن أصل جرأة عمر في
النهي عن ذلك من عند نفسه خلافاً على الله تعالى ورسوله ص والحاصل أن القراءة المنقولة صريحة في إرادة المتعة والإجماع واقع على أنها كانت جائزة

والروايات كذلك فالكتاب والسنة والامة متفقة على جوازها ولم يختلف الامة في بقاءها والاصل والاستصحاب يعضده دليل واضح على النسخ وكونه على
خلاف الاصل مع الخلاف في جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وعدم الاجماع مع عدم العلم بالتواتر ههنا وعدم جوازه بالخبر الواحد بالعقل والنقل
من الاجماع وغيره دليل العدم ويؤيده عدم ورود خبر صريح والخلاف من كبار الصحابة مثل ابن عباس وابن مسعود وابي ونقل بقائها الى زمان
عمر واسناد التحريم الى نفسه كما مر والروايات من طرق اهل البيت عليهم السلام متواترة ورجوع ابن عباس عنه وتوبته كما روى في الكشاف بعيد بل موضوع مخترع
كما مر ولانه ما كان حراما بل كان قوله به واجبا حيث كان مستندا الى دليل فكيف يصح الرجوع عند الموت بعد عدم ظهور دليل خلافه في حياته ولو كان
نقل ويبعد ظهور دليله له عند الموت وكونه مخفيا عليه وعلى غيره حتى يرجع عند الحين الموت ومع ذلك لا معنى للتوبة حيث كان قائلا بقول اجتهادي
ولهذا ما نقل غير القاضي وصاحب الكشاف الرجوع وما تقدم من تفسير مجمع البيان والثعلبي صريح في بقاء الجواز فقولهما بالنسخ باطل لما عرفت
من عدم ما يصلح له من عقل ونقل كتابا او سنة واجماعا لوجود الخلاف من الخاصة والعامة مثل السدي وسعيد بن جبير وجماعة من التابعين وابن عباس الى
اخر عمره كما مر على ان في كلامهما اضطرابا فانه يفهم تارة انه اباحها ثم حرمها وتارة انه كان مرتين كان ثم حرمها وانه اباحها ثم اصبح وقال ان الله حرمها
ابدا فانه يفهم منه انه كانت يوما واحدا وتارة يفهم انه كانت ثلثة ايام مع انه قال كان الرجل منهم يتمتع اسبوعا وهل هذا الا تناقض واضطراب واحتيال
لرد ما احل الله بقول عمر والمحصل ان الجواز كان يقينا بالكتاب والسنة والاجماع الامة ولا يزول الا بيقين مثله عقلا ونقلا من العامة والخاصة وليس
فليس بمسلم على من اتبع الهدى الثاني ان النسخ والتخصيص معنيان مختلفان مفهوما وحكما كما لا يخفى على من شم رايحة من الاصول فيكون قوله
منسوخة بتخصيص لعقده فاسدا مع ان هذا التخصيص مما لا يتجه اذ لم يكن المتعة نكاحا شرعيا وهو اول المسئلة كما لا يخفى والثالث ان ما ذكره من احتمال
ان يراد من الاستمتاع في الاية التمتع من النكاح الشرعي مدخول بما ذكره المص من ان ذلك حقيقة في نكاح المتعة فان الشارع استعمله فيه والاصل
فيه الحقيقة والرابع انه ان اراد بالنكاح الشرعي النكاح الدايم فهو راجع الى ما ذكره اولا من التخصيص الذي عرفت فساده وان اراد به ما يشمل الدايم
والمنقطع فلا يحصل منه مطلوبه وهو ظاهر واما سادسا فلانا لو سلمنا ان قراءة ابن عباس من الشواذ فغاية الامر في ذلك انه لا يصلح حجة ودليلا
ولم يقصد منه الا التاييد من الله التاييد واما سابعا فلان ما ذكره من ان الاجماع الذي نقله قد انعقد الاجماع على خلافه مدفوع بما بينا
من ان الاجماع المنعقد على خلافه كالاجماع على خلافة الشيخين غير تام واما ثامنا فلان ما ذكره من ان كون المتعة من محرمات عمر افتراء اه انما هو لكان
لم يدر يكن صريح عبارة عمر حيث قال انا انهى عنهما وانا اعاقب عليهما واما تاسعا فلان ما ذكره من انه لو كان فعل عمر بدعة مع كونه حلالا لانكر عليه
الصحابة امر مردود بان الانكار قد وقع عن بعضهم وسكت اخرون لهيبته وغلظته وفظاظته سيما وقد كان لعمر على ما يرويه الناصب في المشهور ما يبعثهم
على المنع عن ذلك فلعله لهذا سكتوا ههنا وانكروا عليه في المواضع الاخر الذي لم يكن له فيها اهتمام تمام واما عاشرا فلان ما ذكره في تاويل قوله كانتا
على عهد رسول الله ص بارد وما تكلفه في تاويل قوله انا انهى عنهما ابرد اذ لو كان النهي صادرا عن رسول الله ص لكان نسبة النهي اليه ص صريحا بان يقول
قد نهى عنهما الخ ادخل في انفاذ الحكم كما لا يخفى ولو جاز مثل هذه التاويلات الباردة في الكلام لارتفع الامان عن فهم المقاصد والمرام ثم اقول من العجب
ان عمر منع متعة النساء ومتعة الحج في عبارة واحدة والقوم قد اصروا في المنع عن الاول واعترفوا بجواز الثاني كما ذكره العضد الايجي في بحث الاجماع
من شرح مختصر ابن الحاجب حيث قال وفي الصحيح ان عمر كان يمنع عن المتعة اي متعة الحج الى العمرة وقال البغوي نصا واجماعا اي جوازه مجمعا عليه انتهى
فتامل قال المص رفع الله درجته ط ذهبت الامامية الى ان النكاح الفاسد لا يحلل الزوجة المطلقة ثلثا وقال الشافعي انه يحلل وقد خالف قوله
تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والنكاح هو المعتبر في نظر الشارع لاستحالة ان يامر بالباطل انتهى قال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان المطلقة ثلثا لا تحل للمطلق الا بعد اصابة الزوج الثاني اياها بالنكاح الصحيح والوطي المتضمن للدخول الشرعي وهذا من
مفترياته على الشافعي عليه ما عليه انتهى واقول ما نسبه المص الى الشافعي اما انه احد قوليه ان ثبت واما انه قول لاصحابه كما يرشد اليه النظر في المطولات
وقد بينا سابقا على ان الناصب ممنوع في القول والانكار على مجرد ما رآه في كتاب الانوار الموضوع لبيان ما استقر عليه الفتوى بين متاخري الشافعية
وعلى تقدير التسليم فجميع ما انكر الناصب نسبته الى الشافعي مما لم يطلع على ماخذه لا يجدي وزعم مسائل خمسة فنفيها عنه مع ثبوت نسبة المسائل الكثيرة
الشنيعة اليه كما عرفت لا يجدي نفعا كما لا يخفى قال المص رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى ان المهر ما تراضيا عليه الزوجان قل
او كثر وقال مالك انه يقدر باقل ما يجب فيه القطع وهو ثلثة دراهم وقال ابو حنيفة يقدر بعشرة دراهم فان عقد على اقل من عشرة وجبت العشرة وقد
خالفا قول الله تعالى فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو عام وعند ابي حنيفة لو سمى خمسة وجب لها
كمال ما فرض لا نصفه وقول النبي ص ادوا العلايق قيل يا رسول الله ما العلايق قال ما تراضى عليه الاهلون وقد يحصل التراضي بينهم وقال ع الاجناح
على امرء ان يصدق امراة قليلا كان او كثيرا وزوج امراة على تعليم اية من القران بعد ان طلب من الزوج خاتما من حديد فلم يقدر عليه انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل الصداق ما يتمول لا حد لاكثره ويستحب ان لا ينقص من عشرة دراهم للخروج من خلاف ابي حنيفة
وان لا يزيد على صداق ازواج النبي ص وهو خمسماية درهم ومذهب مالك ان اقل ما يبيح ما هو نصاب السرقة لان القطع باخذ المال وهذا
يناسبه فيكون مقدار الصداق ومذهب ابي حنيفة ان العشرة دراهم مبلغ المال فليكون اقل الصداق انتهى واقول لا يخفى ان كل واحد

من دليل مالك وابي حنيفة ومفوض الى الامام الاخر ويتوجه على ما ذكره مالك تفصيلا انا لا نسلم ان اقل ما يلي ما لا هو نصاب السرقة ...
من البيان انه لا يدل عليه اذ لا يلزم من كون القطع لازما باخذ المال الذي يكون نصاب السرقة اقل المال وانما يدل على انه اقل ما اوجب الشارع القطع
من المال وكذا يتوجه على دليل ابي حنيفة تفصيلا انا لا نسلم ايجاب الشارع العشرة الكامل في المهر والمستند ان الشرع اوجب الابتغاء بمطلق المال في قوله
ان تبتغوا باموالكم فالتقييد بالعشرة زيادة على النص ولا شهرة للحديث الذي رووه من قوله صلى الله عليه وآله لا مهر دون عشرة حتى يصح لهم على اصولهم الزيادة
على النص بالحديث المذكور مع ان الحديث مجمل لا دلالة فيه على كون العشرة دراهم ولم لا يجوز ان يكون المراد عشرة دنانير او اثواب ونحو ذلك هذا
وقالت الحنفية ان الفرض في الاية المذكورة وفي قوله تعالى قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم بمعنى التقدير فيستفاد منها ثبوت
التقدير الشرعي فجعل المهر غير مقدر شرعا مفوضا تقديره الى راي العاقدين يكون مخالفا لها وفيه اولا ان الفرض كما جاء بمعنى التقدير جاء بمعنى الايجاب
والتبيين والاعلام وغيرها واقتران الفرض في الاية الثانية بكلمة على يدل على الالزام والايجاب فلا يستدعي تعيينا وثانيا ان الفرض بمعنى
التقدير ايضا لا يستلزم التعيين لجواز ان يكون هذا التقدير كتقدير قيم الاشياء واثمانها اي الذي يظهر مقداره بعد تحققه من جهة
العباد فالشيء اذا قومه المقومون بقيمة او اتفق المتبايعان على ثمن مخصوص ظهر ان ذلك كان مقداره في حقه فكذا اذا تعين بتراضي المتعاقدين
مقدار من المهر وثالثا ان القول بان اصل معنى الفرض هو التقدير مجرد دعوى بلا برهان بل اهل اللغة ذكروا استعماله في معان كثيرة منها ما ذكرناه
من غير فرق وهذا امارة الاشتراك فيكون صرفه الى التقدير تحكما وما قيل ان اللفظ اذا تردد بين الاشتراك والخصوص فالحمل على الخصوص
اولى فيحمل الفرض بناء على هذا الاصل على انه خاص موضوع لمعنى واحد وهو التقدير ويستعمل في غيره من المعاني مجازا ممنوع بان هذا اذا
تردد بين الاشتراك والخصوص وههنا قد ترجح جانب الاشتراك بما علم من البيان المذكور مقلوب عليه اذ الاصل المذكور لا يقتضي ان يكون الفرض
بمعنى التقدير حقيقة وفي المعاني الاخر مجازا ولم لا يجوز ان يكون الامر بالعكس فتدبر **قال المصنف** رفع الله درجته **يا** ذهبت الامامية الى ان المفوضة اذا
طلقها قبل الفرض والدخول يجب لها المتعة وقال مالك لا يجب وقد خالف قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة
ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين امر بالتمتع وهو للوجوب وفصل بين الموسر والمعسر فلو لم يكن واجبا
لما فصل بينهما كالصدقة التطوع لا فصل بينهما فيها وقوله حقا على المحسنين في الحق الثابت وعلى للوجوب قال تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا
على المتقين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المطلقة قبل الدخول ان وجب لها مهر بتسمية صحيحة او فاسدة او فرض
فلا متعة لها لبقاء المهر او بعضه وان لم يجب للتفويض فلها المتعة وحجة ما ذهب اليه مالك انه صح انه حمل الامر على الندب لا على الوجوب لان قوله
حقا على المحسنين وبينهم من ان المتعة للمفوضة قبل الفرض والدخول من الاحسان وهو يدل على الاستحباب والندب دون الوجوب انتهى **واقول**
يتوجه عليه ان دلالة حقا على الوجوب انما هو بحسب منطوقه ودلالة لفظ المحسنين على الاستحباب انما هو بمفهوم اللقب الذي هو اضعف المفاهيم
مع ان المفهوم عند من قال بحجيته انما اعتبر بشروط مذكورة في كتب الاصول منها ان لا يكون قد خرج مخرج الغالب المعتاد والظاهر ان الغالب اعطاء
المتعة ممن يتسم بالاحسان واما غيره فربما خالف امر الله تعالى لعدم اتصافه بالمروة والاحسان فيسقط الاستدلال بالمفهوم راسا وبالجملة
قوله تعالى حقا على المحسنين لا ينافي الوجوب المفهوم من قوله فمتعوهن اذ ايفاء الواجب من الاحسان كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته
يب ذهبت الامامية الى انه اذا تزوج امراة ودخل بها ثم طلقها فلو تزوجها نكاحا في العدة فاذا تزوجها بمهر فان دخل استقر المهر وان طلقها قبل الدخول
فلها النصف وقال ابو حنيفة يجب الجميع وقد خالف قول الله تعالى فنصف ما فرضتم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
طلقها فله الرجعة في العدة ولو عقد النكاح على الرجعية بدل الرجعة صح وان طلقها ثلاثا فليس له الرجعة ولا تجديد النكاح حتى تنكح زوجا غيره و
الحكم في المهر انه يتشطر بالطلاق قبل الدخول في جميع الصور ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الدخول قد حصل في نفس هذه المراة فيجب الجميع ذلك لان
الرجل مالك الرجعة فلم يحصل المفارقة بالكلية وعقد النكاح في حكم الرجعة وقد حصل الدخول في النكاح الاول فيجب جميع المهر ولا يحتاج الى دخول
مجدد وتشطير المهر فيما لم يحصل الدخول اصلا انتهى **واقول** لا يخفى انه قد فرض ان المراة قد اخذت في الطلاق الاول حقها من المهر المقرر في النكاح الاول
وانه في النكاح الثاني يكون حال الزوج معها كحال رجل اخر نكحها بدله بعد ذلك وطلقها قبل الدخول فالقول بالتشطير في الزوج الثاني دون
الاول تحكم غير معقول وايضا يلزم ابا حنيفة انه اذا تزوجت المراة بعده من الازواج ثم نكحها الزوج الاول بعدهم وبعد مضي السنين فطلقها قبل الدخول
ان يكون الواجب عليه جميع المهر وهذا اظهر بطلانا كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **يج** ذهبت الامامية الى ان الوليمة مستحبة ليست واجبة و
اجابة الدعاء اليها مستحب غير واجب وكذا الاكل واوجب الشافعي الجميع وقد خالف براءة الذمة وقوله ليس في المال حق سوى الزكوة انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان وليمة النكاح سنة مؤكدة يجب الاجابة اليها على كل من دعي لانها فرض عين وقيل فرض كفاية ولا يجب
الاكل اما دليل كونه سنة مؤكدة فلقوله صلى الله عليه وآله لعبد الرحمن بن عوف اولم ولو بشاة ولدوام عمل النبي صلى الله عليه وآله في ولائم زواجه واما ان الاجابة اليها فرض
فلما روي عن عبد الله بن عمر في الصحاح ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا دعي احدكم الى الوليمة فليأتها وفي رواية فليجب عرسا كان او نحوه واما عدم
وجوب الاكل فلما روي عن جابر ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال اذا دعي احدكم الى الطعام فليجب فان شاء طعم وان شاء ترك فظهر ان الرجل لم ينقل الى

على ما هو عليه عرض انتهى **وأقول** قد ذكر النووي الشافعي في كتاب الروضة أن في وليمة العرس قولان أو وجهان أحدهما أنها واجبة لقوله صلى الله عليه وآله في حديث
عبد الرحمن أولم ولو بشاة انتهى والعجب من الناصب أنه ينسب إلى الشافعي القول بالاستحباب ثم يستدل له بالحديث الدال على الوجوب ولعله يحمل الأمر فيه على
الاستحباب فيتجه عليه أن حمل هذا الأمر في هذا الحديث على الاستحباب وحمل الأمر في حديث الإجابة على الوجوب تحكم بارد مع أنه يلزم الشافعي القول
بالإجابة وبهذا ظهر أن المصنف لم يأت في نقل مذهب الشافعي إلا بما هو عليه إذ الظاهر أن القول بالوجوب المذكور في الروضة هو ما في القديم وفي الجديد
ومنقول قد ثبت أن القول بوجوب الوليمة مذكور في بعض كتب أصحابه كما عرفت ولعل المصنف علم من كتاب آخر لهم أن ذلك القول للشافعي ما في القديم والجديد
هذا ما ظهر لي عند المسودة ثم رأيت في كتاب التذكرة للمصنف ما يصدق ذلك حيث قال لا تجب الإجابة إلى الدعوة في وليمة العرس عند علمائنا أجمع بل تستحب
وهو أشهر قولي الشافعي على تقدير عدم وجوب اتخاذ الوليمة وأما على تقدير وجوب اتخاذ الوليمة فإن الإجابة عنده واجبة قطعا وإنما قلنا إن الحكم
على الاستحباب دون الوجوب لأنه مال فلم يكن الإجابة إليها واجبة كسائر الدعوات ولأصالة البراءة والقول الثاني للشافعي أنها على تقدير عدم وجوب
اتخاذ الوليمة غير واجبة وعلى تقدير وجوبه واجبة قولا واحدا قال ابن عبد البر لا اختلاف في وجوب الإجابة إلى الوليمة إن دعي إليها إذا لم يكن فيها لهو
وبه قال العنبري وأبو حنيفة لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال من دعي إلى الوليمة فلم يجب فقد عصى الله ورسوله ومن دخل على غير دعوة دخل سارقا وخرج
مغيرا وقال صلى الله عليه وآله من دعي إلى الوليمة فليأتها وقال من دعي ولم يجب فقد عصى الله ورسوله وهي محمولة على شدة الاستحباب لأن الضيافة الأكل وهو لا يملك
بمال الغير والخلاف فيما إذا دعوه في اليوم الأول بعينه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الثالث عشر في الطلاق وفيه مسائل

الأولى **ذهبت** الإمامية إلى أن الطلاق المحرم وهو أن يطلق المدخول بها الحائل غير الحامل وزوجها معها حال حيضها أو في طهر قربها فيه فإنه لا يقع وخالف فيه الفقهاء
الأربعة وقد خالفوا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن أي لقبل عدتهن فهو يدل على تحريم الطلاق في غير الطهر فيكون منهيا عنه والنهي يدل على الفساد وطلق ابن
عمر امرأته ثلثا وهي حائض فأمره النبي صلى الله عليه وآله أن يراجعها فقال عبد الله فردها علي ولم يرها شيئا وفي رواية عن ابن عمر طلقت زوجتي وهي حائض فقال له صلى الله عليه وآله
ما هكذا أمرك الله إنما السنة أن تستقبل بها الطهر فتطلقها في كل قرء تطليقة انتهى **وقال** الناصب خفضه الله أقول مذهب الشافعي أن الطلاق المحرم
المسمى بالبدعي أن يطلقها في حال الحيض أو في طهر جامعها فيه وقبل القسم إذا وجب فالطلاق في هذه الصور حرام ولكن يقع وحيث حرم الطلاق استحبت
الرجعة إن أمكنت وأما ما استدل به على عدم الوقوع من الآية فغير صحيح لأن النهي عن الشيء لا يدل على فساده كما ذكرنا في الأصول وأن الشيء يمكن أن
يكون حراما وصحيحا كالصلاة في الدار المغصوبة لأن كل واحد منهما من جهة ثم ما استدل به من حديث ابن عمر فهو صريح يدل على الوقوع لأنه أمره
بالرجعة ولو كان الطلاق غير واقع لم يحتج إلى الرجعة ثم ذكر في آخر الحديث أنه قال إنما السنة أن تستقبل بها الطهر وهذا لا خلاف في أنه بدعة لا أنه لا يقع
ثم إنه لم يذكر حديث ابن عمر على ما هو عليه ورواية الصحاح هكذا عن عبد الله بن عمر أنه طلق امرأة له وهي حائض فذكر عمر لرسول الله صلى الله عليه وآله فتغيظ فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ثم
قال ليراجعها ثم يمسكها حتى تطهر ثم تحيض فتطهر فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهرا قبل أن يمسها فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء هذا الحديث بنصه
فظهر أنه أدخل فيه قوله طلق امرأته ثلثا ليستدل به على مذهبه الباطل الفاسد وظهر أنه صريح في وقوع الطلاق البدعي وإن كان حراما انتهى **وأقول**
المذكور في كتب الأصول أن جمهور الفقهاء الشافعية ومالك وأبو حنيفة والحنابلة وأهل الظاهر وجماعة من المتكلمين ذهبوا إلى أن النهي يدل على الفساد
مطلقا وقد استدل ابن الحاجب في مختصره على ذلك بوجوه أولها أن علماء الأمصار في الأعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في أبواب الربا والأنكحة
والبيوع وغيرها انتهى وقال القاضي البيضاوي في المنهاج النهي في المعاملات إن كان راجعا إلى نفس العقد أو إلى أمر داخل فيه أو أمر خارج عنه لازم
كبيع الحصاة والملاقيح والربا كان دليلا على الفساد وإن رجع إلى أمر خارج عن العقد مفارق له فلا انتهى فقول الناصب إن النهي عن الشيء لا يدل على فساده
لا ينفع في رد المصنف عن الفقهاء كما لا يخفى وما ذكره الناصب سابقا في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة لا ارتباط له بما نحن فيه لأن مبنى تلك
المسألة على اجتماع جهتي الأمر والنهي وكلام المصنف هاهنا فيما إذا كانت الجهة واحدة هي النهي فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق وأما ما ذكره
من أن حديث ابن عمر يدل على الوقوع لأنه أمره بالرجعة إلى آخره فمدخول بأن المراجعة المأمور بها في الحديث هو الرجوع بالمعنى اللغوي كما يدل عليه قول
ابن عمر في تتمة الحديث فردها علي ولم يرها شيئا دون المعنى الاصطلاحي الذي يدل على وقوع الطلاق كيف وقوله لم يرها شيئا صريح في عدم
وقوع الطلاق أصلا وأيضا لو كان اعتراض النبي صلى الله عليه وآله على عبد الله بن عمر وتغيظه عليه في ذلك لمجرد أنه فعل محرما حيث طلق في حال الحيض زوجته
لاكتفى في الرد عليه بنحو قوله الطلاق في الحيض حرام ولما احتاج في الرد إلى تعليم كيفية إيقاع الطلقات الثلث أعني ما أفاده قوله أن تستقبل بها الطهر
فتطلقها في كل طهر تطليقة فالحديث تام الدلالة وأما ما ذكره من أن قوله إنما السنة أن تستقبل بها الطهر يدل على أنه لا خلاف في أنه بدعة
لا أنه لا يقع فمردود بأن النهي يدل على فساد الطلاق سيما طلاق البدعة ومع ذلك كيف يعارض صريح كلامه وقوله لم يرها شيئا صريح في أصالة الفساد
ونقول إن الظاهر أن الضمير المؤنث يرجع إلى الطلقات الثلث ولو كان راجعا إلى الطلقة الواحدة لما صح الاستدلال به على عدم الرجوع كما فهم الناصب لكان نصا
في الشبهة إذ لا نص على عدم وقوع الطلقة الواحدة وأيضا يدل على ما ذكره ذكر الطلقات الثلث في أصل الحديث ما رواه البخاري في هذا الباب عن ابن عمر
من أنه قال حسبت علي بتطليقة انتهى فإن الظاهر منه أن المراد حسبت الطلقات الثلث بواحدة ويوافقه ما نقله الشارح القسطلاني عن ابن القيم من أنه
قال [illegible] سئل عن التطليقة في رواية سعيد بن جبير [illegible] هو الذي حسبها عليه بعد موت النبي في الوقت الذي ألزم
[illegible] مع أن ما تمم الحديث هو ولم يرها شيئا [illegible] عند البخاري وليس فيها التصريح بالرفع [illegible] سعيد بن جبير

الثاني

الناس في ايقاع الطلاق الثلث بعد ان كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحتسب عليهم ثلاثا اذا كان بلفظ واحد انتهى [illegible] والكذب [illegible]
العرج بلفظه لصحة الثلث من البين قال العبد ضعف الله رجته ذهبت الامامية الى ان من طلق امرأته ثلاثا بلفظ واحد مثل ان يقول طلقتك
ثلثا فانه يقع واحدة وقال الشافعي واحمد يقع الثلث وليس بمحرم وابو حنيفة ومالك يكون محرما ويقع الثلث وقد خالفوا القران فان الطلاق
مرتان وسال النبي صلى الله عليه وسلم عمر عن رجل طلق امرأته ثلثا فقال عصيت ربك وهو يدل على تحريمه فيكون منهيا عنه وروى ابن عباس قال كان الطلاق على عهد رسول الله
وابي بكر وسنتين من خلافة عمر الثلث واحدة فقال عمر ان الناس قد استعجلوا فيما كان لهم فيه اناة فلو امضيناه عليهم فامضى عليهم فالزمهم الثلث
وقال ابن عباس طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثا في مجلس واحد فحزن عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقتها فقال طلقتها
ثلثا في مجلس واحد فقال انما تلك واحدة فارجعها ان شئت قال فراجعها انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا
قال لامرأته طلقتك ثلثا يقع الثلث والسنة تفريقها على الاقراء وان طلق ثلثا فليس بحرام واما دليل انه اذا طلق الثلث يقع ثلثا فلم يرد بالايقاع
ضرب ثلث مرات فلم يرد بها ايقاعها مرة واحدة فكيف يكون الثلث واحدة وهو خلاف مقتضى اللفظ واما الاستدلال بقوله تعالى الطلاق
مرتان فهو غير صحيح لان المفسرين ذكروا في تفسيره وجهين الاول ان الطلاق السني ان يكون مكررا لا ان يطلق ثلثا دفعة فان هذا ليس من السنة كما ذكرنا
والثاني ان الطلاق الذي يملك الزوج بعده الرجعة هو مرتان لا اكثر والمعنى الثاني اقوى لان الله تعالى قال بعده فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح
زوجا غيره واراد بهذا التطليق الطلاق الثالثة فعلم ان المراد بالمرتين المرتان اللتان يملك فيهما الزوج الرجعة لانه لا يملكها بعد الثلث ولا يفيد
النص ان الطلاق غير المرتين لم يقع وقد تداول الخلف والسلف على ايقاع الطلقات الثلث مرة واحدة فوقع عليه الاجماع مع افادة اللفظ فيكون معتبرا
في الشرع واما ما ذكره من حديث عمر فهو مغير من حديث عبد الله بن عمر كما ذكرنا وليس في الحديث اصلا ان عمر طلق بل الوارد ان عبد الله بن عمر
طلق كما رويناه قبل واما ما استدل به من حديث ركانة بن عبد يزيد فلم يرو على صورته والصحيح في الصحاح هكذا عن ركانة بن عبد يزيد انه طلق
امرأته سهيمة البتة ثم اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني طلقت امرأتي البتة ما اردت والله الا واحدة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والله ما اردت الا واحدة
قال ركانة والله ما اردت الا واحدة فردها اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلقها الثانية في زمان عمر والثالثة في زمان عثمان فهذا يدل على ان رسول الله
انما رد عليه رجعته بعد التحليف بانه اراد الواحدة ويعلم من هذا انه لو لم يرد الواحدة لطلق الثلث على ما هو مقتضى اللفظ وانما قبل منه هذا
لكونه جديد العهد بالاسلام يحسب الثلث واحدة فيفيد الحديث حجة عليه وهو يجعله حجة له فلا يدري ما عليه مما له واما ما ذكر من حديث عمر انه
قال على المنبر كذا فقد ذكرنا وجهه قبل هذا انتهى واقول اما ما ذكره الناصب من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث فمدخول بانه لا يمكن فيما نحن
فيه حمل اللفظ على مقتضاه لان الزوجة تخرج بطلاق واحد عن الزوجية فيخرج عن كونها محلا قابلا لورود طلاق اخر فيصير ما عدا الواحد من الثلث
ضائعا لغوا غير واقع عليها وهذا كما اذا قال القائل ضربت زيدا ثلثا وعلم المخاطب ان الضرب لم يقع على زيد في الثاني والثالث فتعين حمله على [illegible]
[illegible] مثلا فلا محالة يحكم المخاطب بكذبه او توهم [illegible] وبالجملة المراد من اللفظ لا يحصل بمجرد اقتضاء ظاهر اللفظ بل يتوقف على
رفع المانع من عدم اطلاع المخاطب على ان المتكلم يستعمل الكذب او المجاز وتوهم [illegible] ان لا بد من حمل العقل على خلاف [illegible] ولولا اعتبار
مثل ذلك لوجب حمل المتشابهات كوجه الله ويده مثلا على ما اقتضاه اللفظ وفساده ظاهر وقد علم بهذا ان قياس ما نحن فيه على قول القائل
ضربته ثلثا قياس مع الفارق وانه ليس مثلا ما يقتضي الغاء بعض الضربات كما قلنا ههنا [illegible] ان الضربات الثلث واحدة وايضا قال الله تعالى الطلاق
مرتان ثم اشار الى الثالث بقوله او تسريح باحسان او بقوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلما علم من ذلك ان الاتيان بالطلقات
الثلث يكون بمرات متعددة علم انه اذا اتى بها دفعة لا يكون مشروعا كما ان المشروع في رمي الجمار رمي سبع حصيات متفرقة فلو رماها دفعة لم يكن مجزيا فكذلك
الطلاق واما ما ذكره من المعنى الثاني في تفسير الاية فهو مرجوح لما فيه من التخصيص الذي هو خلاف الاصل ولا ضرورة الى [illegible] سوى ارادة تطبيق
الاية على المذهب [illegible] في تقويته من قوله تعالى بعد ذلك فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره ضعيف [illegible] ارتباط هذه الاية بما قبلها
على ان يكون مفسرا بالمعنى الثاني الذي قواه الناصب لان ارتباطها على التفسير الاول ايضا حاصل بان يكون حاصل الاية ان الطلاق الشرعي يجب ان يقع
كرة بعد كرة فان طلقها بعد الكرة الثالثة لا يحل له حتى تنكح زوجا غيره وبقي التفسير الاول [illegible] ظاهر في افادة ان التطليق الشرعي تطليقة على التفريق دون
الجمع والارسال دفعة ولم يرد بالمرتين التثنية كما اشرنا اليه بل التكرير كما في قوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة وكعبارة لبيك وسعديك [illegible]
في ابطال المعنى الذي اختاره الناصب [illegible] ما نقلناه قبيل ذلك عن القسطلاني من ان عمر الزم الناس بعد موت النبي بالطلقات الثلث
بعد ان كانوا في زمن النبي لا يحتسب عليهم ثلثا اذا كان بلفظ واحد واما ما ذكره من انه ليس في الحديث اصلا ان عمر هو الذي طلق بل الوارد ان
ابن عمر طلق كما رويناه قبل فهو نوع من التطويل [illegible] بان المطلق هو ابن عمر لا عمر لا يقدح في اصل القصة بل يكفي ذكر لفظ الثلث فيه كما عرفت ورواية المصنف انما هو طلقها
بضمير الغائب المذكر والمؤنث لا طلقتها بتاء المتكلم مقرونا بضمير المؤنث الغائب وعلى هذا لا يلزم ان يكون المطلق عمر دون عبد الله بن عمر غاية الامر
ان النبي اجاب على طريقة ان يكون المطلق على سبيل التمثيل ويدل عليه رواية الثعلبي في تفسيره الموافق في المعنى لرواية المصنف حيث قال وفي قصة عمر انه
اتى عمر النبي فقال يا رسول الله ارايت لو طلقها ثلثا فقال اذن عصيت وبانت منك امرأتك انتهى واما ما نقله من خبر ركانة [illegible]

ما ذكره الناصب فلو سلم صحته لا دلالة فيه على ما زعمه من أن ركانة زوجته البتة انما كان لتحلفه على ما قصد من عبارة الطلاق ومن اين علم ركانة ان النبي
يقبل منه ذلك اذا حلف عليه حتى حلف على ذلك فالظاهر ان الحلف انما وقع علينا تأكيدا بعد تكرر السؤال وايضا قوله كانه ابتداء اني ما اردت الا واحدة يدل
على انه كان قد سمع ان الثلث واحدة في الشرع لكن لما كان هذا خلاف الظاهر احتاط في السؤال عن النبي صلى الله عليه وآله وقول الناصب انه كان جديد العهد
بالاسلام غير سامع للمسألة المذكورة مع كونها تعبدية في الظاهر ان يحسب مثل هذا الحسبان وكيف يمشي هذا التوجيه مع ما مر من رواية القسطلاني
من ان في عهد النبي كان يجب الثلث عليهم واحدة مع ما ذكر في جامع الاصول بل في رواية لابي داود في هذا الباب من قوله علم ان ركانة طلق امرأته
الثلث فجعلها النبي واحدة انتهى فظهر ان حديث ركانة على كلتا صورتي الكون والنفي حجة على الناصب وعلى الله تعالى واما ما ذكره من تأويل توجيه الحديث
الذي قال له عمر على المسرف فالظاهر انه اراد بذلك توجيه ما ذكره في ضمن كلامه من ان مقتضى اللفظ وقوع الثلث وقد عرفت انه محدث شرع غير موجه في نفسه
ولو سلم كونه موجها في نفسه فلا يصلح ان يكون وجها لما فعله عمر لان الحديث صريح في انه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر وسنتين من خلافة
عمر الثلث واحدة فهل يقول عاقل بان النبي وابا بكر وعمر في سنتين لم يعلموا مقتضى اللفظ الذي كان واجب الرعاية في حكم الطلاق شرعا فتكرر
ذلك في زمانهم على غير الوجه الشرعي اذ ذلك كان محالا خصوصا على النبي علم ان ذلك تغيير من عمر لشريعة النبي وزيادة منه فيها ما لم يأمر به الله
تعالى ولا رسوله ومن العجب ان نفس الحديث صريح في ان الوجه الذي دعا عمر الى احداث الحكم المذكور هو عقوبته للناس بامضاء ما يستعجلون فيه وان
هذا هو محط طعن المصنف عليه والناصب يعرض عن ذلك ويقول الوجه فيه اراده عمر رعاية مقتضى اللفظ وهل هذا الا ايهاما او فرارا عن ورود الطعن عليه
بيانا مما في كتاب الطرائف حيث قال ترى عمر كان يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما ان الناس يستعجلون في امر يكون لهم فيه اناة فان عمر يعلم ان الله تعالى كان يعلم
ذلك وما جعل الثلث الا تطليقة واحدة فكيف استجاز عمر بعقله ودينه وشريعة نبيه ان يزيد في شريعتهم ما لم يرده الله ورسوله وكيف اعتقد وجعل
اختياره وتدبيره للامة اصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيرهما وكيف رضي اتباع عمر بذلك منه وان عمر يعتقد ان الله تعالى ما كان عالما بذلك ولا عرف الله
ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلث فيحسب المسلمون بذلك عارا وشنارا ان يكون خليفتهم بهذه الصفات لقد شمت بهم والله اهل
العقول والديانات انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاشهاد في الطلاق واجب وشرط فيه وقال الفقهاء ليس شرطا ولا واجبا
وقد خالفوا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم ولا يجوز حمله على الرجعة لان الفراق اقرب حيث قال او فارقوهن بمعروف يعني الطلاق ولان الاشهاد
على الرجعة غير واجب ولا هو شرط في صحتها فهو شرط في ايقاع الطلاق فوجب حمله عليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه
لا يشترط الاشهاد في الطلاق حق للزوج وفسخ وهو مصدق اذا ادعى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد واما ما استدل به من النص فيمكن ان يحمل على الندب
او يكون مخصوصا بمحل التنازع ثم ان تشريع الاشهاد على الرجعة اهم لاحتياجها الى الشهود عند الاثبات فلم يلزم حمله على الطلاق دون الرجعة
انتهى **واقول** لا يخفى ان العلة في اشتراط الاشهاد على الطلاق هو التمكن من العلم بما يترتب على الطلاق وعلمه من التوارث وغيره لا تصديق
الزوج في دعوى الطلاق فلا يحتاج الى الاشهاد وقد ساعدنا الخصم على ما ذكرنا فقد قال ابن المرتضى من علماء الجمهور في تفسيره فائدة الاشهاد ان لا
يقع بينهما التجاحد لئلا يموت احدهما فيدعي الباقي الزوجية ليرث فقد يحصل في الاشهاد مصلحة الطرفين اما مصلحة المرأة فلانها لولا الاشهاد لم
تصير كالمعلقة واما مصلحة الزوج فللتخلص من لوازم الزوجية كالنفقة والكسوة وغيرهما وللزواج بأخت المرأة او بالرابعة فلهذا احتاط الاشهاد
شرطا في وقوع الطلاق بخلاف النكاح لان المرأة فيما ملكت بضعها بلا منازع ولا مشارك فاذا رضيت هي والزوج على وجه شرعي تم الامر ولا
يجب الاشهاد فضلا عن ان يكون شرطا والا لوجب في جميع العقود وهو منتف اتفاقا واما ما ذكره من ان لفظ الامر في النص محمول على الندب فمردود
بان ظاهر الامر يقتضي الوجوب في عرف الشرع فلا يصار الى غيره من غير دليل واما ما ذكره من ان الاشهاد على الرجعة اهم آه فلعله اشار به الى ما ذهب
اليه امامه الشافعي من ان الاشهاد واجب في الرجعة مندوب في الفرقة وكون ذلك اهم واولى غير مسلم وتفصيل الكلام فيه ان قوله تعالى واشهدوا
ان قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم اما ان يكون محمولا على الشهادة في الطلاق بان يكون ضمير اشهدوا راجعا الى المطلقين المفهوم من قوله
اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا او على الشهادة في الرجعة التي عبر الله تعالى عنها بالامساك في قوله فامسكوهن بمعروف او
فارقوهن بمعروف ولا يجوز ان يكون محمولا على الشهادة في الرجعة لعدم دلالة اللفظ عليه كما سنبينه ولان احدا لم يوجب فيها الشهادة من المسلمين
غير الشافعي ولا يكون حجة وهو احد قوليه ولاحتمال الندب والاستحباب في حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع من غير دليل
فتعين الاول فيكون الامر بالاشهاد راجعا الى الطلاق وهو المطلوب وهذا احد قولي مقاتل في تفسيره لا يقال ان الطلاق وقع بعيدا والرجعة اقرب لانا
نقول ذكر صيغ الثلثة سوا واحتمل كل منها بالنظر الى نفس العبارة ان يكون مقصودا فالحمل على الابعد كالطلاق والقريب كالرجعة والاقرب كالفرقة لا يتعين
مثل هذا الموضع من مواضع رجاع الضمير الى المحتملات المتعددة ان يترك القريب للابعد ويعتبر المتوسط فاذا لم يحمل ذلك على القريب هو الفرقة كان
الحمل على المتوسط خلاف الظاهر فينبغي ان يكون ظاهر في ان ناظر الى الحكم الطلاق الذي صدر به الاية ونزلت لبيان حكمه بالاصالة ولهذا اسميت
بسورة الطلاق وما ذكر غيره تفريعا عليه وتبعا له كما لا يخفى على من نظر فيه لا يقال ان لا يجب الحمل على الاقرب بل الاقرب مع المنافات
الى المعتبر في الحمل والرجوع صحة المعنى دون القرب والبعد كقوله تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه

وتسبيحه مكرها واصيلا فالتسبيح حج الى الله سبحانه مع كونه بعيدا في اللفظ حيث انه غير لايق لاثرتهم دون رسوله صلعم مع قربه فقد علمت ان الظاهر
الامر بالاشهاد يقتضي ان يكون واجبا في الطلاق فاندفع ما ذهب اليه الشافعي ومتابعوه في هذه المسئلة ومن الله التوفيق **قال** المصنف رفع الله درجته
ذهبت الامامية الى ان طلاق المكره باطل وكذا عتقه وساير العقود وقال ابو حنيفة يقع طلاقه وعتقه وكل عقد يلحقه فسخ وما لا يلحقه فسخ كالبيع
والصلح فانه يقع موقوفا يصح ان اجازها او لا يبطل وقد خالف قوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقال صلعم لا طلاق ولا عتاق
في اغلاق والاغلاق الاكراه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقع طلاق المكره بغير حق وان نفذ على التورية وتركها كما لا يصح
ردته وبيعه ونكاحه وطلاقه واعتاقه وساير تصرفاته وللاكراه شروط مذكورة في الكتب ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان ما يلحقه الفسخ يقع بفعله لان
الانفساخ يحصل بنفس الفعل مكرها كان الفاعل او طائعا بخلاف ما لا يلحقه الفسخ والمراد بلحوق الفسخ هيهنا ما يكون حقيقة فيخرج الا ان الفسخ يكون حا
فيه والا فالبيع يكون مما يلحقه الفسخ انتهى **واقول** اعتراض المصنف على ابي حنيفة انما هو في حكمه بوقوع طلاق المكره ونحوه لا في ان فرقه بين ما يلحقه فسخ
وما لا يلحقه غير موجه حتى يجاب ببيان وجه الفرق مع ما يتوجه عليه من ان ما ذكره من المقدمة القائلة بان ما يلحقه الفسخ يقع بفعل الفاعل
مكرها كان الفاعل او طائعا اول المسئلة وعين المتنازع فيه مصادرة على المطلوب وايضا كيف يحصل التفصي بهذا عما ذكره المصنف من مخالفة الحديثين
الذين اعرض الناصب عن التعرض للجواب عنهما عجزا واضطرارا ومن العجايب ان هذا الناصب قد نقل في شرحه هذا كثيرا من ادلة ابي حنيفة عن كتاب الهداية
وهيهنا اهمل نقل الدليل المذكور فيه والى بما شاء ولنذكر هيهنا ما ذكر فيه مع التعرض لما عليه حتى لا يتشكك الناظرون في هذا المقام فنقول قال
في الهداية وطلاق المكره واقع خلافا للشافعي هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف الهازل لانه مختار في التكلم
بالطلاق ولنا انه قصد ايقاع الطلاق في منكوحته حال اهليته فلا يعرى عن قضيته دفعا لحاجته اعتبارا بالطايع وهذا لانه عرف الشرين واختار
اهونهما وهذا اية القصد والاختيار الا انه غير راض بحكمه وذلك غير مخل به كالهازل انتهى وقال بعض الشارحين لها ان قوله قصد ايقاع الطلاق
احتراز عن الاقرار به مكرها فانه لغو لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام السيف على راسه دليل على انه كاذب فيه والخبر عند ذا كان كذبا
عنده لا يصير صدقا وقوله في حال اهليته احتراز عن الصبي والمجنون وتقرير حجته ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه عرف
الشرين الهلاك والطلاق واختار اهون الشرين اية القصد والاختيار وهو ظاهر وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه كما في الطايع اذ
العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود في المكره لحاجته ان يتخلص عما يوعد به من القتل والجرح وقوله الا انه غير راض بحكمه جواب عما يقال لو كان المكره مختارا
لما كان له فسخ العقود التي باشرها مكرها من البيع والشرى والاجارة وغيرها والتالي باطل ووجهه انه غير راض بحكمه فكان له فسخ العقود واما ههنا فعدم
الرضا بالحكم غير مخل به كالهازل وهو الذي يقصد السبب دون الحكم فان قيل بين المكره والهازل فرق وهو مبطل القياس وذلك لان المكره مختار
فاسد والهازل اختيار كامل والفاسد في حكم العدم فلا يلزم من الوقوع في الهازل الوقوع في المكره واجيب بان للهازل اختيارا كاملا في السبب لا في حق الحكم
وهو المقصود من السبب فلا اختيار له اصلا وكان اختيار الهازل ايضا غير كامل بالنظر الى الحكم فكانا متساويين فكان اعتبار احدهما بالاخر جايزا
انتهى **واقول** يتوجه عليه اولا ان عرفان الشرين فيما نحن فيه واختيار اهونهما انما يدل على قصد التلفظ بصيغة الطلاق لا على قصد الطلاق من الصيغة
والكلام في الثاني دون الاول وهذا كما قيل في صورة ان يكره السلطان بضرب سيد لعبده متوعدا له بالاهلاك ان ظهر انه لا يخالف امره والسيد
مخالفة العبد له في امره ليدفع عن نفسه الهلاك فانه يامر عبده بحضرة السلطان ليعصيه ليشاهد السلطان عصيانه فيظهر له عذره ويتخلص
من الهلاك فان في هذه الصورة لم يتحقق الامر بل هو بحسب الظاهر لانه لا يريد منه الفعل لانه لا يريد ما يفضي الى هلاك نفسه وهو ظاهر وثانيا
انه ان اراد بقوله وهذا اية القصد والاختيار ان معرفة الهلاك والاتيان بلفظ الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فغير مسلم كما
لا يخفى وان اراد ان معرفة الهلاك وحقيقة الطلاق واختيار اهونهما اية قصد الطلاق فمسلم لكن لا نسلم ان المكره بعد معرفة الامرين اختار حقيقة
الطلاق فضلا عن تصور كونه اهون واما ثالثا فلان قوله وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى فعله عن حكمه مردود بانه ان اراد ان كل من قصد
ايقاع الطلاق في حال اهليته لا يعرى فعله عن حكمه فمسلم لكن لا نسلم ان فيما نحن فيه تحقق قصد وقوع الطلاق بل المتحقق قصد صدور مجرد اللفظ
لحكمة الخلاص عن القتل والجرح وان اراد قصد ايقاع اللفظ فمع بعده عن العبارة لا يجديه نفعا وهو ظاهر وقياس المكره الى الطايع بجامع علة
دفع الحاجة فيهما انما يصح لو صح القياس اذ انحصر دفع حاجة المكره في قصد الطلاق وهو مم لان دفعها يحصل بالاتيان بلفظ الطلاق كما عرفت واما
ثالثا فلان ما ذكره في الجواب عما يقال كلام على السند حقيقة فلا يسمن ولا يغني من جوع **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
لا يجوز استعمال الحيل المحرمة وان توصل بها الى المباح وقال ابو حنيفة يجوز قال ابن المبارك شكت امرأة الى ابي حنيفة زوجها واثرت فراقه فقال
لها ارتدي يزول النكاح قال او تزوج امرأة قبل امها بشهوة فان نكاح زوجتك ينفسخ وقال النضر بن شميل في كتاب الحيل ثلثمائة وعشرون مسئلة
كلها كفر يعني من استباح هذه كفر وهذا خالف قول الله لان الله تعالى عاقب من احتال الحيلة المحظورة عقوبة شديدة حتى انه مسخ من فعله قردة
وخنازير حيث ان الله حرم على بني اسرائيل صيد السمك يوم السبت فاحتالوا على السمك فوضعوا الشباك يوم الجمعة فدخل السمك يوم السبت
فاخذوا السمك يوم الاحد فقال الله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال النبي صلعم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم

فباعوها واكلوا اثمانها ولما نظر محمد بن الحسن الشيباني الى هذا قال ينبغي ان لا يتوصل الى المباح بالمعاصي ثم نقض هذا القول فقال لو ان
رجلا حضر عند الحاكم وادعى ان فلانة زوجتي وهو يعلم انه كاذب فشهد له بذلك شاهدا زور وهما يعلمان ذلك فحكم الحاكم له بها حلت له
ظاهرا وباطنا وقالوا ايضا لو ان رجلا تزوج امرأة جميلة فرغب فيها اجنبي قبل دخول زوجها بها فاتى هذا الاجنبي فادعاها زوجته وان زوجها
طلقها قبل الدخول بها واشهد له بذلك شاهدا زور وحكم الحاكم بذلك نفذ حكمه وحرمت على الاول ظاهرا وباطنا وحلت للمحتال ظاهرا و
باطنا هذا مذهبهم لا يختلف الحنفية فيه **قال** الناصب خفضه الله اقول لا خلاف بين العلماء في ان الحرام لا يجوز الاقدام عليه وما ذكر عن
ابي حنيفة فقد اراد من الحيل ما يجوز شرعا ولكن يكون على وجه الاحتيال للتوصل الى المقصود وامثال هذا يكون في اقوال جميع المذاهب كما لو قال
وفي فم امراته تمرة ان ابتلعتها فانت طالق وان قذفتها فانت طالق وان امسكتها فانت طالق فالحيلة للخلاص ان تاكل بعضها وتقذف بعضها
وامثال هذه كثيرة في المعاياة وقد اكثر ائمة مذهب الحنفية من امثال هذه الحيل في دفع الاشياء في جميع الابواب لانهم ادنوا في الاحتيال ما قدروا
وما نقله عن ابن المبارك عن ابي حنيفة فهو باطل وكذب لا شك فيه وابو حنيفة اورع واتقى من ان ينسب اليه الامر بالكفر فان الامر بالكفر كفر
واما ما ذكر من حكم الحاكم فهذا مبني على مذهبهم وهو ان حكم الحاكم يحلل ظاهرا وباطنا وعندنا انه يحلل ظاهرا لا باطنا ودليلهم على ذلك القول
ما نقل عن علي ع انه قال للمرأة التي قامت عليها البينة للزوج فقالت يا امير المؤمنين الشاهدان كاذبان وان كان لا بد فزوجني منه فقال
امير المؤمنين شاهداك زوجاك انتهى **واقول** ان المص نقل عن ابي حنيفة انه قال يجوز استعمال الحيل المحرمة فقول الناصب في مقابله
انه اراد من الحيل ما يجوز شرعا كما ترى ثم ما نقل عن امير المؤمنين لو صح لا يدل على ما هو مطلوب الناصب من ان حكم القاضي يحلل ظاهرا وباطنا
وغاية الامر انه يدل على ان شهادة الشاهدين كذلك مع انه لا يدل ايضا على ان شهادتهما يحلل ويحرم ظاهرا وباطنا وانما يدل على انهما يحللان ظاهرا لم يقم
دليل دال على كذبهما فان الحكم عدالتهما والمرأة المذكورة وان نسبت الشاهدين الى الكذب لكن اكتفت بمجرد الدعوى فلهذا لم يلتفت ع الى قولها فافهم **قال**
المص رفع الله درجته **ق** ذهبت الامامية الى ان اعتبار عدد الطلاق بالزوجات ان كانت حرة فطلاقها ثلث وان كانت تحت عبد وان كانت امة فطلاقها
اثنتان وان كانت تحت حر وقال الشافعي الاعتبار بالزوج ان كان حرا فثلث طلقات وان كان مملوكا فطلقتان وقد خالف قوله تع الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان فجعل للزوج الطلقة الثالثة وهذه الاية وردت في الحرة لقوله تع فلا جناح عليهما فيما افتدت به والحرة هي التي تفتدي دون
الامة فانها لا تملك شيئا وقالت عائشة ان النبي ص قال طلاق الامة طلقتان وعدتها حيضتان وسئل رجل عمر بن الخطاب في خلافته فقال كم طلاق
الامة فلم يعلم ما يقوله فاشار الى امير المؤمنين ع وكان حاضرا فاشار اليه باصبعه فقال له ثنتان فاجابه عمر بذلك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يملك الحر ثلث طلقات على الحرة والامة والعبد طلقتين عليهما والمعتبر والمكاتب في حر البعض كالقن ودليله ما روي في
الصحاح عن عائشة ان رسول الله ص قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان جعل التطليق للرجل فعلم ان حكم التطليق يرجع الى الرجل دون المرأة
واما خصوصية الحديث فمحمول على انه ورد في قصة بريرة وهي كانت تحت معتب وهو كان عبدا فلبريرة طلقتان لانها كانت تحت عبد مالك للطلقتين
ولان الزوج مالك الطلاق وازدياد عدد الطلاق وانتقاصه يجب بنقصان المطلق كالحد يجب نقصانه لنقصان المطلقة وكمالها كما في الحدود فانها
يرجع الى نقصان المحدود وكماله والحر انما يملك الثلث من الطلقات لكماله والعبد لا يملك الا اثنتين لنقصانه واما ما استدل به على مذهبه من
النص فباطل من وجوه الاول انا لا نسلم وروده في الحرة خاصة لان المراد من الافتداء الخلع والاجماع على ان الخلع جائز من الامة باذن السيد لكونه مالكا
للشيء فيصح الافتداء من الامة الثاني ان جعل الطلقة الثالثة للزوج في الحرة لا ينافي تحقق مالكيته على الامة الثلث لانا قائلون بان الحر يملك على
الحرة الثلث وعلى الامة كذلك فيكون هذا بيانا بحال الحر بالنسبة الى الحرة ويعلم ذلك المالكية بالثلث على الامة من باب اخر والثالث انا ذكرنا
قبل ان المراد من الاية بيان الطلاق السني والبدعي فلا يتعلق بهذا البحث وما ذكر من سؤال عمر فانه ربما كان لهذا الاختلاف في ذلك الزمان فاراد
استخراج علم علي لا الجهل انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان قول النبي ص طلاق الامة تطليقتان انما يدل على ان ايقاع الطلاق بيد الرجل
ولا يدل على ان حكم التطليق في اعتبار الثلث والاثنين يرجع الى الرجل بل الدلالة منعكسة ولهذا استدل به المص على مدعاه واما ثانيا فلان قياس
ازدياد عدد الطلاق وانتقاصه على ما في الحدود قياس باطل لا نقول به وقد ابطلناه فيما سبق من مسائل الاصول مع انه جار في صورة النزاع
بل هو اولى فان المرأة التي يقع عليها الطلاق ثلثا كملا والامة التي تقع عليها طلقتان هما الشبيهان لمن يقع عليه الحد بالزيادة والنقصان وانما
الزوج المطلق حرا كان او عبدا اشبه بمن يقيم الحد فافهم هذا فانه دقيق لطيف جدا واما ثالثا فلان منع ورود الاية المذكورة في الحرة منع الفقه
مسلمة متفق عليها بين المفسرين فلا يمنع وقد يستدل عليه بقوله تع ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا ولعل الاتيان للامة بل المولى لا لها
وهذه الاية مبنية لمن يقع عليه الطلقات الثلث واما رابعا فلان ما ذكره في سند المنع من ان الافتداء هو الخلع ظاهر البطلان غير صالح للسند
اصلا فان الخلع قد فسر في كتاب الينابيع بانه فرقة بين الزوجين بعوض ياخذه الزوج منها او من غيره بازالة قيد النكاح مفديته وسمي خلعا لان المرأة
يخلع لباسها من لباس زوجها قال الله تع هن لباس لكم وانتم لباس لهن وفي كل ذلك دليل على مباينة الفدية والخلع ولعل الناصب الذي خلع عذاره
في اظهار الجهل زعم ان الخلع بمعنى الخلعة التي يستعملها الاعجام في تشريف السلاطين ونحوهم وليس كذلك بل الذي نحن فيه من الخلع بضم الخاء ماخوذ

الخلع

الخلع بضم الخاء بمعنى النزع والمفارقة ومنه قولهم فلان خليع العذار اى نزع نقاب الحياء عن وجهه ولو نسب الافتداء اليهم الا مرة في سورة الاذن ايضا مجاز لان المفتدي هو المعطي للعوض [illegible] بالجملة الكلام في ان الشارع اذا نسب فعلا الى فاعل مجهول حينا كان الاصل والحقيقة ان يكون المراد من كان مكلفا بذلك الفعل شرعا والا امتنع ان يكون مكلفا بالفداء شرعا بل المكلف به هو ولاها فيتعين ان يكون فاعلها في الاية المذكورة هي الحرة ولئن سلم الكلام في ان الامة لا يمكن ان تصير مالكة للفدية فاعلا للفدية ومن هو في الظاهر كما هو حقيقة الحقايق اللغوية ولو كان المعتبر في عبارة الشرع الواقعة لبيان الاحكام التكليفية النسبة الى مثل هذا الفاعل لكان المعطي للزكوة بحسب الحقيقة الشرعية هو الصبي على تقدير ان يدفع الولي الفدية الواجبة عليه بعينه فعلا الى الفقراء وهو باطل اتفاقا فافهم واما خامسا فلان ما ذكره من ان عمر اراد استخراج علم علي بالجهل فيه جهل وتجاهل لان المصنف انما استدل بحديث سؤال عمر عليا عن طلاق الامة تطليقتان لا على جهل عمر لان هذا ليس موضعه ولان جهل عمر اشهر من ان يخفى كما نسب في مطاعنه فلا وجه لهذا العذر البارد من جانبه مع ان سوق الرواية صريح في جهل عمر بتلك المسألة وان عليا حفظ ماء وجهه عند السائل بتعليم الجواب بعد وجه لم يشعر السائل بذلك لهذا اظهر عمر للسائل ان ما اجاب به عما هو من تلقاء نفسه ولو كان عمر عالما بذلك واراد امتحان علي كما زعم الناصب لكان احال السائل اولا على استماع الجواب بعينه عن علي لما احال السائل على نفسه والاشارة الى علي ثم افادة الجواب ليتم مرام افادة ذلك الى السائل هذا واضح عند كل من له فطرة سليمة وفطنة قوية قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا كانت الاخلاق ملتئمة بين الزوجين والحال عامرة فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل له اخذه وخالف ابو حنيفة ومالك والشافعي وقد خالفوا قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الا ان يخافا الا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرأة اذا سألت الخلع من الزوج بعوض فله اجابتها في الوفاق وفي الشقاق لان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود فصح جريانه في جميع الاحوال ولا يختص الخلع بحال الشقاق واما ما استدل به من الاية فنقول صح لان المراد انه لا يحل لكم ان تأخذوا من صداقهن شيئا جبرا على سبيل الاكراه والدليل قوله فيما سبق على هذه الاية وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وهذا يدل على حل اخذ ما تبذل المرأة من الصداق للزوج بطيب الخاطر فهذا محمول على حال الاكراه انتهى واقول ما ذكره اولا من ان الخلع عقد معاوضة كسائر العقود قياس مخالف للاية التي ذكرها المصنف فيكون باطلا واما ما استدل به على عدم صحة استدلال المصنف بالاية فهو مما يتلى به الصبيان في تعليم القرآن فان الاية التي ذكرها المصنف من سورة البقرة والاية التي ذكرها الناصب من سورة النساء فالامر في السبق والتأخر عكس ما توهم مع ان كلا منهما تفسير للاخرى بين متصلتان من سورة واحدة لان هذا مما ينفع فيما هو بصدده في الجملة وهذا انه كذب كما عرفت فيظهر من هذا ان تقييد الاخذ في قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهن شيئا بالاخذ على سبيل الاكراه تقييد من غير دليل فتأمل قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح الطلاق قبل النكاح فلو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق لو كان الطلاق لا اعتبار به ولو تزوج لم تطلق وقال ابو حنيفة يصح فاذا تزوج امرأة طلقت وقد خالف قول النبي لا طلاق قبل النكاح وقال لا طلاق فيما لا يملك ولا بيع ولا عتق فيما لا يملك ولان الطلاق ازالة قيد النكاح وانما يتحقق بعده لا قبله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا طلاق قبل النكاح ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه تعليق ومذهبه انه اذا قال ان نكحت امرأة فهي طالق ان فعلت كذا يصح [illegible] الطلاق قبل النكاح حتى يكون مخالفا للحديث بل يصح صيغة التعليق انتهى واقول ما ذكره من ان الطلاق تعليق ان اراد به مطلق الطلاق فهو افتراء على ابي حنيفة ومع ذلك غير معقول لان التعليق له ادوات مذكورة في الينابيع وغيره نحو ان ومتى ومهما وغير ذلك فكيف يكون مطلق الطلاق تعليقا وان اراد به ما اقترن بالتعليق فلا يفيد لان ابا حنيفة قد جوز الطلاق قبل النكاح بدون التعليق كما صرح به في الهداية حيث قال ومن قال لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت وهذا صريح في تجويزه الطلاق قبل التزويج بدون التعليق كما ذكره المصنف لانه لا يقع الطلاق عنده [illegible] اذا ظهر القبلية بعبارة صريحة في الطلاق كما ذكر في الهداية [illegible] من انه لو قال انت طالق قبل ان اتزوجك لم يقع شيء لانه اسنده الى حالة منافية انتهى وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكره الناصب من المثال المشتمل على التعليق بقوله ان فعلت كذا خارج عن البحث فلبس كلام المصنف قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يصح طلاق الولي عن الطفل لا بعوض ولا بغيره وقال مالك يصح بعوض وقد خالف قوله الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الولي لا يملك الطلاق على الصبي فلا يطلق زوجته لا بعوض ولا بغيره وان نفذ ان فعل ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا صح ان للولي ان يعقد ما هو الاضبط للطفل فاذا كان الغبطة في اخذ العوض صح له ذلك واما الحديث المنقول فلم يثبت وهو الاول على عدم جواز التوكيل في الطلاق لان الوكيل لم ياخذ بالساق انتهى واقول ما ذكره من الوجه لا وجه له لان نكاح الصبي كان منوطا بالمصلحة وعذره وهو الحجر وعدم التكليف متوقع الزوال له فربما كانت المرأة جميلة مرغوبة او شريفة بحيث لو كان الصبي بالغا لما عوضها بخزائن الدنيا فكيف يمكن للولي تحصيل العلم بغبطة الصبي مع قيام هذا الاحتمال نعم يصح جواز طلاق الولي عن المجنون المطبق مع الغبطة لان مصلحة المجنون لا بد ان يكون منوطة بالولي حيث تعذر اسنادها اليه لعدم توقع زوال عذره فلو لم يجعل للولي هذا التصرف يلزم تضرر المجنون بتقيده مع استغنائه عن الزوجة او كون مصلحته في مفارقتها والضرر منفي بالاية والرواية بخلاف الطفل فان نكاحه منوط بالمصلحة وعذره متوقع الزوال كما ذكرنا واما ما ذكره من ان الحديث المنقول لم يثبت ففيه ان الحديث مشهور [illegible] بقول [illegible] من مثله انه لم يثبت [illegible] النقض بقوله وهو الاول على عدم جواز التوكيل في الطلاق فمنقوض

وان عدم اخذ الوكيل بالساق لا يوجب عدم جواز التوكيل بالطلاق لان يد الوكيل يد الموكل ففي صورة التوكيل بالطلاق يتحقق الطلاق حقيقة
بيد من اخذ بالساق قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يشترط في مدة الايلاء ان تكون بعد اربعة اشهر وقال ابو حنيفة يجوز اربعة اشهر
وقد خالف قوله تعالى الذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فجعل مدة التربص اربعة اشهر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
ان شرط مدة الايلاء الزيادة على اربعة اشهر فلو حلف على الامتناع ابدا او الحلف [illegible] بعد اربعة اشهر فما دونها فلا ايلاء ووجه ما ذهب اليه
ابو حنيفة ان صح ان المهلة اربعة اشهر فيكون مدة الايلاء لا اكثر منه والتربص يكون بعد مدة الايلاء انتهى واقول قد جعل الله تعالى مدة التربص في الاية
المذكورة اربعة اشهر فيكون ترتب حكم الايلاء ومطالبة المرأة بعد تلك المدة [illegible] عليه قوله تعالى فان فاءوا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فان الفاء يقتضي كون ما بعده من حكم الفئة والطلاق مترتبا على انقضاء الاشهر الاربعة فاتضح ان ما ذكره
الناصب في توجيه كلام ابي حنيفة [illegible] كلمات ليس لها [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى
انه لا يقع الطلاق بمجرد خروج مدة التربص بل اذا انقضت طالبته بالحاكم بالفئة او الطلاق فمحل المطالبة بالفئة او الطلاق بعد المدة وقال ابو حنيفة
محل المطالبة في المدة فان خرجت طلقت بالخروج بائنا وقد خالف قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاءوا فان الله غفور رحيم
وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضاف المدة الى المولي بلام التمليك فاذا كانت حقا له لم يكن حقا لغيره كالدين المؤجل ليس لصاحبه المطالبة
في الاجل وعقب التربص بالفئة بفاء التعقيب قال فان فاءوا اي جامعوا واضاف الى المولي فقال فان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم اضافه اليهم
فوجب ان يقع الطلاق بفعله كالفئة والحنفية لا يجعلونه بفعله بل بانقضاء المدة ولانه تعالى وصف نفسه بالغفران والرحمة مع الفئة وهو [illegible]
ما ثوما [illegible] في صورة المفتقر الى الغفران حيث هتك حرمة الاسم فلما كان في صورة من يغفر له وصف نفسه بالغفران ولما ذكر الطلاق وصف
نفسه بالسمع لان الطلاق يسمع فلو جعلناه بانقضاء المدة لم يكن هناك ما يسمع انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يمهل
المولي اربعة اشهر من وقت الايلاء ولا حاجة الى ضرب القاضي فاذا مضت بلا انحلال يمين وبلا مانع فلها المطالبة بالوطي او الطلاق [illegible]
[illegible] ابو حنيفة ان صح منه يجعل مدة التربص في الايلاء واحدة لان الله تعالى جعل للمولي اربعة اشهر ولم يزد عليه شيء فالمطالبة
لا بد ان يقع في المدة واذا وقعت المطالبة في المدة فخروجه عن المدة بلا انحلال يقع الطلاق والنص لا يدل على وقوع المطالبة خارج المدة لان التعقيب
المستفاد من الفاء يمكن ان يكون من باب تعقيب الحكم وتفريعه على الايلاء فلا مخالفة للنص انتهى واقول فيه نظر لان الله تعالى على ما اوضحنا
سابقا جعل مدة تربص المولي اربعة اشهر لا مدة ترتب حكم الايلاء [illegible] على اتحاد مدة التربص في الايلاء فقول الناصب لان الله تعالى
جعل للمولي اربعة اشهر تلبيس وتدليس لا يخفى ثم ما ارتكبه من جعل فاء التعقيب للحكم المتقدم وتفريعه على الايلاء [illegible] الظاهر [illegible] والعبرة
بالضرورة ومع ذلك لم يقتصر المصنف الاستدلال على مقصوده بذلك بل احسن استدلاله بما ذكره ولا من اضافة المدة الى المولي بلام التمليك فهو صريح
في اقتضاء عدم صحة المطالبة الا بعد خروج مدة التربص كذا استدلاله [illegible] بقوله تعالى وان عزموا الطلاق وبقوله فان الله سميع عليم صريح
في ذلك والناصب لم يتعرض لها لمخالفة النص وتجاهل كما لا يخفى قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الزوج ان ماطل بعد مدة
التربص [illegible] لم يطلق عنه السلطان بل يجبر على احد الامرين اما الرجوع او الطلاق وقال الشافعي يطلق عنه وقد خالف قوله تعالى وان عزموا الطلاق
جعل العزم على الطلاق اليه وقول النبي الطلاق لمن اخذ بالساق انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا مضت المدة [illegible]
طالبه القاضي بالفئة او الطلاق فان ابى طلقها القاضي لان الطلاق فرض والحاكم [illegible] عند تعذر حصول المقصود في غيره من المواضع فله الطلاق
واما ما استدل به من النص فلا دلالة له على مطلوبه لانه بيان لتالي الحالين وهو حال التطليق لان حال المولي بعد انقضاء المدة اما الفئة
او العزم على الطلاق والقران يبين حاله بعد مضي مدة التربص واما حكم امتناعه عن الحالين فهو معلوم بما في الادلة لا بالنص واما حديث
الطلاق لمن اخذ بالساق فقد مضى تفسيره انتهى واقول ان كون النص بيانا لتالي الحالين على تقدير تسليمه لا يمنع دلالته على انه جعل العزم
على الطلاق الى الزوج وكيف ينكره مع ان قوله تعالى فان عزموا الطلاق صريح في ذلك [illegible] ان اجبار الزوج على
الامرين كما ذكره المصنف لا ينافي [illegible] الطلاق [illegible] ما مر من الفتوى بعدم صحة طلاق المكره لان هذا اجبار بحق كاجبار الحربي على الاسلام
ونحوه [illegible] لم يكن بحق [illegible] في صحة الطلاق [illegible] لم يحكم باجباره عليه عينا بل على احد الامرين [illegible] تحقق الاجبار [illegible]
هذا الوجه بحث قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقع الظهار قبل التزويج وقال ابو حنيفة ومالك يصح وقد
خالفا قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الظهار كالطلاق ولا يصح قبل
التزويج ووجه ما نقل عن ابي حنيفة ومالك [illegible] ما ذكرنا من قبل انه من باب التعليق انتهى واقول قد مر هنا انه لا مجال لجعل ذلك من باب
التعليق [illegible] قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه يجب اطعام ستين مسكينا في الظهار ولا يجزي لواحد ستين يوما
وقال ابو حنيفة يجزي وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو صرف الى واحد ستين مدا في ستين يوما لم يجز ولو جمع ستين مسكينا ووضع بين ايديهم ستين مدا وقال ملكتكم هذا بالسوية [illegible]

بعض

وقيل ومجاز وفيه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان المذكور اطعام ستين حقيقة اخراج ما يطعم به الستين ويحصل بالطريقين انتهى **واقول**
توجه المنع على قوله فحقيقة اطعام الستين اخراج ما يطعم به الستين ظاهر والحاصل ان اطعام الستين مسكينا يشتمل على وصف هو المسكنة
وعلى عدد وهو الستون كما ان قوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم فيه تعرض لوصف وعدد فكما لا يجوز الاخلال بالوصف لا يجوز الاخلال بالعدد
حتى لا يكون شهادة واحد مرتين كشهادة اثنين **وقال** المصنف رفع الله درجته في كتاب **واقول** نهاية الوصول ان قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا
جار على ظاهره من وجوب هذا العدد غير متأول عند علمائنا وهو مذهب الشافعي للاصل الدال على جريان الالفاظ الظاهرة على معانيها التي
ينبغي ظاهرها بالنسبة اليها وقالت الحنفية انه متأول وتقديره فاطعام طعام ستين مسكينا فلم يوجبوا العدد المقصود وهو دفع حاجة ستين
يوما واحدا او اثنين او دفع حاجة مسكين واحد ستين يوما وهو غلط من وجهين اما اولا فلان قوله فاطعام يستدعي مفعولا وقوله ستين
مسكينا صالح له ويمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا للمفعولية الا انه مسكوت عنه غير ظاهر فتقديره حذف المظهر
واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في اللغة بل الواجب عكسه واذا كان هذا اللفظ ظاهرا في وجوب رعاية العدد فما استنبط منه يكون موجبا
لدفعه كان ممتنعا واما ثانيا فلانا نمنع كون رفع حاجة واحد اكمل في المقصود اذ لا استبعاد في ان قصد الشارع رعاية العدد واحياء ستين مهجة
تبركا بدعائهم فانه قل ان يخلو مثل هذا الجمع من ولي لله تعالى يستجاب دعائه ويعود نفعه الى المكفر وقل ما يحصل مثل هذه للتخصيص بالواحد انتهى **قال**
المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه لا يجوز اعطاء الكفارة للكافر وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون
بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول تقدم في زكوة الفطر وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة وانه
يجعله في حكم صدقة التطوع انتهى **واقول** المتوهم من الناصب في مبحث زكوة الفطر ما يرتبط بما نحن فيه مما ذكره من ان ابا حنيفة جعل اعطاء
الكفارة في حكم صدقة التطوع فيه انه احداث حكم بغير دليل وقياس التطوع الى الواجب فاسد مع ان الآية التي استدل بها المصنف قدس سره يدل بظاهرها
على عدم جواز اعطاء الكافر من صدقة التطوع ايضا كما لا يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه اذا اطعم الستين ما يجب لهم من
الطعام اجزأه وقال الشافعي يجب ان يملكهم ولا يجزي الاطعام وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين انتهى **قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان في الكفارة يشترط التمليك في التسليط ولا يكفي التغدية والتعشية لان حقيقة الاطعام هو جعله طعاما له ويحصل كماله بتمليك
والاطعام بالتغدية والتعشية هو في حكم الضيافة والعجب من هذا الجاهل ان كمال الاطعام وهو التمليك لا يسميه الاطعام ويجعل الامر بالاطعام
حجة عليه انتهى **واقول** لو سلم ان حقيقة الاطعام جعل الطعام طعاما للغير فلا نسلم ان كماله لا يحصل الا بالتمليك بل يكفي في ذلك التخلية بين الفقير
وبين ذلك الطعام ليتصرف فيه كيف ما يشاء ولو سلم ان كماله يحصل بذلك فالاصل عدم التكليف به وهو المناسب من تسهيل الشارع في الاحكام
ومن قوله تعالى في نظير ذلك من اوسط ما تطعمون الآية وتحقيق الكلام في ذلك على ما ذكره المصنف رفع الله درجته في كتاب نهاية الوصول ان علماء الامامية
ذهبوا الى ان الآية محمولة على بيان المصرف وشروط الاستحقاق لا على التمليك لكل صنف صنف فيجوز الاقتصار على البعض نظرا الى ان المقصود
دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل واستبعده الشافعي لانه اضاف الصدقات اليهم بلام التمليك وعطف بالواو المقتضية
للتشريك البعض على البعض وكون الآية لبيان المصرف وشروط الاستحقاق لا ينافي ما قلناه لجواز كونها للاستحقاق بصفة التشريك مقصودا
وهو الاولى موافقة لظاهر الاضافة والعطف وفي الصرف الى واحد ابطال لهما والجواب ان سياق الآية يدل على ما قلناه لان الله تعالى ذكر حال قوم يلمزون
في الصدقات بقوله ومنهم من يلمزك في الصدقات الآية ويقولون ان محمدا يعطي الصدقات من احب فان اعطاهم رضوا وان منعهم يسخطوا فالله
ردّ عليهم بقوله ولو انهم رضوا اي لكن فعل محمد حق لانه يعطيها المستحق ومن حصلت فيه الشرائط في قوله انما الصدقات ثم عدّ شروط
الاستحقاق ليبين مصرف الزكوة ومن يجوز صرفها اليه ليقطع طمعهم في الزكوة مع خلوهم عن شرائط الاستحقاق هذا وبين ما قلناه نظر
للمنافي بينهما فان الاولى ثم في قوله لا منافاة بين كون الآية لبيان المصرف وشرائط الاستحقاق وبين ما قلناه نظر للمنافي فيهما فان الاول
لا يقتضي التشريك بخلاف ما قالوه انتهى واما ما قاله الناصب من ان الاطعام بالتغدية والتعشية في حكم الضيافة فمردود بان الاطعام في اللغة
اعم من الضيافة ومشابهة احد فردي الجنس المعرف للفرد الاخر لا يخرجه عن صدق الجنس عليه فلا يقدح في المقصود على ان ما ذكره يقتضي انه اذا ملك الطعام
لهم والتمس منهم كلهم اباه عنده في الغداة والعشاء ان لا يكون ذلك مجزيا لمشابهته الضيافة ايضا وبطلانه ظاهر فقضية الجهل منعكسة كما لا يخفى
قال المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى اجزاء الخبز وقال الشافعي يجب الحب وقد خالف قوله تعالى فاطعام ستين وهو ينصرف الى الخبز
حقيقة انتهى **واقول** لا يذهب عليك ان الناصب خفضه الله تعالى لم يذكر هذا الفصل المتضمن لفصل الخطاب لعجزه عن الجواب والله اعلم بالصواب
قال المصنف رفع الله درجته **ذهبت** الامامية الى انه اذا اطعم خمسا وكسى خمسا لم يجزئه وقال مالك يجزئه وقال ابو حنيفة ان اطعم خمسا وكسى
خمسا بقيمة الطعام خمسا لم يجزئه وان كسى خمسا واطعم خمسا بقيمة كسوة خمس اجزأه وقد خالف قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين او كسوتهم خيّر
الشيئين لا غير انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي في الكفارة المخيرة انه لو اطعم بعضا وكسى بعضا لم يجزئه لان كل واحد من الطعام
والكسوة قد جعل جنسا فلا يجوز الخلط وصحة ما ذهب اليه مالك انه صح ان التخيير يتعلق بالطعام والكسوة جميعا فله التقسيط ووجه ما ذهب اليه

ابو حنيفة ان صح ما ذكر اعتبار القيمة لان العدول الى القيمة عنده صحيح انتهى واقول شك في صحة ما نسبه الى الحنابلة بن تقييد كا فعله في عدة من
المواضع ويرشد اليه ان ابن حزم قال في هذا المقام من كتاب المحلى انه قال ابو حنيفة وسفيان يجزي اطعام بعض العشرة وكسوة بعضهم وهذا خلاف
القرآن وما نعلم احدا قاله قبل ابي حنيفة انتهى ثم لا دلالة لتعلق التخيير بالامر به على صحة التبعيض والتوزيع فالمصير اليه خلاف مقتضى العرف واللغة
وما عند ابي حنيفة فلا يكون حجة لاحد قال المصنف رفع الله درجته وقد ذهبت الامامية الى ان الزوجة اذا امتنعت من اللعان حدت وقال
ابو حنيفة تحبس حتى تلاعن وقد خالف قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب ان تشهد اربع شهادات بالله ان المرأة قد دفعت عن نفسها العذاب بلعانها
والعذاب الحد لقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقوله فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ولانها قد تكون كاذبة فيكون اللعان
حراما عليها فلا يجوز الزامها بفعله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا لاعن الزوج حرمت عليه مؤبدا وسقط
عنه الحد ووجب عليها وانتفى الولد المنفي عنه واذا لاعنت سقط عنها الحد لا يجب عليه وما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح قبل لعان الزوج
ان امتنعت تحضر مجلس الملاعنة تجبر عليه ولا تحبس حتى تحضر وبعد لعان الزوج ليس كذلك الاية ليست حجة عليه لان الاية بيان لحكم لعان المرأة بعد
لعان الزوج لا قبل حضور مجلس اللعان انتهى واقول يدل على صحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ان صاحب الينابيع قال في رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة
واحمد انه لا يجب عليها الحد بلعانه وان نكلت حبست حتى تقر او تلاعن اذ المثبت بما ذا ملنا ثم فان لعانه كالبينة لنا قوله تعالى ويدرؤا عنها العذاب
ان تشهد اربع شهادات بالله ولا معنى للحبس لانها ان كذبت فعليها الحد وهو وان صدقت فلا شيء عليها انتهى ثم تلبيس الناصب في نقل مذهب ابي حنيفة
ظاهر فان حبس المرأة انما يحتاج اليه للتلفظ بكلمة اللعان لا للحضور في مجلس الملاعنة اذ يمكن احضارها في المجلس جبرا من غير حبس فما ذكره في توجيه
كلام ابي حنيفة من انه اراد ان تجبر وتحبس حتى تحضر مجلس الملاعنة غير مرتبط بكلامه بل هو مسخ لمعنى الاية حجة عليه كما لا يخفى فلو قال ان الاية
ليست حجة على ابي حنيفة لانه لم يؤمن بما ايات الله تعالى لكان اسد في دفع الايراد قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا انقص
بعض اللعان لم يعتد به وان حكم به حاكم وقال ابو حنيفة ان حكم بها حاكم نفذ ان ترك الاقل وقد خالف قوله تعالى فشهادة احدهم اربع شهادات
بالله وفعل النبي ص فانه كذلك فعل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يثبت شيء من ثمرات اللعان من الحرمة
والحد وغيرهما الا باكمال الخمس بتمامها ولو حكم حاكم بالفرقة باكثر الكلمات لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ما ذكر ان حكم الحاكم
محلل ومحرم انتهى واقول حكم الحاكم محلل ومحرم اذا كان معصوما واذا لم يخالف النص واذا خالف فيضرب به عرض الحائط قال المصنف رفع الله
درجته كا ذهبت الامامية الى وجوب الترتيب في اللعان يبدأ اولا بلعان الرجل ثم يعقب بلعان المرأة فان خالف بطل اللعان وان حكم به
حاكم لم ينفذ ووافقنا ابو حنيفة ومالك على وجوب الترتيب لكن قالا ان حكم الحاكم بخلافه نفذ واعتد به وقد خالفا قوله تعالى فشهادة احدهم ثم
ويدرؤا عنها العذاب يعني الحد الواجب بلعان الرجل عقيب الشهادة بلعان الرجل ثم قال في الحدائق عند ابي حنيفة الواجب بلعانه وانما يكون
بعد لعان الرجل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب تأخير لعان المرأة عن لعان الرجل ولو حكم حاكم
بالعكس لم ينفذ ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ما سبق وهذا يكون في حكم المجتهد انتهى واقول قد بينا ان ما سبق له من الوجه لا يصح
لان حكم المجتهد واجتهاده انما في خلاف النص غير مسموع بل قوله وقول ابوليه سواء قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه
يعتبر في الحاق الاولاد امكان الوطي ولا يكفي قدرته وتمكنه وقال ابو حنيفة المعتبر قدرته من الوطي دون امكانه وحكى الشافعي عنه ثلث مسائل
الاول اذا نكح رجل امرأة بحضرة القاضي وطلقها في الحال ثلثا في المجلس الواحد ولم يحكم بها ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فان الولد يلحقه
ولا يمكنه نفيه باللعان الثاني لو تزوج مشرقي بمغربية ثم اتت بولد من حين العقد لستة اشهر فانه يلحقه وان علمنا انه لا يمكن وطيها بعد العقد
بحال بل لو غفلوا عنه [illegible] الاب ميت ولم يتيقنا [illegible] مدة خمسين سنة ثم سافر الى بلد الزوجة فوجد جماعة من النسل من تلك المرأة
من الاولاد واولاد الاولاد فانهم باجمعهم يلحقون بذلك الرجل الثالث اذا تزوج رجل امرأة ثم غاب عنها وانقطع خبره فقيل لامرأته انه قد
مات فاعتدت ثم انقضت عدتها وتزوجت باخر فولدت له اولادا ثم عاد الغائب الاول فان هؤلاء الاولاد كلهم للاول لا للثاني وقد
خالف الضرورة في ذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه انما يحتاج الى نفي الولد باللعان حيث يلحقه الولد لولا
اللعان وذلك عند الامكان فان اتت بولد بعد ستة اشهر من العقد ولو نكح امرأة وطلقها في المجلس او نكحها واحدهما بالمشرق والاخر بالمغرب فلا
حاجة الى اللعان وما نقله من المسائل الثلث فماخوذ من الاصول التي ذكرنا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الاقدار والتمكين من الوطي
كاف ولا نظر للشرع الى الامكان ان صح ما رواه عن ابي حنيفة وقوله خالف الضرورة ممنوع انتهى واقول ان قوله ولا نظر للشرع في الامكان ان اراد
به نظر الشرع [illegible] بالامكان العقلي فقد صرح العلامة الدواني في رسالته الموسومة بانموذج العلوم بان الفقهاء يتحاشون عن فرض
ما هو محال عادي فضلا عن المحال العقلي فلو شهد اثنان على زيد بقتل عمرو في مصر يوم معين وشاهده القاضي في ذلك اليوم
ببغداد لم يقبل شهادتهما مع انه يمكن ان يجيء الى مصر بطي المكان فان ذلك محال عادي لا عقلي انتهى وبالجملة بطلان هذه الاحكام ضروري
عند العقل السليم الذي لم يكن تغيره بما رأته الدنائة قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الكافر اذا مات عنها زوج

عليها

عليها العدة وقال ابو حنيفة لا عدة عليها وقد خالف في ذلك قول الله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول لا مخالفة لقوله تعالى لان الحكم مخصوص بالمسلمين قال والذين يتوفون منكم والكافر ليس منا انتهى واقول اطلاق التخصيص انما
خصه بهم من ذهب الى ان الكافر ليسوا مخاطبين بالفروع ومنهم ابو حنيفة وقد برهنا سابقا على خلاف ما ذهب اليه قال النيشابوري في تفسيره
وقد يحتج بقوله والذين يتوفون منكم من قال الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع لان الاية تخص الخطاب في منكم بالمؤمنين والجواب انما خصوا بالذكر
لانهم هم العاملون بذلك كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه منذر للكل ليكون للعالمين نذيرا انتهى قال المصنف رفع الله درجته كلب ذهبت
الامامية الى ان اكثر مدة الحمل سنة وقال الشافعي اكثره اربع سنين وقال مالك سبع سنين وقال ابو حنيفة سنتان وقد خالفوا الحس والوجدان فان
هذا لم ينقل ولا شوهد ولو كان معتبرا لوقع ولو كان نادرا لم ينقل انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
واكثره اربع سنين لان ذلك معلوم بالتجربة وقد وجد كثير من الناس ولد لاربع سنين حتى قيل ان الشافعي ولد لاربع سنين فكيف يقول انه
لم يوجد ان يكون بخلاف الحس والوجدان انتهى واقول ما ذكره من حصول التجربة في ذلك ووجدان كثير من الناس له تهمة ومكابرة جلية
على من حقق الاخبار وتتبع الاثار واما ما نقله من ان الشافعي ولد لاربع سنين فهو شيء افتراه الحنفية تعنتا لابي حنيفة بل قد بلغنا ان الشافعي
بقي في بطن امه تلك السنين حتى [illegible] لابي حنيفة والعجب من الناصب [illegible] تقليد الشافعي [illegible] مع ظهور انه [illegible]
قدر الشافعي عندهم قال المصنف رفع الله درجته كم ذهبت الامامية الى ان الرضعة والرضعتين لا تنشر الحرمة وقال ابو حنيفة ومالك المصة
الواحدة ولو كانت قطرة تنشر الحرمة وقد خالفا في ذلك قوله عليه السلام الرضاع ما انبت اللحم وشد العظم وقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الرضعة
ولا الرضعتان وعن عائشة كان فيما انزل الله في القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يشترط في الارضاع ان يكون خمسا فان كان اقل فلا حرمة ولو حكم الحاكم برضعة او ثلث لم ينقض ومعه ما ذهب اليه ابو حنيفة ومالك ان
اسم الارضاع يقع على مصة ومصتين وهو موجب للحرمة والحديث لم يثبت عنده انتهى واقول ما ذكره المصنف من الاحاديث الدالة على انه
لا يكفي مسمى الارتضاع هي التي استدل بها الشافعية في كتبهم كالينابيع وغيره فان كانت في الشذوذ بحيث لم يثبت عند ابي حنيفة ومالك فالوبال على الشافعي
واصحابه الذين اختاروا ليلتهم مثل ذلك ولما المصنف قدس سره فقد ذكرها الزاما ودليله التحقيقي روايات اهل البيت عليهم السلام قال قدس سره في
كتاب تذكرة الفقهاء لا يكفي في التحريم بالرضاع مسمى الارتضاع عند علمائنا كافة وبه قالت عائشة وابن مسعود وابن الزبير وعطا وطاوس و
الشافعي واحمد في اصح الروايات عنه واسحق وابو ثور وداود وابن المنذر لما رواه العامة عن عائشة انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات معلومات
يحرمن فنسخ بخمس معلومات يحرمن وعن النبي صلى الله عليه وآله قال الرضاع ما انبت اللحم وانشر العظم ومن طريق الخاصة قول الصادق عليه السلام لا يحرم من الرضاع
الا ما انبت اللحم وشد العظم وسأل عبد الله بن سنان الكاظم عليه السلام قال قلت له يحرم من الرضاع الرضعة والرضعتان والثلث قال لا الا ما اشتد
عليه العظم ونبت اللحم ولاشتماله على الشفقة والتعبد فان اكثر الناس لا ينفكون عن الرضعة والرضعتين ولانا قائلة بالاصالة الاباحة وروى العامة
عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وابن عمر تحريم القليل والكثير وبه قال مالك والثوري وابو حنيفة والاوزاعي واحمد في احدى الروايات وزعم الليث ان المسلمين
اجمعوا على ان قليل الرضاع وكثيره يحرم في المهد ما يفطر به الصائم لقوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وهو يصدق
في القليل والكثير وقوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وبما روي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال يحرم الرضعة ما يحرم الحولان ولانه فعل يتعلق به
تحريم مؤبد فلا يعتبر فيه العدد كتحريم امهات النساء والاية لا حجة فيها لانها تدل على الكثرة فانه لا يقال فلان الذي يفعل كذا اذا كان يفعله مرة
مرة واحدة في الغالب وكذا في الخبر والحديث المنقول عن علي عليه السلام فان العترة اجمعوا على اعتبار العدد وهم اعرف بمذهبه عليه السلام وينتقض قياسهم
باللعان انتهى قال المصنف رفع الله درجته كو ذهبت الامامية الى ان الشيخ اذا كان له ثمانون سنة وادعى ان هذا ابني من النسب او ابني من الرضاع لم يثبت به
وقال ابو حنيفة يقبل حتى انه لو كان عبدا عتق عليه ولو اقر ابن خمس عشرة سنة بان ابن ثمانين سنة ولده وان بنت ثمانين سنة بنته وكانا مملوكين
للمقر اقرا بصحتها عليه وهذا تكذيب للضرورة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الالحاق لا يتصور الا بالامكان
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يؤاخذ باقراره وكان له دعوى عدم الامكان فاذا اقر لم يترك المؤاخذة انتهى واقول قد مر ان الامكان معتبر في
نظر الشرع والعقل وما ذهب اليه ابو حنيفة مخالف لهما فلا يلتفت اليه قال المصنف رفع الله درجته كز ذهبت الامامية الى انه يجب النفقة على الام
مع فقد الاب وفقرها وقال مالك لا يجب ان ينفق عليها وقد خالف قوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا وسئل النبي صلى الله عليه وآله من ابر قال امك قال ثم من قال
امك قال ثم من قال ابوك فجعله في الرابعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب نفقة الوالد والوالدة والاولاد والاحفاد
سواء فيه الاب والام والاجداد والجدات ووجه ما ذهب اليه مالك انه اذا كانت موسرة فلا يجب ان يكون النفقة على الابن انتهى واقول ما ذكره الناصب
من التوجيه تحريف وتمويه لان ما ذهب اليه مالك خروج عن فرض المسئلة لجزمه على صلاح ما ذهب اليه على الوجه المنقول نصا ويكفي بهما داد
شناعة ولو انكر صحة نسبة ذلك الى مالك كما فعله في اكثر المواضع مكابرة وعنادا لكان اولى من تشبثه بتوجيه سيما ذكر كما لا يخفى قال المصنف رفع
درجته كح ذهبت الامامية الى ان النفقة على الزوجة لا تسقط بمضي الزمان وقال ابو حنيفة تسقط وقد خالف العقل والنقل لان الثابت في الذمة

خبر شد

قال امك قال ثم من

لان

لا يسقط الا بسبب موجب له ومضى الزمان ليس بسبب لذلك والله تعالى اعلم بالانفاق والعجب انه قال لو سلفت وجبت نفقة شهر ثم مات وطلقها بائنا لم يجب عليها رد ما بقى من الايام فاثبت لها ما بقى من النفقة من غير موجب واسقطها مع الموجب انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان قياس ابى حنيفة لنفقة الزوجة على نفقة الاقارب قياس مع الفارق فيكون باطلا مع بطلان القياس من اصله كما مر ثم تعيش الزوجة فيما مضى لو كان بمجرد الكسب لكان لما ذكره وجه ما لكن الغالب تعيشها بالقرض والهبة التى تترصد الزوج عوضا عنها وعلى هذا يشكل الاسقاط كما لا يخفى على ذى النهى **قال** المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع فى الجنايات

وتوابعها وفيه مسائل ذهبت الامامية الى ان الحر يقتل بالحرة اذا رد اولياؤها نصف الدية عليه وقال الجمهور لا يرد عليه شىء وقد خالفوا قوله تعالى والانثى بالانثى بل بمفهومه على ان الذكر لا يقتل بالانثى انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان الحر يقتل بالحرة لقوله تعالى والنفس بالنفس كل واحد من الحر والحرة نفس فاذا قتلت المرأة بالرجل والرجل بالمرأة فلا شىء فى تركتهما ولا على وارثهما لكمالها او نقصانها واما قوله تعالى والانثى بالانثى فبيان وجوب قتل الانثى بالانثى والمفهوم انما يعتبر اذا لم يكن ما يخالفه من النص وقوله تعالى النفس بالنفس يبطل حكم المفهوم واما ما ذكره من مذهب من رد نصف الدية فمن المخترعات فى الدين بعقله وعقل امثاله من الرفضة وامور الدية والقصاص توخذ من الكتاب والسنة واى كتاب وسنة دل على اخذ الدية فى هذه الصورة ثم انه لو تمسك بمفهوم قوله تعالى والانثى بالانثى وحكم على صحة العمل بالمفهوم فههنا مقتضاه عدم جواز قتل الذكر بالانثى اصلا فمن اين جاء ما اخذ الدية نعوذ بالله من مذهب باطل مبتدع لا دليل عليه من الكتاب والسنة انتهى **و اقول** قد ذهب الى اعتبار ما نحن فيه من مفهوم الصفة الشافعى واحمد والاشعرى والرازى وكثير من العلماء كما ذكر فى شرح العضدى وصرح فيه ايضا بان من قال بالمفهوم جوز تخصيص العام بالمفهوم المخالف كما سوى ذكر فى كتب القوم مثال من مفهوم المخالفة ان يقول فى الانعام زكوة عاما فى السائمة والمعلوفة ثم يقول فى الغنم السائمة زكوة فيخصص الاول بالسائمة ويخرج منه المعلوفة فكذا فيما نحن فيه ورد عاما ان النفس بالنفس فخصص بقوله الانثى بالانثى ويخرج منه قتل نفس الانثى وفى هذا التخصيص جمع بين الدليلين وهو اولى من ابطال احدهما وهو المفهوم اضعف اذ لا يشترط التساوى فى القوة كما يخص الكتاب بالخبر الواحد وقال القاضى البيضاوى فى المنهاج وشارحه النظامى يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان مفهوم الموافقة او مفهوم المخالفة لانه اى المفهوم دليل شرعى يعمل عليها فى الاحكام كما ان المنطوق دليل فيجب الجمع بينهما وهو بان يخصص المنطوق العام بالمفهوم الخاص مثال تخصيص منطوق قوله تعالى خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه او طعمه او ريحه فان منطوق الحديث يدل على ان الماء قليلا كان او كثيرا جاريا او راكدا اذا لاقى النجاسة ولم يتغير احد اوصافه يكون طهورا بمفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا فان مفهومه يفيد ان ما دون القلتين يحمل الخبث وحكاية ان المنطوق اقوى من المفهوم فلا يلتفت اليها مع وجوب الجمع بين الادلة انتهى فنعوذ بالله من مذهب باطل متزلزل الاركان لا يثبت على ما اصله فى غير مكان **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه لا يقتل مسلم بالذمى وقال ابو حنيفة يقتل وقد خالف قول الله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة وقال النبى صلى الله عليه وآله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده وقال قيس بن عبادة انطلقت انا والاشتر الى على عليه السلام فقلنا اهل عهد اليك رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا لم يعهده الى الناس عامة قال لا الا ما فى كتابى هذا واخرج كتابا من قراب سيفه فاذا فيه المؤمنون تتكافى دماؤهم وهم يد على من سواهم ويسعى بذمتهم ادناهم الا لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد فى عهده انتهى **و قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لا يقتل مسلم بكافر حربيا كان او ذميا او معاهدا ويقتل الذمى والمعاهد بالمسلم ولو قتل الذمى مسلما ثم اسلم لم يسقط القصاص والدليل عليه ما روى البخارى ومسلم والنسائى والترمذى فى صحاحهم عن ابى جحيفة قال سألت عليا رضى الله عنه هل عندكم شىء ليس فى القرآن فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا الا ما يعطى رجل فى كتابه وما فى الصحيفة قال العقل وفكاك الاسير وان لا يقتل مسلم بكافر ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر اصل النفس فى قوله تعالى والنفس بالنفس والذمى صاحب النفس لان المراد من النفس ان يكون معصوم الدم وللوعيد الشديد الذى ورد فى قتل المعاهد وذلك ما روى البخارى عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة وان ريحها يوجد من مسيرة اربعين خريفا وفى رواية من مسيرة سبعين خريفا رواه عبد الله بن عمر انتهى **و اقول** يتوجه عليه اولا ان ما ذكره عند تقرير مذهب الشافعى بقوله والدليل عليه ما روى فى البخارى الخ يدل على ان دليل الشافعى منحصر فى ذلك وانه لم يطلع على ما استند به المصنف من الكتاب والسنة وزعم ان دلالة حديث البخارى اقوى واظهر من ذلك والاول لا يليق بحال الشافعى والثانى بما لا خفاء فى بطلانه فان دلالة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا على ذلك ظاهر جدا كيف واثبات القصاص لوارث الكافر اذا كان كافرا سبيل مع انه منفى بالاية بعمومه وقوله صلى الله عليه وآله ولا يقتل مؤمن بكافر بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا مما لا خفاء فيه ولا يختص الخبر بالحذف فى قوله ولا ذو عهد فى عهده اى بكافر حيث كان مخصوصا بالحربى بمنع الافتقار الى الخبر ولا ومنع اشتراط المساواة من كل وجه لو سلم التقدير ثانيا وثالثا ان ما ذكره من اعتبار ابى حنيفة لاصل النفس دليل على عدم تحقيقه للاصول وقصور فهمه عن ادراك دقايق القرآن واحاديث الرسول فان الاحكام المذكورة فى قوله تعالى النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن عموما مخصوصات لا يليق لادنى مبتدئ فى الفقه الجهل بها الا ترى ان اشتراط القصاص نفسا وطرفا بالتساوى فى الاسلام والحرية وكذلك يشترط فى الاطراف التساوى فى المحل والصفات فلا تقطع العين اليمنى باليسرى ولا تقطع

الاذن

الاذن الصحيحة بالبتراء ولا يقطع السن الصحيحة بمقابله ولا يجدع الانف الصحيح بالاشل ولا يؤخذ العين الصحيحة بالعمياء ولا السن الصحيح بالاسود ولا الاذن
الصحيحة بالشلاء الى غير ذلك من التفاصيل المستفادة من البيان النبوي ثم ان ما شنع به ابن حزم حيث قال واما الحنفيون فيقتلون المسلم بالكافر
خلافا لله تعالى وعلى رسوله ثم طابقوا اهل الكفر وسيرة التي يحكم اهل الاسلام في سوابقهم ومساجدهم ولا يقتلون من اهل الكفر من سب الله
جهارا بحضرة المسلمين ويقتلون النفس التي حرم الله بكافر يحرم ... نعوذ بالله من ... موضع خروج عن الحد ... [illegible]
القطع عن سارق الصليب هو يقتل المسلم اذا قتل الصليبي فكان تحليل الصليب من الحرمة ما يستباح به دم المسلم فان قطع سارق الصليب من الحرمة ما
يستباح به ... والصليب ... ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يقتل مؤمن بكافر عن رسول الله صلى الله عليه وآله في سنته وفي القرآن فيقول ولن
يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ويقول افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون ولم يأت في قطع يد من سرق مال كافر ذي
بل امر الله بقطعه في عموم قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد علم الله تعالى ان السارق يسرق من مسلم ومن ذمي ... مستند
سارق مال الذمي لما سكت عن ذلك ولا نسيه لبينه كما بين لنا ان لا يقتل مؤمن بكافر وبالله تعالى التوفيق انتهى ... ذهب
ابو حنيفة في هذه المسألة التي اختبرها له الناصب فخص به بل لو جه ما ذكرنا ثم قدس سره في كتاب نهاية الوصول عن الحنفية انهم قالوا
في قوله لا يقتل مؤمن بكافر ولا ذو عهد في عهده انه عطف عليه ذو العهد فيكون معناه ولا ذو عهد في عهده بكافر لان المعطوف في حكم المعطوف
عليه ومعلوم ان ذا العهد يقتل بالكافر الذمي لا يقتل بالحربي فكان لا يقتل مؤمن بكافر معناه بكافر حربي لان الضمير في المعطوف هو الظاهر في المعطوف
عليه من القتل والكافر لما وان ذلك لان الضمير في المعطوف كان مخصوصا في الحربي وجب تخصيص المعطوف عليه بالحربي فقال ...
ابو الحسين عن ذلك بان المعطوف اذا قيد بصفة لم يجب ان يضمر فيه من المعطوف عليه الا ما يصير به مستقلا فان الانسان لو قال لا يقتل اليهودي
ولا النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب ان يضمر فيه الا القتل حتى يكون معناه ولا يقتل النصارى في الاشهر الحرم ولا يجب ان يضمر الحديد حتى يكون المعنى
ولا يقتل النصارى بالحديد في الاشهر الحرم لانه لما قيد المعطوف بزيادة ليست في المعطوف عليه علم انه اراد المخالفة بينهما في كيفية القتل ولا يشتركان
بينهما في القتل فقط لا في الزيادة التي في المعطوف عليه هذا الكلام جيد لان قوله ولا ذو عهد في عهده كلام تام لا مثال لا يقتل ذو العهد فكان من
الجائز ان يتوهم ان من قصد منه العهد لم يخرج عن عهده فانه لا يجوز قتله فلما قال في عهده علمنا ان العهد حصر كونه في العهد اذا كان تاما لم
يجز اضمار الزيادة لان الاضمار على خلاف الاصل فلا يصار اليه الا لضرورة لا يقال ان قوله في عهده كالتأكيد لقوله ولا ذو عهد فلا يفيد حكما
آخر لانه لو لم يقله لعلمنا بقوله ولا ذو عهد انه لا ينبغي ان يقتل في عهده لان زوال العهد يخرجه عن كونه ذا عهد فاذا كانت التأكيد وكان قوله
ولا ذو عهد يفيد بكافر فكذا في قوله ولا ذو عهد في عهده وليس يقال ان قوله في عهده يفيد فائدة جديدة وهي ان المانع من قتله هو العهد لا ينافي
اما كان مستفيدا من قوله ولا ذو عهد لانا نقول يمنع قتله مع زوال العهد لخروجه عن كونه ذا عهد لما تقدم من عدم وجوب بقاء المشتق منه في الا
سلمنا لكن ما ذكرتم يقتضي انه لو قال لا يقتل مؤمن بكافر ولا رجل في عهده ان لا يضمر فيه الكافر حتى يكون معناه ولا يقتل رجل في عهده بكافر لانه
يكون قوله في عهده قد استفيد منه فائدة جديدة فيجب ان يكون قوله ولا ذو عهد يمنع من ان يضمر فيه بكافر لانه ينزل منزلة قوله ولا رجل في عهده في انه
صفة منع من القتل معها فان كان قوله في عهده بالتأكيد لم يغير في المنع من هذا الاضمار واذا امتنع اضمار الكافر فيمتنع تخصيص ما تقدم قال
ابو الحسين ان وجب اضمار الكافر في المعطوف فالاولى القول بالوقف لانه ليس التمسك بظاهر العطف وترك ظاهر عموم اول الكلام وحمله على الخصوص
اولى من التمسك بظاهر العطف في وجوب اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في خصوص ما اتفقا فيه **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت
الامامية الى ان الحر لا يقتل بالعبد وقال ابو حنيفة يقتل بعبد غيره وقد خالف قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد وقال النبي لا يقتل حر بعبد وقوله
من السنة ان لا يقتل حر بعبد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقتل حر برقيق ولا بمدبر ولا بمكاتب ولا بام ولد
ولا بمبعض والدليل عليه السنة المشهورة وتوجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه اعتبر النفس كما قدمنا انتهى **واقول** قد سبق منا ان قوله تعالى
النفس بالنفس وسائر المذكورات معه في الاية عمومات مخصوصة بالبيان النبوي وقد ذكر المصنف هنا بعض تلك البيانات فلا وجه لاعتبار النفس وتعميم
بعض وقوله تعالى الحر بالحر وقوله لا يقتل حر بعبد مخصص لقوله تعالى النفس بالنفس وقد تقرر في الاصول بناء العام على الخاص مع الشافعي فتدبر **قال**
المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى ان الاب لا يقتل بالولد وقال مالك ان قتله حذفا بالسيف فلا قود وان ذبحه او شق بطنه قتل به وقد
خالف قول النبي لا يقتل والد بولده انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا قصاص على الوالد والوالدة والاجداد والجدات بقتل
الاولاد والاحفاد وان نزلوا ووجه ما نسب الى مالك ان حذف السيف بما لا يقصد به القتل بل التهديد والتأديب في غيره يتحقق القتل
من النفس بالنفس هو حكم الاية والحديث عنده ربما لم يثبت انتهى **واقول** فيه نظر اما اولا فلان نفي الشافعي ذلك في الاجداد والجدات
محل تأمل فيحتمل اختصاص الحكم في الحديث بالابوين لانه المتيقن فيعمل في غيره بعموم الاية الدال على القصاص كما تقدم واما ثانيا فلان ما ذكره في وجه
ما نوى مالك يوجب اخراج المسألة عما نحن فيه من القتل عمدا الى القتل خطأ والقتل الشبيه بالعمد ليس الكلام فيهما فلا يفيد **قال** المصنف رفع الله
درجته ذهبت الامامية الى ان القتل بالمثقل كالمحدد وقال ابو حنيفة لا يجب القصاص وقد خالف قوله تعالى النفس بالنفس وقوله الحر بالحر وقوله

من قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان موجب القود اذا تحقق وجب القصاص وضابطه
سواء قتل بالحد او بالمثقل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القصاص عنده لا يتحقق في المثقل لعدم امكان تحقق العمد في المثقل فان القتل العمد الذي يتحقق به
القصاص ان يكون قاصدا للفعل الذي يتحقق القتل به وهذا لا يتصور الا في المحدد عنده انتهى **واقول** ما ذكره في توجيه فتوى ابي حنيفة مكابرة على
العقل والعرف وبالجملة عدم امكان تحقق تعمد القتل في المثقل بهم والظاهر ان هذا التوجيه من مخترعات عقل الناصب ذكره اعانة لابي حنيفة وتعصبا
لنفسه عما التزمه من دفع ايرادات المصنف باي وجه كان ولنعم ما نقله الغزالي في المنخول عن القاضي ابي بكر طاعنا على ابي حنيفة في هذه المسألة بقوله ومن زعم
ان القاتل لم يتعمد القتل بالمثقل انه لم يعلم انه يقتضيه فليس من العقلاء وان علم فقد رام خرم الدين انتهى هذا وقد نقل عن ابي حنيفة في توجيه ذلك انه لم
يوجد الجرح بالمثقل وغفل عن ان الجرح لم يكن موجبا للقصاص بعينه وذاته وخواص صفاته ولكن لانه يفضي غالبا الى زهاق الروح والخنق
والصلب والضرب بالدبابيس في الهداية مفض الى ازهاق الروح فلو لم يوجب القصاص لادى الى الهرج والمرج وتسليط اولي العرامة على سفك دما
ء العامة وهذا ايضا نقض مقصود كما لا يخفى **قال المصنف** رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه اذا قتل في غير الحرم او قطع ثم التجأ الى الحرم
لم يقتل ولم يقطع فيه بل يضيق عليه في المطعم والمشرب ليخرج فيقاد بالمقتول وقال الشافعي يستقاد منه في النفس وفي الطرف معا وقد خالف قوله تعالى
ومن دخله كان امنا وقوله اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقول النبي صلى الله عليه وآله ان اعتى الناس على الله تعالى القاتل غير قاتله والقاتل في الحرم والقاتل بذحول
الجاهلية فقوله القاتل في الحرم يعني قودا لان القتل المبتدأ داخل تحت قوله القاتل غير قاتله انتهى **قال الناصب** خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان استيفاء القصاص من النفس والطرف جائز في الحرم ولا يجب التأخير الى الخروج لان الشرع جوز القصاص اينما كان ولم يخصصه بمكان
دون مكان ولان تأخير الحق اللازم وتأخير القصاص لاجل الحرم كان من دأب الجاهلية وما ذهب اليه من التضييق حتى يخرج هو مذهب بعض
العلماء ولكن مرجوح لا دليل عليه وما استدل به عليه من قوله تعالى ومن دخله كان امنا فغير صحيح لان المراد ان من دخله معظما لمراعاة الحقوق تعظيمه
كان يوم القيامة امنا من العذاب لا ان السارق والقاتل هرب اليه يريد دفع عن نفسه حقوق الاسلام وما ذكروا من التضييق عليه فلا دليل عليه من الكتاب
والسنة واما ما استدل به من الحديث فغير دال على مطلوبه لان المراد بالقاتل في الحرم ان اثم القاتل في الحرم اكثر وما ذكر ان القاتل في الحرم داخل في القاتل
غير قاتله فيجب ان يحمل على القود فنقول القاتل بذحل الجاهلية حكمه هكذا فلم خصصه فعلم ان المراد بالتخصيص بالذكر بيان عظم الاثم انتهى **واقول**
ما ذكره من ان تأخير القصاص لاجل الحرم كان من دأب الجاهلية مردود بانه هب ان الامر كذلك لما روي عن الحسن البصري في قوله تعالى ومن دخله كان
امنا قال كان في الجاهلية يقتل الرجل ثم يعلق في رقبته الطوقة ثم يدخل في الحرم فيلقى ابن المقتول وابوه فلا يحركه وعن قتادة في تفسيرها انه قال
كان ذلك في الجاهلية فاما اليوم فلو سرق فيه حد قطع وان قتل قتل ولو قدر على المشركين فيه قتلوا لكن لا يخفى انه ليس في قولهما خلاف لما ذكره
المصنف لان الحسن انما اخبر عما كان في الجاهلية ولم يقل ان الاسلام جاء بخلاف ذلك الاية واما قتادة فلم ينقل عن احد من اصحاب الحل ما اقيد به في
الحرم فبطل تعلقهم بقتادة والحسن وظهر ان قضية المرجوحية منعكسة فان استدل بما تقدم من ابن الزبير تحصن في ذلك فانه امر من الله تعالى وان كان
من جهة يخرج الخبر لانا قد وجدنا ابن يزيد والحجاج والقرامطة من الكفرة لعنهم الله قد قتلوا ابن اهل الاسلام فصح يقينا انه امر من الله تعالى واما من
ادعى انه خبر من الله تعالى عن ايام الجاهلية فقد كذب لانه اخبر عن الله تعالى بما لم يقله كما ان الناصب خبر في كلامه تعالى لاصلاح مذهب ما ورد الا
بدليه عليه كلام الله تعالى ولا سنة نبيه صلى الله عليه وآله اصلا وحاشا ان يكون للحرم فضل في الجاهلية يبقيه الله تعالى عنه في الاسلام بل ما زاده الله تعالى بالاسلام الا
تعظيما وحرمة وكرامة واما ما ذكره الناصب من ان التضييق لا دليل عليه من الكتاب والسنة فيدل على عمى قلبه بل على جهله بما في الكتاب
والسنة فقد روى ابن حزم باسناده الى ابن عباس رضي الله عنه قال اذا احدث الرجل حدثا ثم دخل الحرم لم يجالس ولم يبايع ولم يطعم ولم يسق حتى
يخرج من الحرم فيؤخذ وروي في معناه عدة روايات اخر عنه وروى باسناده الى ابن عمر انه قال لو وجدت فيه يعني حرم مكة قاتل عمر ما
مسسته حتى يخرج منه وعن عطاء عن ابن عباس انه قال لو وجدت فيه قاتل ابي ما عرضته قال ابن حزم وقال بعض من لا يبالي بما اطلق لسانه به معنى
قوله تعالى مقام ابراهيم ومن دخله كان امنا انما عنى الصيد وهذا من انه كذب على الله وجرأة على الباطل فضيحة في اللحن لانه لا يجوز في لغة العرب بلفظ من الا
على من يعقل لا على الحيوان غير الادمي وهذا قائله بما هذا في المقام وجد منصرفا فيجاب عنه بان الله تعالى لا يكلم عباده بالمحال الا بما لا يمكن به
اليقين بدرى كما ادعى جس سليم ان مقام ابراهيم حجر واحد لا يدخله احد ولا يقدر احد على ذلك وانما مقام ابراهيم الحرم كله كما قال مجاهد فان قال
قائل ان الله تعالى قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم قلنا نعم هكذا قال الله تعالى وبهذا نقول ولا يحل قتل
احد مشرك ولا غيره في حرم مكة الا ان خرجوا وصاروا في الحل فنفذ عليهم ما يجب من قتل او اسر او عقوبة فان استعوا وقاتلونا قاتلناهم
فيه وهكذا نفعل بكل باغ وظالم من المسلمين ولا فرق فان قالوا فقد قال الله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم الاية قلنا الذي قال هذا هو الذي
قال ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وكلا امره حق وعهوده كلها فرض ولا يحل ترك شيء من كلامه تعالى الا بنص متيقن فواجب
علينا ان نستعمل مثل هذه النصوص ونجمعها ونستثني الاقل منها من الاكثر لانه لا يحل غير ذلك فنحن نقتل المشركين حيث وجدناهم الا عند المسجد الحرام
فمن فعلنا هذا كنا على يقين من انا قد اطعنا الله تعالى في كل ما امرنا به ومن خالف هذا العمل فقد عصى الله تعالى في احد الايتين وهذا لا يحل اصلا

اما ما ذكره الناصب من ان القاتل في الحل الجاهلية حكمه انه حكم من قتل في الحرم مبتداء في انه لا يدخل تحت القاتل غيره فانه لم يخصص الاول بالذكر حتى
ذلك وزاد في بحثنا قطعا لان وجه تخصيص الاول بالذكر انما كان التوقف المستلزم دليله المطلوب على ظهور ان المراد بالقتل في الحرم القتل قودا لا
مبتداء وعدم توقفه على بيان ان القاتل في الحل الجاهلية انه كذلك ولعل هذا الظاهر على ادنى محصل فضلا عن مثل الناصب فتبا وتعسا **قال** المصنف رفع الله
درجته **و** ذهبت الامامية الى ان في الانثيين الدية وقال مالك حكومة وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله في كتاب عمرو بن حزم وفي الانثيين الدية انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان في قطع الانثيين كمال الدية ولعل مالكا لم يصح الحديث انتهى **و اقول** صحيفة ابن حزم مشهورة بين
اهل السنة والشيعة لا يمكن لمالك انكار صحته وتواترها اما رواه على بن حزم الاندلسي في كتاب المحلى من حديث مكحول في الانثيين الدية وقد روي انه
في ذلك عمل كثير من الصحابة ثم قال وعهدنا بالمالكيين يعظمون خلاف الصاحب اذا وافق تقليدهم وهم ههنا قد خالفوا ابا بكر وعمر وعلي بن ابي طالب وابن
مسعود وزيد بن ثابت ولا يعرف لهم مخالف من الصحابة انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه اذا جنى على نفسه خطاء كانت هدرا وقال احمد لو قطع يد
نفسه كانت لورثته مطالبة العاقلة بديته وقد خالف الاجماع والعقل الدال على اصالة البراءة وان الجناية لا توجب اخذ مال الجاني انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو جنى على نفسه عمدا او خطاء فليس مطالبة ويكون هدرا ولو صح ما ذهب اليه احمد فلعله ذهب الى ظاهر
تغريم العاقلة في الخطاء سواء كان الجناية من الجاني او غيره انتهى **و اقول** لا ظاهر لغرامة العاقلة في ذلك انما الظاهر بل اليقين ان الغرامة على جابر
الغير فحمل ذلك مع ظهور بطلانه **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى انه لا يجب الكفارة بقتل الذمي خلافا للاربعة وقد خالفوا العقل
الدال على اصالة البراءة وكتاب الله حيث قال وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجب الكفارة بقتل كل معصوم الدم بايمان او امان فيجب على من قتل صبيا او مجنونا او جنينا او ذميا او معاهدا او عبده او يجب على السيد
بقتل عبده ولا يجب بقتل حربي ومرتد وقاطع الطريق وزان محصن وتارك الصلوة على من قال ان في حقهم الدليل على انه يجب الكفارة بقتل معصوم
الدم ان الكفارة لتكفير الخطيئة بقتل من عصم الله دمه والذمي والمعاهد كذلك فيجب الكفارة بقتلهما والاستدلال بالاية غير صحيح لان الاية اوجبت الكفارة
في قتل المؤمن وتمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به للدليل القائم على وجوب الكفارة في قتل معصوم الدم انتهى **و اقول** فيه نظر اما اولا
فلانه ان اراد بقوله الذمي والمعاهد معصوم الدم ان عصمتهما على حد عصمة دم المؤمن فهو ممنوع كيف وقد سبق ان الشافعي واكثر الجمهور ان الذمي يقتل
بالمؤمن والمؤمن لا يقتل بالذمي وان اراد انه معصوم الدم في الجملة فهذا لا يقتضي ان يكون وجوب الكفارة في قتله كوجوبها في قتل المؤمن واما ثانيا فلان
ما ذكره من ان الاية اوجبت الكفارة بقتل المؤمن ولا تمنع الكفارة بقتل الذمي والمفهوم غير معمول به مردود بان الاية مع قطع النظر عن العمل
بالمفهوم تمنع عن الكفارة بقتل الذمي لان قوله تعالى وهو مؤمن جملة حالية وقعت قيدا للحكم وتعليلا له فاذا كان وجوب الكفارة في الاية مقيدا
معللا بايمان المقتول وهذه العلة مفقودة في الذمي لم يكن الكفارة واجبة في قتله كما ادعاه المصنف قدس سره **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت
الامامية الى انه اذا قتل اسيرا في ايدي الكفار وهو مؤمن وجبت الدية والكفارة سواء قصده بعينه او لم يقصده وقال ابو حنيفة لا ضمان عليه وقال
الشافعي ان قصده بعينه فعليه الدية والكفارة دون الدية وقد خالفا قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله و
قوله تعالى النفس بالنفس الاية انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب على من قتل مسلما في دار الحرب ظنه كافرا الدية والكفارة
وعلى من قتل مسلما في ثياب لم يعرفه ولا قصاص ولا دية في الصورتين والدليل عليه انه لم يقتل مسلما القصد كونه مسلما لانه كان في زي الكفار
فهو يتيقن انه قتل كافرا فلا دية ويجب الكفارة لانه قتل معصوم الدم في الواقع والاية واردة في شان من قتل مسلما في دار الاسلام لانها نزلت في عياش
ابن ابي ربيعة حين قتل الحارث بن زيد بن انيسة في المدينة بزعم انه كافر فان الاصل في دار الاسلام ان ساكنه مسلم بخلاف دار الحرب فلا حجة له من الاية واما الحكم
في النفس التي تكون في دار الاسلام او تكون في دار الكفر وتغليبه ثبت الكفار انتهى **و اقول** لا يخفى ان الاية عامة شاملة لكل مؤمن مقتول وما ذكره
الناصب في شان نزولها على تقدير تسليم صحته لا يدفع العموم لما تقرر في الاصول من ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كذا الكلام في الحديث
واما ما ذكره قبح الله وجهه في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فليس بمتجه لان فرض المسألة ان المقتول كان اسيرا في ايدي الكفار فكان غاية امره ان الكفار
له من غير اختيار فاين التقصير الموجب لكون دمه هدرا ويظهر من هذه الفتوى وامثالها ان ابا حنيفة كان يفتي بمجرد استحسان طبعه من غير ركون الى عقل
بل ولا قياس والذي يوضح ذلك ما نقله عنه ابن حزم في هذا الباب حيث قال قال ابو حنيفة واصحابه اذا كانت جماعة من اهل العدل في عسكر الخوارج
واهل البغي فقتل بعضهم بعضا واخذ بعضهم مال بعض فهذا لا شيء في ذلك لا قود ولا دية ثم غلب اهل الجماعة والامام العدل عليهم بعد ذلك ولم يغلبوا
ثم قال في رده ما لهذا القول جواب الا ان حكم ابليس والله ما ندري كيف انشرحت نفس مسلم لاعتقاد هذا القول المعاند لله تعالى ولرسوله تعالى وكيف
انطلق لسان مؤمن يدري ان الله تعالى امرنا بهذا القول السخيف ونسئل الله عافية شاملة كان اصحاب هذا القول لم يسمعوا ما انزل الله تعالى
من وجوب القصاص في النفوس والجراح ومن تحريم الاموال في القرآن وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا قول لا نعلم فيه لابي حنيفة سلفا الا من صاحب ولا
من تابع ونبرأ الى الله تعالى من هذا القول انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **و** ذهبت الامامية الى ان الحبلى اذا لم يكن لها زوج وتكررت يكون حملها من زنا
فانها لا تحد وقال مالك عليها الحد وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وصحة تصرف المسلم واصالة عدم الزنا والنقل وقوله تعالى ادرؤا الحدود بالشبهات

انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الحد على الزانية انما يجري بعد الثبوت بالبينة او باقرارها او بما يقوم مقام اقرارها
كنكولها الملاعنة بعد ملاعنة الزوج لا بغيره ووجه ما ذهب اليه مالك انه في حكم الاقرار كترك الملاعنة انتهى واقول لا يستراب ان قياس انكار المرأة
كون حملها من زنا مع عدم الزوج الى ترك الملاعنة والنكول عنها وجعل الاول في حكم الثاني قياس مع الفارق وتحكم محض لان الملاعنة يحتمل
الكذب على الزوجة بخلاف انكار كون الحمل من زنا مع عدم تزوجها لاحتمال ان يستكرها احد او يطأها على ذلك او يستنكح عبدها اشتباها كما وقع في زمان عمر
وان نفت عن اظهار ذلك واستنكح حر انكاح موقت على مذهب من جوز نكاح المتعة على مذهب مالك في الامامية وان نفت وانفت عن اظهاره دينا على
ان المروي بالاتفاق ان النبي صلى الله عليه وآله لم يحد ماعز بن مالك الانصاري الا بعد الاقرار ثلثا وكان يعرض عنه في كل مرة ويقول له لعلك قبلت ونظرت
ونحو ذلك فكيف تحد المرأة الحاملة مع انكارها ان يكون الحمل من زنا انتهى قال المصنف رفع الله درجته يب ذهبت الامامية الى انه اذا اشترى
ذات محرم كالام والاخت والعمة والخالة نسبا او رضاعا فوطئها مع العلم بالتحريم كان عليه الحد وقال ابو حنيفة لا حد عليه وقد خالف قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا وهذا زان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والاشتراء
شبهة دارئة للحد انتهى واقول كل من كان سليم العقل يعلم ان مع العلم بالتحريم لا يبقى شبهة اصلا فضلا عن الشبهة الدارئة للحد فتأمل وانصف
ولا تتهم وجدانك قال المصنف رفع الله درجته يج ذهبت الامامية الى انه اذا شهد عليه اربعة عدول بالزنا وجب عليه الحد سواء صدقهم او كذبهم
وقال ابو حنيفة ان صدقهم سقط عنه الحد وان كذبهم حد وقد خالف العقل والنقل فان الحد اذا وجب بالبينة والتكذيب كان مع التصديق اولى لتزايد
الحجة والنقل الدال على وجوب الحد بشهادة الاربعة انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا تأثير لتصديق المشهود عليه في الزنا
ولا تكذيبه في اسقاط الحد ان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله لعدم امكان الاثبات لان الاثبات يتوقف على الانكار وحيث لا انكار فلا اثبات وهذا
بعيد انتهى واقول بل هذا ابعد من حقيقة الجبت والطاغوت فان خفي على الناصب المبهوت الذي مقاصده عنه بعيدة فلينسج سورا واهية كنسج العنكبوت
قال المصنف رفع الله درجته يد ذهبت الامامية الى ان اللواط بالايقاب يوجب القتل وقال ابو حنيفة ليس فيه حد بل يعزر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله
من عمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول ولانه زنا بل هو افحش انواعه انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حد اللواط
هو حد الزنا وله احكام الزنا من ملاحظة الاحصان وعدمه في ترتب الحد عليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه جعله في حكم اتيان البهائم فلا يكون
الا التعزير انتهى واقول ليس الكلام في انه لا وجه لما ذهب اليه ابو حنيفة في ذلك بل الكلام في ان ذلك قبيح ووجهه اقبح منه وكيف يكون اللواطة
مع الغلام في حكم اتيان البهائم مع ان اشتهاء اهل اللواطة ولذاتهم في هذه الفعلة القبيحة اكثر من وطي النساء الكواعب وايضا ترك قتلهم ذريعة الى
شيوع هذا الفعل كما شاع بين حنفية الروم شيوعه في قوم لوط ولا ينتقض هذا بما ذكره ابن حزم من ترك قتل آكل الخنزير والميتة وشارب الخمر فان تركها
ذريعة الى شيوع اكل الخنزير والميتة والدم وشرب الخمر لان قتل جميع الخنازير المنتشرة في الصحاري والآجام غير ممكن والميل الطبعي الى اكل الميتة و
الدم قليل طبعا وشرب الخمر يزجر صاحبه بمجرد الحد على ان ذات فعل اللواطة بالغة في القباحة غايتها وفيه اهلاك النسل الذي هو اظهر مفاسدها
والباقي يظهر بالتأمل فتأمل قال المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية الى ان الاجارة للوطي باطلة فاذا استأجر امرأة للوطي فوطئها مع العلم
بالتحريم وجب عليه الحد وكذا لو استأجر امرأة ليزني بها فزنا بها وقال ابو حنيفة لا يجب في الصورتين وقد خالف عموم قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى
وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الوطي بالاستيجار موجب للحد لمن قدم عهده بالاسلام ولعل ابا حنيفة جعله شبهة دارئة
للحد انتهى واقول قد مر ان الشبهة ماخوذة من الاشتباه فمع العلم ببطلان العقد شرعا كما هو فرض المسئلة لا تبقى شبهة دارئة للحد على ان الحد
انما شرع ردعا وزجرا للعصاة عن الاقدام على تطبيق فراش الغير واختلاط المياه واشتباه الانساب على الآباء والاجداد والاولاد والاحفاد فالقول
بدرء الحد ههنا ينافي الغرض الاصلي فان المقصود من الحدود هو الردع والزجر ينعدم بالاجارة لان معظم الزنا لا يقع الا عند بذل شئ من المال كما
لا يخفى وقال ابن حزم قد ذهب الى هذا ابو حنيفة ولم ير الزنا الا ما كان مطارفة واما ما كان فيه عطاء او استيجار فليس زنا ولا حد فيه وقال ابو
يوسف ومحمد وابو ثور واصحابنا وسائر الناس هو زنا كله وفيه الحد اما المالكيون والشافعيون فهذا نام يشنعون بخلاف الصاحب الذي
لا يعرف له مخالف من الصحابة بل هم يعدون مثل هذا اجماعا ويستدلون على ذلك بسكوت من بالحضرة من الصحابة عن النكير لذلك فان قالوا ان ابا
الطفيل ذكر في خبره انها قد كان جهدها الجوع قلنا لهم وهذا ايضا انهم لا يقولون به ولا يرون هذا مسقطا للحد فلا راحة لكم في رواية ابي الطفيل مع ان
خبر ابي الطفيل ليس فيه ان عمر عذرها بالضرورة بل فيه انه درء الحد من اجل التمر الذي اعطاها وجعله عمر مهرا واما الحنفيون المقلدون لابي حنيفة
فهذا من عجائب الدنيا الذي لا يكاد يوجد لها نظير ان يقلدون عمر في اسقاط الحد ههنا بان ثلاث حثيات من تمر مهر وقد خالفوا هذه القضية
بعينها فلم يجيزوا في النكاح الصحيح مثل هذا واضعافه بل منعوا من اقل من عشرة دراهم ذلك فهذا هو الاستخفاف حقا والاخذ بما اشتهوا من قول
الصاحب وفي هذا اجلالا اذ يرون المهر في الحلال لا يكون الا عشرة دراهم لا اقل ويرون الدرهم واقل مهرا في الحرام مع ان في هذا تطرقا الى الزنا واباحة الفروج
المحرمة وعونا لابليس على تسهيل الكبائر فلا يجد زان ولا زانية اين يزنيا علانية وهما في أمن من الحد عند اعطاء درهم ايستأجرها به للزنا فقد
علموا الفساق حيلة في ان يحضر وامع انفسهم امرأة سوء زانية وصبيا بغاء ثم يقتلون المسلمين كيف شاؤا ولا قتل عليهم من اجل ... الزانية والصبي

النوع

البخاري كلما فعلوا من الفسق خففت وزرهم وسقط الحد العذاب عنهم ثم علموهم الحيلة في وطي الامهات والبنات بان يعقدوا عليهن كلما ثم يطاهن
علانية امنين من الحد ثم علموهم الحيلة في السرقة بان ينقب احدهم نقبا في الحائط ويقف الواحد داخل الدار والاخر خارج الدار ثم ياخذ الاخر من
النقب فيخرجان امنين من القطع ثم علموهم الحيلة في قتل النفس المحرمة بان ياخذ عودا صحيحا يكسر به راس مؤمن حتى يسيل دماغه ويموت ويمضي
امنا من القود ومن حلاله الدية من ماله ونحن نبرأ الى الله تعالى من هذه الاقوال الملعونة التي لم يعلقوها بقرآن ولا سنة وانما تعلقوا فيها بتقليد
مهلك ورأي فاسد واتباع الهوى المضل هذا وحد الزنا واجب على المستاجرة بل جرمها اعظم من جرم الزاني والزانية بعد استيجار لان المستاجرة والمستاجر
على سبيل الزنا جرمها اخر وهو اكل المال بالباطل انتهى قال المص رفع الله درجته يو ذهبت الامامية الى انه اذا عقد على امه او اخته او بنته نسبا او رضاعا
او باحدى المحرمات على التابيد عالما بالتحريم والنسب فانه لا يفيد اسقاط الحد بالوطي وقال ابو حنيفة يسقط لان العقد بنفسه شبهة وقد خالف
قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان مجرد العقد ليس شبهة دارئة للحد لان المراد بالشبهة
ما يكون موجبا للاشتباه ولا اشتباه في عدم صحة العقد على المحارم وجعل ابو حنيفة العقد موجبا للشبهة ولا مخالفة للنص لان الحد يجب على
الزانية اذا لم تكن ثمة شبهة دارئة انتهى واقول قد سبق الجواب عن هذا عن قريب في بعض ما نقلنا هناك عن ابن حزم [illegible] وقد ذكر ابن
حزم احتجاج الحنفية على هذه المسئلة بوجه اخر يمكن ارجاع الحاصل ما ذكره الناصب فقال احتج ابو حنيفة ومن قلده بان اسم الزنا غير اسم النكاح فوجب
ان يكون له غير حكمه فاذا قلتم زنا اوجبتم فيه ما على الزاني واذا قلتم تزوج صرف الزواج غير الزنا فلا حد في ذلك وانما هو نكاح فاسد فحكمه حكم النكاح الفاسد من
سقوط الحد ولحاق الولد ووجوب المهر وما نعلم لهم تمويها غير هذا وهو كلام فاسد واحتجاج باطل وعمل غير صالح اما قولهم ان اسم الزنا غير اسم
الزواج فحق لا شك فيه الا ان الزواج هو الذي امر الله تعالى به واباحه هو الحلال الطيب والعمل المبارك اما كل عقد او وطي لم يأمر الله تعالى به ولا اباحه بل
نهى عنه فهو الباطل والحرام والمعصية والضلال ومن سمى ذلك زواجا فهو كاذب آفك متعد وليست التسمية في الشريعة الينا ولا كرامة انما هي الى الله
قال الله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان الى قوله فلله الاخرة والاولى فاما من سمى كل عقد فاسد ووطي فاسد
وهو الزنا المحض زواجا ليتوصل به الى اباحة ما حرم الله عز وجل واسقاط حدود الله كمن سمى الخنزير كبشا ليستحله بذلك الاسم وكمن سمى الخمر نبيذا او طلاء
ليستحلها بذلك وكمن سمى البيعة والكنيسة مسجدا وكمن سمى اليهودية اسلاما وهذا هو الانسلاخ من الاسلام ونقض عهد الشريعة وليس في المحال اكثر من
قول القائل هذا نكاح فاسد هذا ملك فاسد لان هذا كلام ينقض بعضه بعضا ولئن كان نكاحا او ملكا فانه لصحيح حلال مطلق ومباح طيب ولا
ملامة فيه ولا مأثم وكل ما كان فيه اللوم والاثم فليس نكاحا ولا ملكا مباحا للوطي ولا كرامة بل هو العدوان والزنا المجرد لا شيء الا افتراش وعهر حرام
فان وجدنا يوما ان نقول نكاح فاسد او زواج فاسد او ملك فاسد فانما هو حكاية لقولهم وكلام على معانيهم كما قال تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها
وكما قال فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والله يستهزئ بهم وقد علم المسلمون ان الجزاء ليس سيئة وان القصاص ليس عدوانا
وان معارضة الله تعالى على الاستهزاء ليس مذموما بل حق فصح من هذا ان كل عقد لم يأمر به الله تعالى من عقده فهو باطل فان كان عالما بالتحريم
عالما بالسبب المحرم فهو زان مطلق نعوذ بالله منه انتهى كلامه فتامل قال المص رفع الله درجته يز ذهبت الامامية الى انه اذا تكامل شهود الزنا
اربعة وشهدوا به عند الحاكم ثم غابوا او ماتوا حكم الحاكم بشهادتهم ووجب الحد وقال ابو حنيفة لا يجوز الحكم بشهادتهم وقد خالفوا قوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ان صح ما رواه عن ابي حنيفة فلعله جعله شبهة دارئة للحد انتهى واقول جواب
الناصب غير مطابق لكلام المص قدس سره لانه اورد الاعتراض على ابي حنيفة في عدم تجويز الحكم بالشهادة لا في حكمه باسقاط الحد وهو ظاهر جدا قال
المص رفع الله درجته يح ذهبت الامامية الى استحباب تفريق الشهود في الزنا بعد اجتماعهم للاقامة وقال ابو حنيفة اذا شهدوا في مجلس واحد ثبت
الحد ولو شهدوا في مجلسين فهم قذفة يحدون والمجلس عندهم مجلس الحاكم فان جلس الحاكم بكرة ودام الى الغروب فهو مجلس واحد فان شهد اثنان فيه بكرة
واثنان عشية ثبت الحد ولو جلس لحظة وانصرف ثم عاد فهما مجلسان وقد خالف قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء ولان الواحد اذا شهد بكرة
قاذفا والا لم يصر شاهدا باضافة شهادة غيره اليه فاذا ثبت انه لم يكن قاذفا كان شاهدا واذا كان شاهدا لم يصر قاذفا باخر شهادة غيره من
مجلس الى مجلس اخر انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي يفرق الشهود اذا كان ثمة ريبة لا يحصل منها الا بالتفرقة
ان لم يكن ريبة فلا يجب عليه التفريق سواء كان في الزنا او في غيره وان صح ما نسب الى ابي حنيفة فلعله جعله شبهة انتهى واقول لا يشتبه على احد
ان تشنيع المص على ابي حنيفة ههنا من وجوه والناصب انما تعرض لدفع واحد منها وهو حكمه باسقاط الحد بانه جعله شبهة مع ان فساده ظاهر
لا شبهة فيه قال المص رفع الله درجته يط ذهبت الامامية الى انه اذا شهد اربعة ثم رجع واحد منهم لم يحد الثلثة الباقون وقال ابو حنيفة يحدون
وقد خالف العقل وهو اصالة البراءة وقوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وههنا قد اتى ورجوع واحد لا يؤثر فيما ثبت والعجب ان ابا حنيفة قال
لو شهد اربعة فرجم المشهود عليه ثم رجع واحد قال تعمدت قتله لم يجب القود عليه وقد خالف النص والعقل قال الله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعل الله لوليه سلطانا وقال ابو حنيفة لو شهد اثنان انه زنى بالبصرة وشهد اخران انه زنى بالكوفة لم يجب عليهم حد ولا على المشهود عليه وقد خالف
قوله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وهؤلاء لم ياتوا باربعة شهداء لان كل اثنين يشهدان على فعل غير الفعل الذي شهد الآخران عليه وقال لو شهد

النكاح م

كل واحد من الاربعة انه زنى في زاوية من البيت غير الزاوية التي شهد بها صاحبه حدهم استحسانا لا قياسا وقد خالف العقل لان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة على فعل واحد وقال ابو حنيفة ايضا لو شهد بزنا قديم لم يحد وقد خالف قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا وقال ابو حنيفة الاسلام شرط في الاحصان وهو خالف عموم قوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ثم الرجم ورجم رسول الله يهوديين زنيا وقال ابو حنيفة لا يرجم اليهودي انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الواحد من شهود الزنا اذا رجع فان رجع قبل الرجم منع الرجم ويحد الراجع لا الثلثة وان رجع بعد القضاء والرجم لو يقتل الباقون ولم يحدوا ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل فيحد الباقون واما عدم ايجاب ابي حنيفة القود على الشاهد الراجع بعد الرجم فلانهم اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فسقط عنهم الحد واما الشهود الذين شهدوا بالزنا كل واحد شهد بالزنا في زاوية من البيت فعند ابي حنيفة ان القياس عدم الحد لانهم اتوا بالشهود كما هم ولكن يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة واما ما ذكر ان كل فعل يشهد به واحد مضاد لما شهد به صاحبه فلم يشهد الاربعة بفعل واحد فالجواب من قبل ابي حنيفة ان الفعل واحد لان الزناء والاختلاف في المكان وربما وقع لهم الغلط في تعيين المكان وهذا لا يوجب الغلط في الشهادة واما ما ذكر ان ابا حنيفة يسقط الحد بالشهادة على زنا قديم فلعله مبني على ان الكفار غير مكلف بالفروع وهذا على تقدير انهم يرضوا امرهم على قضاة الاسلام انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره اولا من ان الرجوع عن الشهادة كعدم الشهادة من الاصل غير مسلم وانما يسلم ذلك في شهادة الراجع لا في شهادة الرجع الباقين الذين لم يرجعوا وثبتوا على شهادتهم واما ما ذكره من ان الشاهد الراجع ليس عند ابي حنيفة في حكم العمد بل في حكم شبه العمد فمنافي لما ذكر في تصوير المسئلة من ان الشاهد الراجع قال اني تعمدت قتله فلا مجال لهذا التوجيه كما لا يخفى واما ما ذكره من ان في الشاهدين بالزنا المختلفين في مكاني البصرة والكوفة اتوا بالشهداء الاربعة على اصل الفعل وان اختلف المكان فيسقط عنهم الحد فكلام ساقط جدا لان الشهادة على اصل الفعل ان كان يكفي في تحقق شهادة الاربعة ودخولها تحت مدلول النص فيجب حد المشهود عليه مع ان ابا حنيفة لم يوجب حده ايضا وان لم يكف ذلك في تحقق الشهادة المعتبرة في النص فيجب حد الشهود وبالجملة ان احد الامرين لازم لزوما لا سترة به وقد نفى ابو حنيفة كلا منهما فيكون خطأ واما ما ذكر في مسئلة الاختلاف في الزوايا من انه يحد استحسانا للاختلاف في الشهادة ففيه ان مثل هذا الاختلاف المكاني حاصل فيما سبق من الاختلاف في البصرة والكوفة فلم لم يفصل ابو حنيفة هناك بايجاب الحد استحسانا وعدمه قياسا بل قطع فيه بعدم وجوب الحد كما عرفت وهل هذا الا تحكم ناشيا من عدم المبالاة بالعقل والنقل ولنعم ما قال الغزالي في اواخر كتاب المنخول في الاصول حيث قال واما الفروج فان ابا حنيفة مهد ذريعة الى اسقاط الحد بها مثل الاجارة ونكاح الامهات وزعم انها دارئة للحد ومن يبغي البغاء بمومسة كيف يعجز عن استيجارها ثم يدقق نظره فيوجب الحد في مسئلة شهود الزوايا اذا عاين مقتضيات الدقيقة هي تناقضهم في بينة واحدة على الزنا ثم قال لو شهد عليه اربعة عدول بالزنا فاقر مرة واحدة سقط الحد عنه ثم اوجب الحد في الوطي بالشبهة اذا صادف اجنبية في فراشه ظن انها حليلته القديمة وافل موجبات العقوبات ما يختص تحريمها والذاهل المخطي لا يوصف فعله بالتحريم انتهى واما ما ذكره من احتمال الغلط في تعيين الشهود للمكان فهو جار في الاختلاف في البصرة والكوفة مع تخلف حكمه فيه واما ما ذكره من ان ابا حنيفة بنى اسقاط الحد عن اليهودي على ان الكافر غير مكلف بالفروع ففيه ان مراد المصنف ههنا هو هذا وانما انكر اليهود لجهالته بها ثم على اجوبة الناصب فلا بأس علينا في تذييله بما ذكره ابن حزم في ابطال ما قيل من انه اذا رجع حد الشهود يحدون جميعا حيث قال قال الله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة وقال صلى الله عليه وسلم للقاذف البينة والا حد في ظهرك فصح يقينا لا مرية فيه بنص كلام الله تعالى وكلام رسوله ان الحد انما هو على القاذف الرامي لا على الشهداء ولا على البينة وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان دماءكم واموالكم واعراضكم وابشاركم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا من شهركم هذا فبشر الشاهد حرام بيقين لا مرية فيه ولم يأت نص قرآن ولا سنة صحيحة بجلد الشاهد في الزنا اذا لم يكن معه غيره وقد فرق القرآن والسنة بين الشاهد من البينة وبين القاذف الرامي فلا يحل البتة ان يكون لاحدهما حكم الاخر فهذا حكم القرآن والسنة الثابتة واما الاجماع فان الامة كلها مجمعة بلا خلاف من احد على ان الشهود اذا شهد واحد بعد واحد فتم واحد وكان اربعة فانه لا حد وكذلك اجمعوا بلا خلاف من احد منهم او ان الف عدل قذفوا امرأة او رجلا بالزنا مجتمعين او متفرقين ان الحد عليهم كلهم حد القذف ان لم يأتوا باربعة شهداء فان جاؤا باربعة شهداء سقط الحد عن القذفة واما المخالفون لنا في الجملة على الفرق بين حكم القاذف وبين حكم الشاهد وان القاذف ليس شاهدا وان الشاهد ليس قاذفا فقد صح الاجماع على هذا بلا شك وصح اليقين ببطلان قول من قال بان يحد الشاهد كما الشاهد والثلاثة اذا لم يتموا اربعة لانهم ليسوا قذفة ولا لهم حكم القاذف وهذا هو الاجماع حقا الذي لا يجوز خلافه فما طريق النظر فنقول وبالله التوفيق انه لو كان ما قالوا لما صح في الزنا شهادة ابدا لانه كان الشاهد الواحد اذا شهد بالزنا صار قاذفا عليه الحد على اصلهم فاذا صار قاذفا فليس شاهدا فاذا شهد الثاني فكذلك ايضا يصير قاذفا وهذا فاسد كما ترى وخلاف للقرآن في ايجاب الحكم بالشهادة بالزنا وخلاف السنة الثابتة بوجوب قبول البينة في الزنا وخلاف الاجماع المتيقن بقبول الشهادة في الزنا وخلاف الحس المشاهدة في ان الشاهد ليس قاذفا والقاذف ليس شاهدا وايضا فنقول لهم اخبرونا عن الشاهد اذا شهد على آخر بالزنا وهو عدل ماذا هو الان عندكم شاهد ام قاذف فان لا شاهد ولا قاذف فلا سبيل الى قسم

اكثر

ثالث فان قالوا هو شاهد قلنا صدقتم هذا هو الحق وانه هو شاهد مطلقا قاذف فحين نطقوا بالشهادة فمن المحال الممتنع ان يصير قاذفا اذا سكت ثم جاءت بثلثة نفر
اليس في المحال اكثر من ان يكون شاهدا لا قاذفا اذا تكلم بالجلالي الزنا على المشهود عليه ثم يصير قاذفا لا شاهدا اذا لم يتكلم ولا نطق بحرف فهذا محال لا اشكال فيه
ان قالوا هو قاذف فقد ذكروا وجوب الحد على القاذف بلا شك فوجب الحد عليه انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كا** ذهبت الامامية الى وجوب
القطع بسرقة ما هو ممكن البقاء كالاثمان والحبوب والثياب وما لا يمكن بقاؤه كالفواكه والرطب والبطيخ واللحم الطري وقال ابو حنيفة لا يجب القطع الا
فيما يمكن بقاؤه وقد خالف عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا وقال ايضا لا قطع فيما كان اصله الاباحة كالصيود كلها والجوارح بأسرها المعلمة
وغيرها والخشب جميعه الا ما يعمل منه آنية كالجفان والابواب فيكون فيه حينئذ القطع الا الساج فان فيه القطع وان لم يعمل وكل ما يعمل من الطين من
الخزف والفخار والنورة وغيرهما لا قطع فيه وكذا كل المعادن كالملح والكحل والزرنيخ والقير والنفط والمومياء الا الذهب والفضة والياقوت والفيروزج
فان فيه القطع وقد خالف فيه قوله تعالى والسارق والسارقة انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بكل ما يصح بيعه
فلا اثر لكون المسروق مباحا في الاصل كالماء والتراب والحطب والحشيش والصيد ومال المعدن ولا لكونه معرضا للفساد كالرطب والتين والبقل والرياحين
والشواء والهريسة والجمد والشمع المشتعل بل يقطع بجميعها وذهب ابو حنيفة الى ان المسروق اذا كان مباحا في الاصل او معرضا للفساد فلا قطع لان كونه مباحا
في الاصل شبهة دارئة للحد ولان كونه معرضا للفساد الاصل فيه عدم الحرز والحرز شرط في القطع لا لمخالفة النص حيث يدل على القطع بالشبهة والنص دل
على وجوب القطع حيث لا شبهة انتهى **واقول** لا يخفى ان تسمية ابي حنيفة لمثال ذلك شبهة يدل على انه لم يعرف معنى الشبهة كما هو فلا يليق من مثله
دعوى الاجتهاد ولينصف الناظر المتامل ان اي شبهة واشتباه في سارقية النباش الذي سقط عنه ابو حنيفة القطع مع قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما وايجاب النبي ذلك في احاديث كثيرة وكون السارق في اللغة التي نزل القرآن بها خاطبنا الله هو الآخذ شيئا لم يبح الله تعالى اخذه خفيا
متملكا له مستخفيا به وكون النباش على هذه الصفة وكذا الكلام في سرقة الجوارح من الطير وغيره والصيد ونحوه قال ابن حزم قالوا ان الاصل في ذلك
ما كان في الاصل مباحا فاذا صار مملوكا لم يقطع سارقه وهذا مما هو هوس ولا حجة فيه اصلا لان الطير مال من الاموال ومال لصاحبه فوجب القطع
فيه بقول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وبايجاب رسول الله صلى الله عليه وآله القطع على من سرق واي فرق في اباحة الاصل وعروض الشبهة بينها
وبين ما اوجب فيه القطع من المعادن المباحة بالاصل كالذهب والفضة والياقوت والفيروزج ثم اي فرق بين المعادن الاربعة المذكورة وبين غيرها من
الرصاص والصفر والنحاس والحديد والعقيق والزمرد والالماس للعلماء لم يفرق الله تعالى الذي يعلم سر كل من خلق وكل ما هو كائن وما سيكون بين ذلك
في القطع ولم يخص من القطع من سرق الطير والصيد ونحوهما ولو اراد ذلك لما اهمله ونحن نشهد بشهادة الله تعالى ان الله لم يرد قط اسقاط القطع عن مثل
ذلك بل امر الله تعالى بقطعه نصا من غير شبهة واشتباه والحمد لله كثيرا انتهى وسيأتيك مزيد كلام في هذا فانتظر **قال** المصنف رفع الله درجته **كا**
ذهبت الامامية الى انه اذا سرق كتب الفقه والادب او المصاحف وجب القطع مع بلوغ النصاب وقال ابو حنيفة لا قطع وقد خالف قوله تعالى والسارق
والسارقة وقال ايضا اذا سرق ما يجب فيه القطع مع ما لا يجب فيه لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا نقب معير البيت وسرق مال المستعير لم يقطع
وهو خلاف الاية وقال ايضا لا يقطع اذا سرق مال الضيف اذا كان محرزا عليه بقفل وغلق وهو خلاف الاية وقال ايضا اذا سرق العبد فان كان ابقا لم يقطع
وان لم يكن ابقا قطع وقد خالف الاية وقال ايضا لا يقطع النباش وقد خالف الاية وقال ايضا اذا لم يكن له يسار او كانت يساره ناقصة اصبعين او ابهاما
لم يقطع وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق عينا فقطع ثم سرقها بعينها ثانيا لم يقطع سواء سرقها من المالك ومن غيره الا في مسئلة واحدة وهي انه لو سرق غزلا
فقطع ونسج فسرقه ثوبا يقطع ثانيا وقد خالف الاية وقال ايضا اذا سرق فقطع لم يغرم العين المسروقة ان كانت تالفة وان كانت باقية ردها اذا سرق
حديدا فعمله كوزا ثم قطع فانه لا يرد الكوز لانه كالعين الاخرى ولو كانت السرقة ثوبا فصبغه اسود فقطع لم يرد الثوب لان السواد جعله كالمستهلك
وان صبغه احمر كان عليه رده لان الحمرة لا يجعله كالمستهلك وقد خالف الاية لانه قال لا اجمع بين القطع والغرم فان غرم لم يقطع وان قطع لم يغرم
والقرآن دال على وجوب القطع مطلقا وقال ايضا اذا سرق احد الزوجين من صاحبه مع الاحراز عنه لم يقطع وقد خالف الكتاب العزيز وقال ايضا كل شخصين
بينهما رحم محرم بالنسب فلا قطع بينهما وهو خلاف القرآن وقال ايضا اذا سرق عودا وطنبورا وعليه حلية قيمتها النصاب لم يجب القطع وهو خلاف
القرآن وقال ايضا اذا ترك الجمال الاحمال في مكان وانصرف في حاجته وكان على الاحمال زاملة فان اخذ اللص الزاملة بما فيها لم يقطع وان شق الزاملة
واخذ المتاع من جوفها فعليه القطع وهو خلاف الاجماع لان الحرز معتبر وقال ايضا اذا قصده رجل فدفعه فقتل بالدفع فان كان بالسيف او
بالمثقل فبلا ضمان وان كان بالمثقل فهل عليه الضمان وقد خالف العقل الدال على وجوب الدفاع عن النفس والنص الدال عليه انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجب القطع بسرقة المصحف والتفسير والحديث والفقه والشعر المباح وكل ما نقل عن مذهب ابي حنيفة
في هذا الفصل فمسائل مذكورة في كتب الحنفية بعضها مقيد بقيود اهملها وبعضها نقلها على سبيل التحريف وقد ذكرها الائمة الشافعية في
كتبهم واعترضوا عليها فهذا الرجل اخذ من تلك الكتب فنقلها مع التغييرات واهمال القيود واكثر تلك المسائل يرجع الى شيء واحد هو ان في كل
واحد منها لم يوجب ابو حنيفة القطع لشبهة دارئة للحد فقد عمل في الكل بقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات والبحث في ان ما جعله شبهة هل هو
شبهة ام لا فكل ما ذكر انه مخالف للاية فهو غير مخالف لان الاية تدل على القطع والسنة قاضية بدرء الحد بالشبهة فيكون الاية حكمها مخصوصا

بما لم يكن فيه شبهة من درء الحد بالشبهة فلا مخالفة فيه لكتاب الله تعالى ثم إن تعيين الشبهة مما يرجع إلى الاجتهاد وأبو حنيفة مجتهد فحكم اجتهاده بأن
الأمور المذكورة شبهة يمكن درء الحد بها فلا اعتراض عليه انتهى وأقول فيه نظر أما أولا فلأن ما ذكره من أفعال الظلم رفع الله درجته بعض القيود
في المسائل المذكورة وتحريف بعضها أكذب شيء من علم تقيده بالدين وتحرزه عن جادة الصدق واليقين ولو كان شيء من ذلك لظهر لنا
وأبرق بدار عدو وملك بحرقاب الحنفية يرشد إلى ما ذكرنا قول الناصب ههنا وقد ذكرها أئمة الشافعية في كتبهم واعترضوا عليها آه إذ
الظاهر من ذلك علم تلك القيود وعدم تأثيرها في دفع الاعتراض عنهم فوجودها وعدمها سواء وإلا لكان اعتراضات الشافعية مدفوعة عنهم
أيضا وكذا يرشد إليه ما سيذكره بعد ذلك من أن أكثر تلك المسائل يرجع إلى شيء واحد هو أن في كل واحد منها لم يوجب أبو حنيفة القطع شبهة دروء منه
للحد آه فإن هذا الرجوع يدل على عدم القيود الدافعة للاعتراض وإنما الدافع لها التمسك بأن الحدود تدرء بالشبهات فلا لوم على الإمام قدس
سره لو ترك بعض القيود المستدركة القاصرة عن دفع التشنيع والاعتراض وأما ثانيا فلتوجه المنع على صحة ما ذكره من الحديث ولهذا قد اختلفوا في الحدود
تدرء بالشبهات قال ابن حزم ذهب أصحابنا إلى أن الحدود لا يحل أن تدرأ بشبهة ولا أن يقام بشبهة وإنما هو الحق لله تعالى ولا مزيد فإن لم يثبت الحد لم
يحل أن يقام بشبهة لقول رسول الله صلعم إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام وإذا ثبت الحد لم يحل أن يدرأ بشبهة لقول الله تعالى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وما تمسك به المخالف في ذلك ... من طرق ليس فيها عن النبي صلعم نقل ولا كلمة وإنما هي عن بعض الصحابة من طرق كلها لا خير فيها هذا
ما قصدنا ذكره من كلامه وقد فصل في بيان ضعف تلك الطرق بما لا يسعه المقام ثم لا شبهة في أن ما سماه أبو حنيفة شبهة دارئة للحد في بعض تلك
المسائل محض اشتباه وجعل له بعض الشبهة بحيث لا يكاد أن يقع مثله عن أكابر العوام فضلا عمن يدعي الوصول إلى رتبة استنباط الأحكام فمع وجود
ذلك الخلاف الذي لا يمكن لأبي حنيفة التفصي منه ووقوعه في مثل تلك الاشتباه الذي يطلبون رد باب الاشتباه كيف يندفع هذا الاعتراض ولا يكون مذهبه
حقيقا بالاعتراض وبالجملة من حكم اجتهاده بأن الأمور المذكورة شبهة يحكم عليه بأنه لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو معترض في ادعائه ذلك من الله تعالى ورسوله
وسائر العباد ثم أي شبهة واشتباه يتصور في سارق من سرق المصحف ونحوه سيما إذا كانت عليه حلية فضة تزن ما يسوى دراهم أو أكثر وأما قال
ابن حزم احتج من لم ير القطع فيه بأن للسارق فيه حق التعليم لأنه ليس لأحد منعه عمن احتاج قال فلما كان له فيه حق كان كمن سرق من بيت المال والمغنم
تبع لأنها تدخل في مبيعه كما تدخل الجلد في الدفتان وهذا كلام في غاية الفساد والبطلان لأن حق المتعلم في التلقين فقط لا في مصحف الناس أو لم
يوجبه قرآن ولا سنة ولا إجماع وأما فرض الناس تعليم بعضهم بعضا القرآن تدريسا وتحفيظا وهكذا كان جميع الصحابة رضي الله عنهم في عهد رسول الله صلعم
بلا خلاف من أحد أنه لم يكن هنالك مصحف وإنما كانوا يتلقونه بعضهم من بعض ويقرئه بعضهم بعضا فمن احتاج منهم أن يقيد ما حفظ كتبه في الأديم واللخاف والألواح
والأكتاف فبطل قولهم إن للسارق حقا في المصحف وصح أن لصاحب المصحف منعه من كل أحد وأما مسألة سرقة أحد الزوجين من الآخر فقد احتجوا فيه
بما رواه ابن حزم بإسناده إلى ابن عمر عن النبي صلعم أنه قال كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته فالأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته والرجل راع
على أهل بيته وهو مسؤول عنهم والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسؤولة عنهم والعبد راع على مال سيده وهو مسؤول ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن
رعيته وروي روايات أخر في معنى ذلك ثم قال وكل هذا لا حجة لهم فيه أصلا وأما الخبر المذكور فحق واجب لا يحل تعديه وهو أعظم حجة عليهم لأنه صلعم أخبر أن كل من ذكرنا
راع فيما ذكر وأنهم مسؤولون عما استرعوا من ذلك فإذ هم مسؤولون عن ذلك فبيقين يدري كل مسلم أنهم لم يبح لهم السرقة والخيانة فيما استرعوه وأسلم
إليهم وأنهم في ذلك كالأجنبيين ولا بد فهذا حكم هذا الخبر على الحقيقة وأيضا فإنهم لا يختلفون أن على من ذكرنا في الخيانة ما على الأجنبيين من الزام رد ما
خان بضمانه وهم أهل قياس بزعمهم فهلا قاسوا ما اختلف فيه من السرقة والقطع فيها على ما اتفق عليه من حكم الخيانة ولكنهم قد قلنا إنهم لا النصوص
اتبعوا ولا القياس أحسنوا والعجب أن في هذا الخبر دليلا أصلا على ترك القطع في السرقة هذا وأما مسألة من سرق من ذي رحم محرم فاستدلوا في إسقاط
القطع عن الأبوين في مال الولد إذا سرقه بقوله صلعم أنت ومالك لأبيك قالوا فإنما أخذ ماله وقالوا لو قتل ابنه لم يقتل به ولو زنى بأمة ابنه لم يحد فلذلك
فكذلك إذا سرق من ماله قالوا وفرض عليه أن يعف أباه إذا احتاج إلى الناس فله في ماله حق بذلك قالوا وله في ماله حق إذا احتاج إليه كلفه الإنفاق
عليه قالوا قال الله تعالى وبالوالدين إحسانا وقال تعالى أن اشكر لي ولوالديك إلي المصير وقال تعالى ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما إلى قوله تعالى كما ربياني صغيرا فليس قطع أيديهما
فيما أخذه من ماله رحمة فهذا كل ما شغبوا به في ذلك وكل ذلك لا حجة لهم فيه بل هو عليهم كما نبينه إن شاء الله تعالى وأما ما ذكروا من القرآن فحق إلا أنه لا يدل على ما
ادعوا من إسقاط القطع فيما سرقوا من مال الولد ولا على إسقاط الجلد في الرجم والتغريب في الزنا بجارية الولد ولا على إسقاط القود إذا قذفنا الولد ولا على
إسقاط المحاربة إذا أخذ الطريق عليه ما أوجب الله تعالى وبالوالدين إحسانا فإن الله تعالى أوجب الإحسان إليهما كما أوجبه علينا أيضا لغيرهما قال الله تعالى وبالوالدين
إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فإن كانت مقدمة الآية حجة لوجوب الإحسان إلى الأبوين في إسقاط القطع عنهما إذا سرقا من مال
الولد فهي حجة أيضا في إسقاط القطع عن كل ذي قربى وعن ابن السبيل وعن الجار الجنب والصاحب بالجنب إذا سرقوا من أموالنا وهذا ما لا يقولونه فظهر
تناقضهم وبطل احتجاجهم بالآية وأيضا فالأمر بالإحسان ليس فيه منع من إقامة الحدود بل إقامتها عليهم من الإحسان إليهم بنص القرآن لقول الله تعالى
إن الله يأمر بالعدل والإحسان وقد أمرنا بإقامة الحدود فإقامتها على من أقيمت عليه إحسان إليه لأنها تكفير وتطهير لمن أقيمت عليه وهم لا يختلفون في
أن إماما لو كان له أب أو أم فسرقا فإن فرضا عليه إقامة القطع عليهما فبطل تمويههم بالآية جملة وصح أنها حجة عليهم وأما قوله تعالى أن اشكر لي ولوالديك فحق

ومن الشكر اقامة الله عليهما وليس يقتضي شكرهما اسقاطها امر الله تعالى به فيهما والذي امر بشكرهما تبارك اسمه هو الذي يقول كونوا قوامين بالقسط

شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين فصح امر الله تعالى بالقيام عليهم بالقسط وباداء الشهادة عليهم من القيام بالقسط اقامة الحدود عليهم و

هكذا القول في قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما الاية فليس في شيء من هذا اسقاط الحد عنهم في سرقتهم من مال الولد الا في غير ذلك الله تعالى يقول اشداء

على الكفار رحماء بينهم ولم يكن وجوب الرحمة لبعضنا مسقطا لاقامة الحدود بعضنا على بعض فبطل تعلقهم بالايات المذكورة جملة واما قول رسول الله

ومالك لابيك فهو خبر منسوخ قد صح نسخه بايات المواريث حيث مع انه من يحتج بهذا الخبر لا يخالف في ان للاب اخذ من مال ابنه درهما وهو محتاج اليه

فانه يقضي عليه برده احب ام كره كما يقضي بذلك على الاجنبي بلا فرق واما ما قالوا من ان للوالدين حقا في مال الولد لانهما اذا احتاجا اجبر على ان ينفق عليهما

وعلى ان يعتقهما ان ملكهما فله في ماله حق فلا يقطع فيما سرق منه فهو تمويه ظاهر لانهم يخالفونهم حقا في ان الوالدين اذا احتاجا فاخذ من مال ولدهما حاجتهما

بلا اختفاء او بقهر او كيف اخذاه فلا شيء عليهما ولكن الكلام فيما اذا اخذا ما لا حاجة لهما اليه ماسرا واما جهرا وهم لا يختلفون فيمن كان له حق عند احد فاخذ

من ماله مقدار حقه فانه لا قطع عليه فيه لا يقضي عليه برده فلو كان وجوب الحق للابوين في مال الولد اذا احتاج اليه مسقطا للقطع عنهما اذا سرقا من ماله

لا يحتاجون اليه ولا حق لهما فيه لوجب ضرورة ان يسقط القطع عن الغريم الذي له الحق في مال غريمه اذا سرق منه ما لا حق له فيه وهذا لا يقولون به فبطل

ما موهوا به من ذلك واما قولهم لو قتل ابنه لم يقتل به ولو قطع له عضوا او كسر له لم يقتص منه ولو قذفه لم يحد له ولو زنى بامته لم يحد كذلك اذا سرق

من ماله فكلام باطل واحتجاج على الخطأ بالخطاء بل لو قتل ابنه لقتل به ولو قطع له عضوا وكسر لاقتص منه ولو قذفه لحد له ولو زنى بامته لحد كما

يحد الزاني لا بد لاثبات ذلك من دليل والغرض من هذا التطويل ان الناصب الشقي لم يظفر على ادلة ابي حنيفة لسلك المذاهب السخيفة واطلع عليها فهرب

عن ذكرها والتصدي لاتمامها فاسند بعضها الى ان فيه الشبهة الدارئة للحد اغمض عن حال الباقي مع ما عرفت من اشتباههم في حقيقة الشبهة فاين

ما تصلفت كنا صببنا بها من قطع قبة ابن المطهر بالمقضاب المشهور مع فراره هيهنا وفي سائر المقامات كفرار شيوخه في حنين وخيبر فالحمد لله الذي نجز

وعده ونصر عبده واعز جنده وهزم الاحزاب وحده والصلوة على نبيه ووليه والهما الكرام الى يوم القيام **قال** المصنف رفع الله درجته **كب** ذهبت الامامية

الى ان كل من وجب عليه حد من حدود الله تعالى من شرب الخمر والزنا والسرقة من غيرهما ومن ثم تاب قبل قيام البينة عليه فانه يسقط وقال الشافعي

لا يسقط وقد خالف قوله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم وقوله التوبة تجب ما قبلها انتهى **وقال الناصب**

خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو تاب من ثبتت زناه بالبينة او الاقرار لم يسقط الحد بمجردها ويسقط اثر المعصية بينه وبين الله تعالى وما نقل عن

الشافعي ان قبل قيام البينة عليه ان تاب لم يسقط عنه الحد ان اراد ان الشافعي ذهب الى عدم السقوط بمعنى انه ان اقيم عليه البينة بالزنا بعد التوبة يسمع ولا

يسقط الحد بمجرد ادعاء التوبة قبل قيام البينة فهذا صحيح مذهبه ولا شك انه لو كان لا يمكن اجراء الحد على احد قط لانه يدعي انه تاب وسقط عنه الحد

فيكون في هذا مخلصا عن الحدود وهذا من البدائع في الدين ولم يمكن ان يقول به احد وان اراد بانه لم يسقط عنه الحد ما لم يثبت موجب الحد بالبينة

او الاقرار عند الحكم فهذا ليس من مذهب الشافعي لان الحد ساقط عن التائب بينه وبين الله تعالى ما لم يقم عليه البينة او لم يقر عند الحاكم والاستدلال

بالاية على مطلوبه من الغرائب فان الاية تدل على قبول التوبة وكذا الحديث ولا يدل على سقوط الحد فيما يوجب الحد بعد التوبة وبالجملة ما ذهب اليه

الامامية في هذه المسئلة من العجائب انتهى **واقول** بل المراد شق ثالث وهو ان الشافعي ذهب الى عدم سقوط الحد عنه بظهور التوبة الصالحة الراسخة

قبل قيام البينة لا بمجرد ادعاء التوبة وان لم يكن راسخا فيها ويكون لا يصح ان يكون مذهبا لمن له قدم راسخ في الدين لان التوبة يسقط الذنب وعقوبة

الاخرة فعقوبة الدنيا اولى وتدل عليه مضافا الى ما اشرنا اليه من اقتضاء قواعد الدين لذلك واية جميل عن احد الامامين المعصومين الباقر و

الصادق في رجل سرق او شرب الخمر او زنا فلم يعلم بذلك منه ولم يوخذ حتى تاب وصلح فقال اذا صلح وعرف منه امر جميل لم يقم عليه الحد انتهى فما ذكره الناصب

بقوله انه لا يمكن اجراء الحد على احد قط الخ انما يترتب على ما ذكره من اسقاط الحد بمجرد ادعاء التوبة لا على ما ذكرناه من وقوع التوبة الصحيحة ولا فساد في

سقوط الحد بوقوع التوبة الصالحة الراسخة قبل قيام البينة لان الحكمة المقصودة للشارع في شرعية الحد هو المنع والزجر عن العود الى مثله حسما لمادة

الفساد واذا امتنع العبد المذنب بنفسه وندم عن ذلك وتاب توبة صحيحة كان ذلك اتم في حصول ثمرة الحكمة المقصودة من الحد ثم ما ذكره الناصب من

النقض لو تم فهو جار في درء الحدود بالشبهات لانه اذا ادعى شبهة ضعيفة سيما من الشبهات الركيكة التي خص فيها ابو حنيفة كالاستيجار للزنا و

نحوه يلزم ان يسقط عنه الحد بمجرد ذلك فيكون في هذا مخلصا عن الحدود والجواب الجواب والله الموفق للصواب واما ما ذكره من ان الاية تدل على قبول التوبة

لزم ولا تدل على سقوط الحد لان قبول الله تعالى توبة عبده وتجاوزه عن ذنبه بما هو حقوقه يقتضي عدم مؤاخذته اياه في الدنيا والاخرة وكذا الكلام

في الحديث فانه عام كما لا يخفى ولا بد للتخصيص بما ذكره الناصب من دليل **قال** المصنف رفع الله درجته **كج** ذهبت الامامية الى انه اذا اجتمع حد القذف

وحد الزنا وحد السرقة ووجوب قطع اليد والرجل بالمحاربة واخذ المال فيها والقود استوفي منه الحدود اجمع ثم يقتل وقال ابو حنيفة تسقط كلها ويقتل

وقد خالف الاية الدالة على هذه العقوبات وقال ايضا الخمر اذا اشتد واسكر وزبد وجب الحد بشربه وان لم يزبد لم يجب وان اشتد واسكر وقد خالف الاجماع

الدال على تحريم الخمر وايجاب الحد به وقال عصير العنب اذا طبخ فان ذهب ثلثاه فهو حلال ولا حد حتى يسكر وما يعمل من التمر والزبيب ان طبخ فهو النبيذ وهو

حلال ولا حد حتى يسكر وان لم يطبخ فهو حرام ولا حد حتى يسكر وما عمل من غيرهما من الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة فكله مباح

من المثلث فهو حرام ولا حد حتى يسكر منه

ولا حد فيه ان اسكر وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وآله ان من العنب خمرا وان من التمر خمرا وان من العسل خمرا وان من البر خمرا وان من الشعير خمرا وقال صلى الله عليه وآله كل مسكر
حرام وقال كل مسكر خمر وكل خمر حرام انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه اذا اجتمعت الحدود عليه وفي كل واحد على الترتيب ولا
يجري القتل عن الكل ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان القتل يجمع جميع العقوبات فيحصل فيه الكل ولا يخالف الآيات لان الآيات تدل على وجوب الاستيفاء
من اسقط وجوب الاستيفاء فهو مخالف للآية ومن اوجب الاستيفاء واختار الطريق في الاستيفاء فلا يكون مخالفا للآيات وابو حنيفة يجعل القتل
طريقا في وجوب الاستيفاء فلا يخالف الآيات واما ما ذكر من مذهب ابي حنيفة في الخمر فمذهبه ان الحرام بالنص هو الخمر والخمر هو المتخذ من العنب المشتد
المسكر المزبد فهذا حقيقة الخمر عنده فما لم يزبد لا يكون خمرا ولا يحصل الاسكار فقط بدون الازباد فالنزاع في حقيقة الخمر انها ماذا واما مذهبه في المثلث
فان عصير العنب عنده اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو مباح ما لم يبلغ حد الاسكار والدليل عليه انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر فصدق السكر
حرام لا المسكر وليس النزاع بيننا وبينه الا في ان السكر حرام او المسكر حرام فذهب ابو حنيفة الى ان الخمر بعينه حرام بلا نزاع للنص وغير الخمر ما لم يبلغ
حد الاسكار فهو مباح ولم يثبت عنده الاحاديث الدالة على خلاف هذا انتهى **واقول** نقح المقام انه اذا اجتمع على المكلف حدان فصاعدا
فان امكن الجمع بينهما من غير منافاة كما لو زنى غير محصن وقذف تخير المستوفي في البداءة وكذا لو سرق معها وان تنافت بان كان فيها قتل ونفي وجب
البداءة بما لا يفوت جمعا بين الحقوق الواجب تحصيلها فيبدأ بالجلد قبل الرجم والقتل وبالقطع قبل القتل وهكذا وقد دل على وجوب رعاية ذلك
ايضا روايات كثيرة من طريق اهل البيت عليهم السلام واما ما ذكره الناصب من الجواب فما اتى من جعله بمعنى الاستيفاء استيفاء فهو كل سخيف
من المعاني والاقوال وقد شنع ابن حزم ايضا على هذا المقال حيث قال وروى عن ابي حنيفة انه لو زنى بامرأة ثم قتلها اسقط عنه حد الزاني فما سمع ما اعجب
من هذه البلية ان يكون يزني فيلزمه الحد فاذا اضاف كبيرة الى الزنا كبيرة القتل للنفس التي حرم الله تعالى سقط عنه حد الزاني ونبرأ الى الله تعالى من
ذلك ونحمده على السلامة منها كثيرا وبه نستعين انتهى ونظير هذه الفتوى من ابي حنيفة ما نقله ابن حزم عنه في هذا المقام من انه قال من زنى بامرأة
ثم تزوجها سقط الحد عنه وكذلك اذا زنى بامة ثم اشتراها فتأمل واما ما ذكره الناصب من ان حقيقة الخمر عند ابي حنيفة هو المتخذ من العنب الخ فلا
دليل عليه من الشرع ولا من اللغة بل حقيقة الخمر ما يخامر العقل بالسكر وهو اعم من العنبي وغيره ومن المشتد المزبد وغيره وما ذكره من انه لا يحصل
الاسكار فقط بدون الازباد كذب صريح لا يصدقه الا عن السكارى واما ما ذكره من ان ابا حنيفة انما اباح المثلث اذا لم يبلغ حد الاسكار ففيه رد بان
المعتبر في التحريم اسكار كثير الخمر فيحرم قليله حسما لمادة الفساد كما حرم الخلوة بالاجنبية لافضائها اليه فتقييده اباحة المثلث بما اذا لم يبلغ شربه حد
الاكثار المفضي الى الاسكار فاسد لا يصلح العطار واما ما استدل به على اباحته من انه شربه بعض الصحابة الى غير حد السكر لا يصلح دليلا لان من الصحابة
من شرب الخمر الصريح الى حد السكر كما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الابرار حيث قال انزل الله تعالى في الخمر ثلاث آيات يسئلونك عن الخمر والميسر فكان المسلمون بين شارب
وتارك الى ان شربها رجل ودخل في صلوته فهجر فنزلت يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فشربها من شربها من المسلمين حتى شربها عمر فاخذ لحى
بعير فشج راس عبد الرحمن بن عوف ثم قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الاسود بن يعفر **شعر** وكاين بالقليب قليب بدر   من الشيزى المكلل بالسنام   ايوعدنا
ابن كبشة ان سنحيى   وكيف حيوة اصداء وهام   ايعجز ان يرد الموت عني   وينشرني اذا بليت عظامي   الا من مبلغ الرحمن عني   باني تارك شهر الصيام
فقل لله يمنعني شرابي   وقل لله يمنعني طعامي   فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله فخرج مغضبا يجر رداءه فرفع شيئا كان في يده ليضربه فقال اعوذ بالله من غضب
الله وغضب رسوله فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون فقال عمر انتهينا انتهى كلامه واما ما ذكره من انه ليس النزاع بيننا وبين
ابي حنيفة الا في ان السكر حرام الخ فمدخول بما اوضحناه من تحريم قليل الخمر الذي لا يبلغ حد الاسكار حسما لمادة الفساد فافهم ولا يذهب عليك ان الناصب
اغمض عن التعرض لما ذكره المصنف من ان ابا حنيفة ذهب الى ان ما عمل من غيرهما اي الشجرتين الكرم والنخل مثل العسل والشعير والحنطة والذرة كله مباح لا حد فيه
وان اسكر وكانه لو فاق عن سكرته وتفطن بان هذا مما لا يمكن دفع الفساد عنه كما انه لا يمكن لابي حنيفة بيان الفرق بين ما اخذ من الشجرتين وبين ما اخذ
من غيرهما فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته **كد** وقال ابو حنيفة اذا اتلف اهل الردة اموالا وانفسا لم يضمنوا وهو خلاف قوله تعالى النفس بالنفس فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وقال ان المشركين اذا قهروا المسلمين واخذوا اموالهم ملكوها بالقهر فان عاد المسلمون
غنموها فان وجد صاحب العين عينه قبل القسمة اخذها او بعد القسمة اخذها بالقيمة ولو اسلم الكافر على تلك العين كان احق بها من صاحبها وقد خالف
قول الله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه وهل يحل لاحد ان يقلد من يبيح اموال المسلمين على
المشركين بالقهر ويجعلها املاكا لهم ويصيرون بواسطة القتال المحرم عليهم مالكين واحق بالملك من ارباب المسلمين مع ان المسلم لا يملك مال المسلم بالقهر
والغلبة فكيف يملكه الكافر فانه يكون اكرم على الله تعالى من المسلم حيث ملك اموال المسلمين اذا قاتلهم ولم يحصل ذلك للمسلم فليتق الله من يؤمن بالله و
اليوم الآخر ان يجعل مثل هذا القايل واسطة بينه وبين الله تعالى ويحتج به عليه في الآخرة ويعتذر عند الله تعالى باني قلدت مثل هذا الرجل في هذه الفتوى
المعلوم بطلانها لكل احد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرتد يلزمه ضمان ما اتلف ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه
كالكافر الاصلي لشمول حكم الكفر له فلا يضمن والآية ليست بحجة عليه لانها واردة في شأن المسلمين الملتزمين لاحكام الشرع والكفار ليسوا كذلك
وحقيقة المسئلة الثانية عند ابي حنيفة ان الكفار اذا نقلوا اموال المسلمين الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال لان العصمة ارتفعت عن تلك الاموال بالنقل

البلاد

الى دار الكفر ويصير ملكا لهم فاذا رجع الاموال بالغنيمة يحكم عليها بحكم الغنايم والاية لا يصير حجة عليه لانه لا يقول ان ذلك المال مال المسلم حتى لا يكون
حلالا بعد الغنيمة بل الكافر اذا اسلم عليه بل يقول انه صار ملكا للكفار بدخولها في بلاد الكفر لارتفاع العصمة فلا حجة عليه من الاية والحديث فتمسكا
استباحة مال المسلم حتى يطول عليه التشنيع ويصقع ويجر ويمنع تقليده ويتعجب من حال من يقلده فان هذه امور اجتهادية ليست بخارجة عن قوانين
الاجتهاد فان ابا حنيفة لا يقول باستباحة مال المسلم بل الكلام في ان المال المنقول الى دار الكفر هل يرتفع باستيلاء الكفار عليه العصمة عنه ام لم يرتفع
فذهب الشافعي ومن تابعه بعدم ارتفاع العصمة لان دخول المال الى دار الكفر قهرا لا يوجب ارتفاع العصمة عنه لان الله تعالى لم يجعل للكافرين على المؤمنين
سبيلا وذهب ابو حنيفة ومن تابعه الى ارتفاع العصمة عنه بالدخول لان مال المسلم معصوم بكونه في دار الاسلام فاذا استولى عليه الكافر ارتفع العصمة
بالنقل وله على هذا الحكم دلايل قوية متفقة مذكورة في كتب مذهبه سيما في الهداية وامثال هذا من باب الاجتهاد وان فرضنا وقوع الخطاء منه في هذه
المسئلة فهو مجتهد والمجتهد لا يخلو عن الخطاء فكيف يحكم على استحالة تقليده ويزعق ويضطرب كل هذا ليس الا الجهل بمسالك الدين انتهى **واقول**
فيه نظر من وجوه الاول ان قياس المرتد الى الكافر الاصلي في عدم كونه مكلفا بالفروع مع ان حكم الاصل ممنوع ايضا بما سبق في مباحث اصول الفقه مردود
بانه قياس مع الفارق لاختلافهما في كثير من الاحكام المذكورة في الفقه منها سقوط الذنب الذي على الكافر الاصلي بعد اسلامه بخلاف المرتد ولم يتفطن
ابو حنيفة لهذا الفرق مع ظهوره من قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ولهذا قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة الانفال
من حاشيته على الكشاف ان في غاية الضعف ما احتج ابو حنيفة بقوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف على ان من عصى طول العمر ثم ارتد
ثم اسلم لم يبق عليه شيء لان المراد الكفر الاصلي انتهى واما ما اورده عليه الجامد البليد القهستاني في شرح مختصر الوقاية بانا لا نسلم ان المراد الكفر الاصلي لان
وضع الفعل للتجدد فالمعنى الذين حدث منهم الكفر كقوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فان المعنى الذين وجد منهم الظلم على ما ذكره الزمخشري وغيره انتهى ففاسد
جدا اما اولا فلان ابا حنيفة مستدل بالاية والفاضل التفتازاني مانع فما اورده البليد من المنع يكون منعا على المنع وهو خارج عن الاداب
واما ثانيا فلانه ان اراد بالتجدد الوجود والحدوث كما يدل عليه قوله فالمعنى للذين حدث منهم الكفر آه فلا يجديه نفعا لان الكفر الاصلي ايضا موجود
حادث وان اراد به الحدوث شيئا فشيئا فمع ان الكفر الاصلي والارتداد سيان في ذلك ايضا مردود بان التجدد بهذا المعنى ليس بمعتبر في مفهوم الفعل
وانما يفهم ذلك في الفعل المضارع من خصوص الحدث واقتضاء المقام كما حقق في موضعه فظهر انهم لو اتقوا الله تعالى ولم يحكموا بمال المسلم للكافر بها
والغاصب الفاسق لما يقولون ان كراء الدور المغصوبة للغاصب حلال له لكان اولى بهم من التشريع في دين الله تعالى بارائهم المنتنة التي لا اس لها ورجيع
كلب الثاني ان اصل ما نقله الناصب عن ابي حنيفة من ان الكفار اذا استولوا على المسلمين ونقلوا اموالهم الى بلاد الكفر يملكون تلك الاموال مبني
على قياس ذلك بما اجمع المسلمون عليه من ان المسلمين اذا غلبوا على الكفار واخذوا اموالهم يملكونها وبطلانه ان استيلائهم على اموال المسلمين واخذها
عدوان محض كما يدل عليه قوله تعالى لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا فلا يثبت الملك فيما اخذوه منا وبالجملة استيلائهم علينا محظور
ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك كما مر تحقيقه الثالث ان ما قاله من ان لابي حنيفة على هذا الحكم دلائل قوية متفقة مذكورة في كتب
مذهبه سيما في الهداية آه مدخول بان اول ما فيه انه لو كان له ادلة كذلك فالويل على ائمة الشافعي واتباعه الذين خالفوا ابا حنيفة في ذلك مع ما له
من الادلة المتفقة على مطلوبه فالظاهر ان وصفها بها بذلك قد وقع على حد ما اشتهر من وصف فخر الدين الرازي ملاحدة الموت بان لهم برهانا
قاطعا خوفا منهم فان الناصب قد الف هذا الجرح حين كان في ديار الحنفية بما وراء النهر بل بمشاركتهم وليس خوف الشافعية منهم هناك باقل
من خوف الشيعة منهم وقد حكي في المشهور ان سلطان تلك الناحية فوض قضاء بعض القرى الى رجل فقتله اهاليها بعد زمان قليل ولما
اعترضوا عليهم بذلك اجابوا بانه قد خرج شافعيا ثم ما اشار اليه من الادلة المتعددة له على ذلك كذب صريح يظهر لمن تتبع كتبهم وانما المذكور
في الهداية وغيرها دليل واحد اوهن من بيت العنكبوت واضعف من شبهات ملاحدة الموت فلنذكره حتى يظهر حقيقة الحال ويتضح سريرة المقال
فنقول قال في الهداية في باب استيلاء الكفار اذا غلبوا اي الكفار على اموالنا واحرزوها بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء
محظور ابتداء وانتهاء والمحظور لا ينتهض سببا للملك على ما عرف من قاعدة الخصم ولنا ان الاستيلاء ورد على مال مباح فينعقد سببا للملك
دفعا لحاجة المكلف كاستيلائنا على اموالهم وهذا لان العصمة تثبت على منافاة الدليل ضرورة تمكن المالك من الانتفاع واذا زالت المكنة عاد مباحا
كما كان غير ان الاستيلاء لا يتحقق الا بالاحراز بالدار لانه عبارة عن الاقتدار على المحل حالا ومالا والمحظور لغيره اذا صلح سببا لكرامة تفوق الملك وهو
الثواب الاجل فما ظنك بالملك العاجل انتهى وهو ظاهر اما اولا فلان كون ورود الاستيلاء فيما نحن فيه على مال مباح ثم قوله لان العصمة تثبت على
منافات الدليل قلنا هذا لا يصلح دليلا لذلك لان حاصله على ما في العناية والكفاية ان العصمة في المال الكل من يثبت له من المسلم والكافر انما تثبت على
خلاف الدليل فان الدليل وهو قوله تعالى وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي ان لا يكون المال معصوما للاخذ وانما يثبت العصمة لمن خص
هو به بسبب من الاسباب بشراء او ارث وغيرهما لضرورة تمكن المالك من الانتفاع به فلو لم يكن هو معصوما لزاحمه غيره في الانتفاع فاذا زالت
المكنة بالاستيلاء عاد مباحا كما كان فصار بمنزلة الصيد والحشيش انتهى وفيه ان الاية انما تقوم دليلا على اصالة الاباحة لو كان اللام في قوله تعالى
خلق لكم للنفع ولم لا يجوز ان يكون للضرر كخلق السموم بان يرغب لعبده التصرف فيها في التصرف بدون اذنه تعالى فيقع في العقاب ولو سلم فلا بد

على ان حلفهما لم يكن للتطرف فيها بالملكية ولم لا يجوز ان يكون حلفهما للاستيثاق برواجها والتلذذ بمشاهدتها ولو سلم فنقول انه تم قابل جميع
ما في الارض بجميع من هو مدلول ضمير الجمع في لكم ومقابلة الجمع بالجمع يقتضي مقابلة المفرد بالمفرد والتعيين حينئذ يستفاد من دليل منفصل بالضرورة
والدليل المنفصل هي الآيات والبيانات النبوية الدالة على توقف صحة الانتفاع بتلك الامور على شروط معينة من الارث والهبة والحيازة ونحوها
فكما لا يدل الآية على مطلوب اهل الاباحة لا يدل على مطلوب القائلين بان الاصل في الاشياء الاباحة وقد اندفع بهذا ايضا ما ذكره في دفع قول
الشافعي المحظور لا ينتهض دليلا للملك آه بقوله والمحظور لغيره اذا صلح سببا آه فان مبناه على ان ما اخذه الكفار محظور لغيره مباح في نفسه
للدليل المذكور وقد عرفت ما فيه **الرابع** ان ما قاله من ان هذه امور اجتهادية آه لو سلم فالكلام في ان ما ذهب اليه ابو حنيفة فيها لا يصلح ان
يسمى اجتهادا لانه وسوسة مجردة لو قالها صبي لوقع الناس من قائلها لوجب ان يهتموا بضربه بالنعل والسوط على انا لا نسلم اجتهاده كما لم يسلمه ايضا ابو المعالي
الجويني في رسالته في تفضيل مذهب الشافعي حيث قال ان ابا حنيفة لم يكن له قدم مترسخ في بعض العلوم الاجتهادية سيما في علم الاصول وعلم
الحديث فان بضاعته كانت فيهما مزجاة وانما اقتصار على من الرأي والاستحسان وكان ذا فن واحد وكان نبطيا لا عربيا انتهى وايضا من يجتهد مثل
هذا الاجتهاد ويكثر من امثاله فهو لا يصلح لان يعد عند المبتدئين فضلا عن المتوغلين في الاجتهاد وفضلا عن المجتهد على الاطلاق
كما يدعيه متعصبوه وله ولو كان هذه اجتهادات وصاحبها مجتهدا لكان جميع العوام المقلدين مجتهدين هذا وقد وافقنا ابن حزم من اهل السنة
في التشنيع على امثال نظير هذه الفتاوى حيث قال في بحث اللقطة ان المالكيين قالوا ان رجلا قرشيا لو لحق ببلد الحرب مرتدا هو وامرأته القرشية مرتدة
فولدت هنالك اولادا فان اولادهم ارقاء مملوكون يباعون وقال الحنفيون ان تلك القرشية تباع وتملك وروى عن ابي القاسم ما عن مالك وهذا ما
على ما عرف من اصل مالك ان اهل دار الحرب لو صاروا ولد منهم كما ابيهنا وبايديهم رجال ونساء من المسلمين احرار وحرائر اسروهم وبقوا على الاسلام
في حال اسرتهم فهم مملوكون لاهل الذمة من اليهود والنصارى يتبايعونهم متى شاؤوا هذا منصوص عنده في المستخرجة ولقد اخبرني محمد بن عبد الله البكري
التدميري وما علمت فيهم افضل منه ولا اصدق عن شيخ من كبارهم انه يفتي ان التاجر او الرسول اذا دخل دار الحرب فاعطوه اسيرا من احرار المسلمين و
حرائرهم عطية فهم عبيد و ما له يطأ ويبيع كسائر ما يملك شاه وجه هذا المفتي ومن اتبعه على هذا انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته **كه** و قال
ابو حنيفة اذا اسلم الحربي وله مال في يده المشاهدة احرزه فاما اموال الغائبة عنه والارض والعقار وغيرهما مما لا ينقل ولا يحول فانه لا يحرزها بل يجوز
للمسلمين اخذها واذا اسلم وله حمل لم ينفصل بعد لم يعصمه بل يجوز استرقاقه مع الام واذا انفصل ولو انفصل لم يجز استرقاقه وقد خالف قوله امرت ان اقاتل الناس
حتى يشهدوا ان لا اله الا الله فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول لا مخالفة لقوله
فانه يدل على وجوب الكف عن مال من اسلم من الكفار وعند ابي حنيفة ان مال الكافر بعد الاسلام ما يكون تحت يده المشاهدة وما غاب قبل تصرفه فيه فهو
ليس من ماله واذا لم يكن من ماله فلا يكون معصوما باسلامه كذا الحمل الذي لم ينفصل انتهى و**اقول** العبارات المجردة عن الدليل لا يسمن ولا يغني
من جوع ثم لا محصل لقوله وما غاب قبل تصرفه فيه لان الكلام في المال الذي كان في تصرفه قبل الاسلام وبقي في دار الحرب غائبا عنه وكذا الانفصال عن
الكلام في الحمل المنفصل **قال** المصنف رفع الله درجته **كو** وقال ابو حنيفة اذا سبي الزوجات الحربيات وملكن ما ينفسخ النكاح وقد خالف قوله والمحصنات
من النساء الا ما ملكت ايمانكم حرم المزوجات واستثنى من ذلك ملك اليمين ولان سبب نزول الآية يدل عليه روى ابو سعيد الخدري قال بعث رسول الله
سرية قبل اوطاس فغنموا نساء فتأثم ناس من وطيهن لاجل ازواجهن فنزل قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم نزلت في بيان المزوجات اذا
سبين وملكن انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول الآية لا يدل على خلاف ما ذهب اليه ابو حنيفة فانه من شان نزوله يعلم ان الازواج لم يسبوا
معهن وكلام ابي حنيفة فيما اذا سبي الازواج معهن ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان النكاح لو لم يكن باقيا بينهما فلو اسلما معا لم يجز اقرارهما على النكاح
والحال انهما لو اسلما معا يبقى النكاح بينهما كما كان ثم لا آية يدل على بقاء النكاح لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات والمراد منها المزوجات فيجب
ان يكون المستثنى منه محصنة بالتزويج ولا يكون محصنة بالتزويج اذا حكمنا بفسخ النكاح انتهى و**اقول** يتوجه عليه ان الآية عامة شاملة للصورة التي حكم فيها
ابو حنيفة بخلاف الشرع وخصوص السبب لا يوجب تخصيص العام كما تقرر في الاصول على ان ما ذكره في شان النزول من قول الراوي لاجل ازواجهن
لا ينفي عدم سبي ازواجهن معهن بل الظاهر منه سبيهم معا واما ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه لان بقاء النكاح بينهما عند اسلامهما
جماعة قد شرعت لاجل حرمة الاسلام وترغيب الكفار الى الدخول فيه بخلاف الصورة التي وقع فيها الخلاف واما ما استدل به على بقاء النكاح بينهما
من قوله لان استثناء المملوكة باليمين من المحصنات آه فظاهر البطلان لبطلان المقدمة الماخوذة فيه القائلة بان المرأة لا تكون محصنة بالتزويج اذا
حكمنا بفسخ النكاح وذلك لان الاحصان حفظ الفرج عن الاجنبي بسبب التزويج والمرأة المزوجة المسبية كان يصدق عليها انها كانت ممن احصنت
فرجها بالتزويج وان لحقها فسخ الزوجية بالسبي بالجملة والاتصاف بالاحصان كان قبل السبي والفسخ بعده فلا منافاة بينهما **قال** المصنف رفع الله درجته
كز وقال ابو حنيفة يجوز اخذ الجزية من عباد الاوثان من العجم دون العرب وقال مالك يجوز اخذها من جميع الكفار الا من مشركي قريش وقد خالفا
قوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله فاذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب من غير استثناء ثم قال قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله من الذين
اوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية فخص اهل الكتاب بالجزية دون غيرهم انتهى و**قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الجزية لا يؤخذ الا

من اليهود

من اليهود والنصارى والمجوس كان عمر لا يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر ولئن صح ما روي
عن مالك وابي حنيفة فلعلهم لا يجعلون شرط اخذ الجزية كونه كتابيا او من له شبهة كتاب كالمجوس بل يجعلون اما القتل من طالب الذمة والآية لا يكون حجة عليهم
لانها نازلة في شأن اهل الكتاب وجواز اخذ الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم ودليل ابي حنيفة ومالك على اخذ الجزية من غير اهل الكتاب ما روي في صحيح مسلم
عن بريدة قال كان النبي صلعم اذا امر اميرا على جيش او سرية اوصاه وقال اذا لقيت عدوك فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم فان ابوا فعليهم الجزية فان
ابوا فاستعن بالله وقاتلهم هذا يدل على جواز اخذ الجزية من غير اهل الكتاب لان النبي صلعم لم يبعث السرايا الى اهل الكتاب الا نادرا واكثر سراياه كانت مبعوثة الى المشركين
انتهى **واقول** ان التشكيك الذي دل عليه بقوله لئن صح مجرد مكابرة كما فعله في غيره من المسائل التي نقلها المصنف في هذا الكتاب كيف وقد صرح صاحب الهداية في
باب الجزية من كتاب الهداية الذي ينقل الناصب عنه في جرحه هذا انه يوضع الجزية على عبدة الاوثان من العجم وفيه خلاف الشافعي فانه يقول ان القتال
واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في حق اهل الكتاب بالكتاب وفي حق المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم فيجوز ضرب
الجزية عليهم اذ كل واحد منهما يشتمل على سلب النفس منهم اه ويشهد بصحة ما نقله المصنف عن ابي حنيفة ومالك كلام ابن حزم في كتاب الجهاد من المحلى حيث
قال ولا يقبل من كافر الا الاسلام او السيف الرجال والنساء في ذلك سواء حاشا اهل الكتاب خاصة وهم اليهود والنصارى والمجوس فقط فانهم ان اعطوا الجزية
اقروا على ذلك مع الصغار وقال ابو حنيفة ومالك اما من لم يكن كتابيا من العرب خاصة فالقتل او السيف واما الاعاجم فالكتابي وغيره سواء ويقر جميعهم
على الجزية وهذا باطل لقول الله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة
فخلوا سبيلهم وقال تعالى وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين اوتوا الكتاب حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فلم يخص تعالى عربيا من عجمي في كلا الحكمين وصح انه صلعم اخذ الجزية من مجوس هجر فصح انهم من اهل الكتاب ولولا ذلك ما خالف
رسول الله صلعم كتاب ربه فان ذكروا ما روي عن النبي صلعم من قوله انما اريدهم على كلمة تدين لهم بها العرب ثم يؤدي اليكم العجم الجزية فلا حجة لهم في هذا لانهم لا يختلفون
في ان اهل الكتاب من العرب يؤدون الجزية وان من اسلم من العجم لا يؤدون الجزية فصح ان هذا الخبر ليس على عمومه وانه صلعم انما عنى باداء الجزية بعض العجم لا كلهم و
بين الله تعالى منهم وانهم اهل الكتاب فقط وقالوا قال الله تعالى لا اكراه في الدين فقلنا انتم اول من يقول ان العرب الوثنيين يكرهون على الاسلام وان المرتد
يكره على الاسلام وقد صح ان النبي صلعم اكره مشركي العجم على الاسلام فصح ان هذه الآية ليست على ظاهرها وانما هي فيمن نهانا الله تعالى ان نكرهه وهم اهل الكتاب
خاصة انتهى كلامه واما ما ذكره الناصب من ان الآية لا تكون حجة عليهم لانها نازلة في شأن اهل الكتاب وجواز الجزية عنهم لا ينفي جوازه عن غيرهم فمدخول
بان ما وقع في الآية من قوله من الذين اوتوا الكتاب تخصيص بعد تعميم يدل دلالة قطعية على نفي الجواز عن غيرهم نعم لو كان الواقع في الآية مجرد التخصيص
الذكري بان قال تعالى قاتلوا اهل الكتاب حتى يعطوا الجزية لما دل جواز اخذ الجزية عنهم حينئذ على نفي جوازه عن غيرهم وليس فليس واما ما نقله الناصب من
رواية الصحاح فالظن انه من موضوعاته او محرفاته وعلى تقدير صحته لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون الحكم فيه محمولا على اهل الكتاب الذي سلم الناصب بعث
السرايا اليهم نادرا مع ان الحكم بالندرة ايضا من مكابراته التي ارتكبها تورية للجاهل من مرهدينا قال المصنف رفع الله درجته **الفصل الخامس
عشر في الصيد وتوابعه** وفيه مسائل **أ** ذهبت الامامية الى انه اذا ترك التسمية عمدا عند الذبح لم يحل اكله وقال الشافعي يجوز وقد
خالف قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق انتهى قال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يشترط التسمية في الذبح ولا
الصيد ويستحب تسمية الله تعالى عند الذبح والآية ليست بحجة عليه لان المراد من هذا على ما فسر ابن عباس الميتة فان الميتة يصدق عليها انه لم يذكر
اسم الله عليها لانها مات حتف انفه والى هذا ذهب ابن عباس واختاره الشافعي ثم ما اختاره من المذهب ان ترك التسمية عمدا يوجب الحرمة فالحجة
عليه الآية لان المتروك عليه التسمية سهوا يصدق عليه انه لم يذكر اسم الله عليه فكيف يحكم بحليته انتهى **واقول** لا نسلم دلالة رواية ابن عباس في شأن
نزول الآية شيئا من ذلك فضلا عن حصرها فيه وانما المسلم روايته عنه انه قال ان الكفار كانوا يقولون تأكلون ما تقتلون ولا تأكلون ما يقتله الله
والميت هو تفسير ابن عباس الآية بذلك كما يرشد اليه لفظ في تفسير فخر الدين الرازي لهذه الآية واما ما زعمه الناصب من قلب الاحتجاج بالآية علينا
فمردود بان الآية وان دلت على تحريم متروك التسمية سهوا ايضا ولهذا ذهب اليه داود واحمد لكن رعاية الجمع بين الدليلين اقتضى تخصيص الآية المذكورة
بمتروك التسمية عمدا والدليل الدال على التخصيص قوله تعالى وليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وقوله في آخر الآية المذكورة وانه لفسق فانه لا خراج الناسي
من الحكم لان النسيان ليس بفسق كما لا يخفى وقوله صلعم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وقد روى الحنفية في ذلك حديثا صريحا
في تخصيص متروك التسمية نسيانا بالحل وايضا يجوز صلوة من تكلم ناسيا وصوم من اكل فيه ناسيا فما الفرق **قال** المصنف رفع الله درجته **ب**
ذهبت الامامية الى انه لا يجوز اكل ما صاده شيء من الجوارح الا الكلب بعد تذكيته وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه و
قال احمد يجوز بالجميع الا الكلب الاسود البهيم وقد خالفوا قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يجوز اكل ما صاده الجوارح اذا كانوا معلمين ولا يجب التذكية بل ارسال الكلب بشرائطه اذا كان معلما كاف في الحلية والدليل على ذلك
ما روى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال قال لي رسول الله صلعم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان امسك عليك فادركته حيا فاذبحه و
ان ادركته ميتا قد قتل ولم يأكل منه فكله وان اكل فلا تأكل فانما امسك على نفسه وان وجدت مع كلبك كلبا غيره وقد قتلنا فلا تأكل فانك لا تعلم

اصابته نفحات وجاء بخمس كلاب كلبا غيره وقد قتلنا فلا تاكل فانك لا تدري ايهما قتله الحديث وهذا يدل بصريحه على حلية الاكل من الصيد اذا
قتله الكلب المراد من التكلب في الاية التعليم والتعليم لا يوجب ان لا يقتل الصيد لان الصيد قد نقلت عنه انه لم يقتل بل المراد ان لا ياكل منه وهذا
الرجل بهذا الفهم والعلم في الحديث وفي معاني كتاب الله يغيب مثل الشافعي بالخطاء انتهى **واقول** مراد المصنف قدس سره انه لا يجوز اكل ما صاده
الجوارح بنفسه قبل التعليم والقرينة عليه ما ذكره من قول الفقهاء الثلثة انه يجوز بجميع ذلك اذا امكن تعليمه فانه صريح في الجواز قبل التعليم ولهذا ايه
قال ما صاده شيء من الجوارح ولم يقل ما صيد بشيء من الجوارح فافهم وحاصل استدلال المصنف بالاية انها دالة على اشتراط التعليم بالفعل وحين
ارادة الصيد فلا يكفي امكان التعليم كما ذهب اليه الثلثة وبهذا ظهر سوء فهم الناصب الشقي واعوجاج فطرته وانعكاس ما اتى به من التشنيع اليه والى ائمته
والحمد لله **قال** المصنف رفع الله درجته ح ذهبت الامامية الى انه لا يحل اكل السمك اذا مات حتف انفه وقال مالك لا يحل حتى يقطع راسه وقد خالفا
قوله ص احلت لكم ميتتان ودمان فالميتتان السمك والجراد انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يحل الميتة من السمك والجراد
للحديث وان صح ما رواه عن مالك فلعله لعدم صحة الحديث عنده فعمل بالاصل انتهى **واقول** ان المصنف قدس سره انما نقل هذه الاقوال ونظائرها
من كتب قدماء اصحاب الفقهاء الاربعة ككتاب اختلاف الفقهاء للطحاوي الشافعي ثم الحنفي ونحوه من المطولات وهذه الكتب مما لا يحضرنا الان
في ديار العرب حتى نذكر جميع ما ترده الناصب في صحة ما نسبه المصنف اليهم فامله والمتتبع يعلم ان امثال هذه المتاع الساقط غير قليل في سوق حماقتهم وكان قد
حتى يحتاج الطاعن عليهم الى الافتراء والكذب عليهم وان بالغ بعض الناظرين في انكار ذلك فلنذكر له مقام ما ذكره المصنف عن مالك ما صح عن ابي حنيفة
امامهم الاعظم اقوالا يذهل بها اولياء الناصب الجاهل عن قبائحه وانسبه المصنف الى مالك فنقول قال ابن حزم في كتاب المحلى قال ابو حنيفة واصحابه يحل
اكل ما مات من السمك في ما جزر عنه الماء وما لم يطف على الماء مما مات في الماء حتف انفه خاصة ولا يحل اكل ما طفا منها قالوا فان ضربه حوت فقتله
او ضربه طائر فقتله او ضربته صخرة فقتلته او قطعا بعد كل ذلك فهو حلال اكله وقال محمد بن الحسن الشيباني في سمكة ميتة بعضها في البر وبعضها في الماء
ان كان الراس خارج الماء اكلت وان كان الراس في الماء نظر فان كان الذي في البر من مؤخرها النصف فاقل لم يحل اكلها وان كان الذي في البر اكثر من
النصف حل اكلها وهذه اقوال لا نعلم عن احد من اهل الاسلام قبلهم وهي مخالفة للقران والسنن ولاقوال العلماء وللقياس والمعقول لانها تكليف ما لا
يطاق بما لا سبيل الى علمه من ماتت وهي طافية فيه او ماتت قبل ان يطفو او ماتت من ضربة حوت او من صخرة مهدمة او من حتف انفها ولا يعرف
هذا الا الله تعالى او ملك موكل بها وما ندري لعل الجن لا سبيل لها الى معرفة ذلك ايمكنها علم ذلك لان فيهم غواصون بلا شك قال تعالى والشياطين كل بناء
وغواص ثم لا بد للسمكة التي يتبرع فيها محمد بن الحسن بهذه الشريعة السخيفة من مساح مذرع يذرع ما منها خارج الماء وما منها داخل الماء ثم يبدي
الناس لعله كان اكثرها في الماء ثم ادرتها الامواج فيا لله وللمسلمين لهذه الحماقات التي لا تشبه الا مطايب المجان لاضحاك سخفاء الملوك والله
المستعان واما ما احتمله الناصب من عدم صحة الحديث المذكور عند مالك فمدفوع بانه اصح واشهر من ان يعده منكر ولا نسلم ان الاصل في حل السمك قطع راسه
وكيف يدعي هذا مع عدم اعتباره في حال الصيد بها قتلته الجوارح والسهام نعم لو كان الغالب في تحقق حليته قطع الراس لكان لدعوى الاصالة في ذلك
وجه لكن فليس **قال** المصنف رفع الله درجته ي ذهبت الامامية الى استحباب الصلوة على النبي ص وان يقول اللهم تقبل من محمد الذبيحة وقال ابو حنيفة
يكره ذلك كله وقد خالف عموم يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وقوله ورفعنا لك ذكرك اي لا اذكر الا تذكر معي وروي ان جبرئيل ع قال
للنبي ص ان الله تعالى يقول من صلى عليك مرة صليت عليه بها عشرا وقال ع على ذبيحة بسم الله اللهم تقبل من محمد وال محمد ومن امة محمد انتهى **وقال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يكره الصلوة على النبي ص عند الذبح بل يستحب ذكره وعند ابي حنيفة انه يكره واستدل عليه بما روى
البيهقي ان النبي ص قال موطنان لا اذكر فيهما عند ذبيحة وعند العطاس والحديث عند الشافعي ضعيف انتهى **واقول** بل الحديث موضوع ومع
كونه موضوعا مدفوع بعموم الاية والاحاديث الاخر فلا يصلح مخصصا لعمومها اصلا وهو ظ **قال** المصنف رفع الله درجته يه ذهبت الامامية
الى ان المضطر الى الميتة لا يجوز له الشبع منها وقال مالك يجوز وقد خالف قوله تعالى من اضطر وهذا غير مضطر اليه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه حيث يجب الاكل من الميتة للاضطرار ياكل ما يسد الرمق ولا تحل الزيادة على الشبع وللشافعي ان كان في بلد وتوقع الحلال
قبل عود الضرورة وان لم يتوقع او كان في بادية وخاف ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع فله الشبع وقيل ان لم يتوقع اقتصر على سد الرمق وجه
ما ذهب اليه مالك ان المراد من الاكل الشبع لانه يوجب القوة دون سد الرمق انتهى **واقول** ان العرف واللغة لا يساعدان على كون المراد
من الاكل الشبع بل الشبع مذموم عند العقلاء فضلا عن الفضلاء وكون الشبع موجبا للقوة لا يقتضي كون معنى الاكل الشبع بل ما نحن
فيه من الاضطرار يقتضي الاقتصار على قدر الضرورة وهو سد الرمق كما لا يخفى ثم في ما نقله من امام الشافعي من انه اذا كان في بادية وخاف
ان لا يتقوى على قطعها لو لم يشبع ما لا يخلو عن الخلل لظهور انه يمكن دفع ذلك الخوف بدون الشبع بان يحمل معه قطعة من الميتة مثلا وياكل منها
في الطريق عند عود الضعف الى سد الرمق مرة بعد اخرى **قال** المصنف رفع الله درجته **الفصل السادس عشر في الايمان و**
توابعها وفيه مسائل أ ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا اكلت طيبا ولا لبست ناعما لم ينعقد وقال ابو حنيفة ينعقد عليه الطاعة ولا اثم
وقد خالف قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم وقوله تعالى وكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به

مؤمنون قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وقوله يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا ياكل طيبا ولا يلبس ناعما اختلف في انه يمين طاعة او كراهة والاصوب انه يختلف باختلاف الناس وقصودهم
فمن قصد كف النفس عن التلذذ بالمباحات لئلا يسترسل في الميل الى المحظورات ففي حقه يمين طاعة ومن قصد تحريم ما احل الله والتزهد بما
جعل الله فيه مساغا ففي حقه يمين كراهة وعلى هذا يحمل مذهب ابي حنيفة والآيات ليست بحجة عليه لانه تقييد للاباحة وهو لا يقول بعدم اباحة
الطيبات في حد ذاته بل التلذذ المصاحب الى الوقوع في المحظورات عنده مكروه فلا حجة عليه فيها انتهى **واقول** ليس المراد من التحريم في الآية
مجرد اعتقاد حرمة الطيبات بل ما يعم كف النفس عن التلذذ بها كما يدل عليه شان نزول الآية وما صرح به المفسرون من ان الآية دالة على ان التزهد
والتقشف ليس من سنن هذه الشريعة بل من سننها تناول الطيبات والمستلذات المحللة فلا يفيد الترديد الذي اتى به الناصب المردود وحكمه بكونه
اصوب واما قوله ان الآيات لا تفيد الا الاباحة فمدفوع بما ذكرنا من انه يفيد ندبية الطيبات ولا اقل رجحان فعلها ولا ينعقد اليمين على ترك المندوب
والمباح الذي يكون فعله اولى فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **ب** ذهبت الامامية الى انه اذا قال اسألك بالله او اقسم عليك بالله لم يكن
يمينا وان اراد به اليمين قال الشافعي اذا اراد به اليمين صارت يمينا وهذا انعقدت على فعل الغير فان لم يفعل الغير عليهما لم يحنث ولئن خالف حنث الحالف
ولزمته الكفارة وقال احمد الكفارة على الحانث دون الحالف وقد خالف العقل الدال على اصالة البراءة وعلى عدم تعلق يمين الغير بفعل غيره فان الفاعل
مختار في فعله انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو قال لآخر اسألك بالله او اقسمت عليك بالله لتفعلن كذا وقصد
الشفاعة او يمين المخاطب فليس بيمين وان قصد يمين نفسه كان يمينا وان اطلق كان شفاعة واستحب بر المقسم فان لم يفعل وحنث لزم الكفارة
والذي يلزمه الكفارة هو الحالف لا المحلوف عليه خلافا لاحمد فاي مخالفة في هذا للعقل انتهى **واقول** مخالفة ذلك للعقل السليم ظاهرة لانه
اذا قال لغيره اسألك بالله لتفعل او اقسم عليك ونحو ذلك فيشبه يمين المناشدة فالعقل الحاكم باصالة البراءة واناطة المسببات باسبابها الظاهرة يقتضي
بعدم انعقاد ذلك في حقه ولا في حق القايل اما في حقه فلانه لم يوجد منه لفظ ولا قصد واما في حق القايل فلان اللفظ ليس صريحا في القسم لانه عقد اليمين
لغيره لا للنفس نعم يستحب للمخاطب ابراره في قسمه لما رواه البراء بن عازب ان النبي امر بسبع بعيادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ورد السلام و
اجابة الداعي وابرار القسم ونصر المظلوم واذا لم يفعل فلا كفارة على احدهما وبالجملة قول الشافعي انه ان قصد به يمين نفسه كان يمينا مقدمة ممنوعة لا بد
لبيانها من دليل وكذا قوله وان اطلق كان شفاعة وان لم يتعلق غرضنا ههنا بنفيه واثباته فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته **ج** ذهبت الامامية
الى ان لغو اليمين ان يسبق لسانه اليها من غير ان يعقدها بقلبه كان اذا اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه الى قوله لا والله ولا يجب بها كفارة وقال
ابو حنيفة يجب وقد خالف قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو سبق لسانه الى
اليمين ولا قصد كقوله عند غضب او لجاج او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فلا كفارة وكذا لو كان يحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره ووجه ما ذهب
اليه ابو حنيفة انه محمول على حال القصد انتهى **واقول** وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه حمله على حال القصد لكن هذا الحمل من باب حمل ما يدل على
احد الضدين على الضد الآخر لان سبق اللسان المفسر به يمين اللغو صريح في عدم القصد فلا يبقى تحت مدلوله ما يعتبر فيه القصد حتى يحمل كلام ابي حنيفة
عليه فيكون الحمل فاسدا كما ذكرناه وقد وجه ذلك في الهداية وشرح الوقاية بان الفعل الحقيقي لا يعدم بالسهو والاكراه وكذا الاغماء والجنون فيجب
الكفارة بالحنث كيف ما كان انتهى وفيه ما فيه **قال** المصنف رفع الله درجته **د** ذهبت الامامية الى انه لا يجزي في الكسوة الخف ولا القلنسوة وقال الشافعي يجزي
وقد خالف قوله تعالى او كسوتهم ولا يقال لمن اعطى غيره قلنسوة انه كساه وكذا الخف انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجزي
المرقع والمكعب والدرع والنعل والجورب والخف والقلنسوة والمنطقة والخاتم والتكة هذا ما نقل عن المذهب فهو على دابه على الافتراء في المذهب
اقول ان المصنف نقل اصل مذهب الشافعي لا المفتى به في المذهب بين اصحابه حتى يكون افتراء على المذهب وقد نسب ابن حزم القول باجزاء القلنسوة في كفارة
اليمين الى الشافعي والاوزاعي وسفيان الثوري وابي سليمان واختاره هو ايضا واستدل عليه بما روي عن عمران بن الحصين ان رجلا سأل عن الكسوة
فقال له عمران ارأيت لو ان وفدا دخلوا على اميركم فكسا كل واحد منهم قلنسوة قال الناس انه قد كساهم انتهى ولعل مراد المصنف بنسبة الشافعي الى القول
باجزاء القلنسوة فقط لا بكل من الخف والقلنسوة ولهذا اخر ذكرها عن الخف ووحد الضمير في قال يجزي فلم يبق جزاف هذا ولا يخفى ضعف استدلال ابن
حزم بما رواه عن عمران لان قول الصحابي بمجرد كونه صحابيا ليس بحجة كما تحقق في مباحث الاصول **قال** المصنف رفع الله درجته **هـ** ذهبت الامامية الى
انه اذا قال لا سكنت هذه الدار حنث باقل مدة بعد اليمين وقال مالك لا يحنث الا اذا اقام يوما وليلة وقد خالف العرف في ذلك فان الايمان مبنية
على العرف اللغوي والعرف الاصطلاحي والشرعي لكل منها انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان المرجع في البر والحنث اتباع اللفظ وقد
يتطرق اليه التقييد والتخصيص بالنية فان كان له معنيان او اكثر ونوى احدا منها حمل عليه وان اطلق وجب الحقيقة ثم المتعارف ولو حلف لا يسكن هذه
الدار او القرية او البلدة او لا يقيم فيها وهو عند الحلف فيها فمكث ساعة بلا عذر حنث وان خرج باهله ومتاعه ووجه ما ذهب اليه مالك ان السكون
والاقامة لا يحصل الا بزمان معتد به مثل اليوم والليلة انتهى **واقول** القول بعدم حصول السكون بزمان معتد به مثل اليوم والليلة مكابرة ظاهرة
وعطف الاقامة على السكون في بيان الوجه تلبيس ظاهر اذ الكلام في السكون لا في الاقامة التي هي عبارة عن السكون زمانا يعتد به **قال** المصنف

رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا سكنت هذه الدار وهو فيها فانتقل بنفسه في الحال ولم ينقل المال والعيال وقال مالك يحنث
بنفسه والعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه والعيال والمال وقد خالفا قول الله تعالى ليس عليكم جناح ان تدخلوا بيوتا غير مسكونة فيها متاع لكم اخبر
بان من ترك المتاع وخرج عنها فهي غير مسكونة وعند ابي حنيفة انها مسكونة وقال الله تعالى ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع اسكن زوجته
وولده في المكان فقال اسكنت فان لم يكن ساكنا معهم وقال اسكنت ولم يسكن هو معهم فثبت انهم ساكنون في مكان اخر وان كان عياله وولده في
غير ذلك المكان انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لو حلف ان لا يسكن هذه الدار وخرج وترك فيها اهله ومتاعه لم يحنث
ولو حلف لا يسكن دارا فانتقل اليها بنفسه ولم ينقل اهلا ومتاعا حنث لان السكون يحصل بكونه نفسه لا الانتقال بالاهل والعيال ووجه ما ذهب اليه
مالك انه محمول على السكون التام والعرف لا يسمي المنتقل بغير العيال ساكنا وزاد ابو حنيفة المال لان كمال السكون يحصل بنقله والاية لا يكون حجة
على ابي حنيفة لانه لم يرد نقل جميع الاموال ولا بد من ان كل دار فيها مال لاحد يكون مسكونا لصاحب المال حتى يكون الاية حجة عليه والحاصل انه يقول كل دار مسكونة
للشخص يجب ان يكون فيها شيء من ماله ولا ينعكس كليا حتى يلزمه ان يقول كل دار فيها مال يجب ان يكون مسكونة والعجب ان هذا الرجل لا يفرق بين امثال
هذا وهو يدعي انه عالم بالمعقولات وكذا الاية الثانية لا تصير حجة على مالك بهذا الوجه انتهى واقول ما ذكره من ان ابا حنيفة لم يرد نقل جميع مواله
توجيه بما لا يرضى به صاحبه فان عبارة الوقاية صريحة فيما ذكره المصنف حيث قال في لا يسكن هذه الدار لا بد من خروجه باهله ومتاعه حتى يحنث بوتد
بقي انتهى فظهر ان ما زعمه الناصب من ابتنائه فيقدح في المعقولات غير معقول قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه لو حلف لا يدخل
دارا فصعد سطحها لم يحنث وقال ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف اذ يقال لمن صعد السطح لم يدخل الدار ولان السطح حاجز كالحائط ولو
وقف على الحائط لم يحنث ولانه لو حلف لا يدخل بيتا فدخل غرفة فوقه لم يحنث والسطح كذلك انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي
انه لو حلف لا يدخل الدار حنث بالحصول في عرصتها او ابنيتها من الغرف وغيرها حتى الدهليز ولا يحنث بصعود سطحها من الخارج وان كان محوطا
ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه من جملة الدار والغرفة لا شك انها من بناء الدار فيحنث بدخولها انتهى واقول لا يخفى ان المفهوم عرفا من
الدخول في الدار الانتقال من خارجها الى داخلها فيحنث بالحصول في عرصتها وفي ابنيتها من البيوت والغرف وغيرها سواء دخلها من الباب المعهود ام
من غيره كما من السطح على الاصح لا بالصعود على السطح بالتسلق من خارج بسلم ومن دار الجار وما ذكره الناصب في توجيه ما ذهب اليه ابو حنيفة من ان السطح
من جملة الدار ان اراد به انه من جملة اجزاء حقيقتها المركبة فهو مسلم ولا يجديه نفعا لان الجدار ايضا من جملة اجزائها مع ان الوقوف عليه لا يسمى دخولا
فيها بالاتفاق وان اراد انه من جملة اجزائها التي يتحقق بتلبسها الدخول في الدار عرفا فهو ممنوع لظهور ان الاجزاء التي يتحقق الدخول بتلبسها فيها انما
هي العرصة والبيوت والغرف ونحوها كما استقصاه لا السطح والجدران وقد اتفقوا على انه لو وقف على الجدار لم يحنث فكذا السطح لانه مماثل له في الحكم عرفا
واما ما ذكره الناصب من ان الغرفة لا شك انها من الدار فيحنث بدخولها فكلام واه لا ارتباط له بكلام المصنف لان المصنف لم يقل ان الغرفة خارجة
عن الدار حتى يعترض عليه لا شك انها من بناء الدار الخ بل قال انها خارجة عن البيت ليستدل من خروجها عن البيت على خروج السطح عن
الدار لاتحادهما في الحكم كما مر واين هذا من ذاك قال المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية الى انه اذا حلف لا يشم وردا فشم دهنه لم يحنث وقال
ابو حنيفة يحنث وقد خالف العرف لان الدهن لا يسمى وردا وقال اذا حلف لا ضرب زوجته فعضها او نتف شعرها يحنث وهو خلاف العرف وقال لو حلف
لا ياكل اداما لم يحنث باكل اللحم المشوي والمطبوخ وقد خالف العرف وقول النبي صلى الله عليه وآله سيد الادام اللحم وقال لو حلف ان يمشي الى مسجد النبي ص او مسجد الاقصى او قبور
الائمة عليهم السلام لم يجب عليه الوفاء به وقد خالف قوله تعالى يوفون بالنذر وقال اذا نذر ان يصوم يوم الفطر انعقد نذره ويصوم يوما غير يوم الفطر فان صامه
عن نذره صح واجزأه عن نذره وقد خالف الاجماع على ان الصوم يوم العيد معصية ولا نذر في معصية انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي ان الايمان يحمل على اللفظ دون المقصد ولو قال لا اكل الحنطة لم يحنث بالخبز والعجين والدقيق والسويق وكذا القياس في دهن الورد وشمه
وكل ما نقل من ابي حنيفة في هذا الفصل فبعضه محمول على اعتبار العرف فيه ولعله اعتبره على حسبه فهو من العرف وبعضه قد مر جوابه فيما سبق
في باب النذر والصوم انتهى واقول يتوجه عليه ان عرف الكوفة والعراق لا يخالف عرف الحجاز وغيره من المواضع في ذلك فان العرف ليس بحيث يفهم
منه كل احد غير ما يفهمه الاخر فعلم ان الخلل كان في فهم ابي حنيفة وعقل الناصب الذي تحمل في اصلاح كلامه واما ما ذكره في باب النذر والصوم
من الجواب فقد بينا خلوه عن الصواب قال المصنف رفع الله درجته

الفصل الرابع عشر في القضاء وتوابعه

وفيه مسائل الاولى ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى القضاء العامي وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون والعامي اذا حكم بالتقليد حكم بغير ما انزل الله انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي شرط ان يكون القاضي مجتهدا
ولا يجوز تولية القاضي الذي ليس بمجتهد الا عند الضرورة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه يسئل العلماء ويحكم ولا يلزم مخالفة النص لان
العامي اذا سأل العالم وحكم بما علم من العالم لا يلزم ان يكون حاكما بغير ما انزل الله لانه يحكم بما علمه العالم بحكم الله فيكون حاكما بما انزل الله و
هذا من غرائب الاستدلالات انتهى واقول في كلام الناصب اجمال واخلال لانه ان اراد بالسؤال عن العالم السؤال عن المقلد المطلع على فتوى
المجتهد فلا نسلم انه يكون باطلاعه على ذلك عالما بالحكم حتى يكون السائل عنه الحاكم بما اخذه منه حاكما بما انزل الله سيما وقد جاز تطرق الخطاء

في نقل الاقوال وخصوصا بها من الملائة او تقييدها خطاء غير مغفور عند الله تع وان اراد به السؤال عن المجتهد فيجب ان يكون الاخذ عنه علما او الحكم
بما استفيد عنه حكما بما انزل الله تع لكن ابا حنيفة لم يقتصر على تجويز قضاء السائل عن المجتهد في الاحكام بل جوز قضاء السائل عن بعض المقلدين
المطلعين على ظواهر اقوال المجتهدين وقضاء المقلد الذي كان بنفسه مطلعا على ذلك وشناعة لزوم الحكم بغير ما انزل الله متوجه في هذين القسمين
كما لا يخفى **قال** المصـ رفع الله درجته ب ذهبت الامامية الى انه لا يجوز ان يتولى المرأة القضاء وقال ابو حنيفة يجوز وقد خالف قوله تع اخروهن
من حيث اخرهن الله تع ومن ولاها القضاء قدمها واخر الرجال ولان سماع صوتها حرام ولانه يخاف منه الافتتان وهو يمنع القضاء انتهى **و قال**
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يجوز قضاء المرأة ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الغرض من القضاء تنفيذ الاحكام وهذا
يحصل من النساء والتاخير الذي في الحديث محمول على تنزيلهن عن رتبة الرجل في ساير الاحوال والمحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند
الضرورة عنده انتهى **واقول** اذا اعترف الناصب بان التاخير الذي في الحديث محمول على تنزيلهن عن رتبة الرجل في ساير الاحوال فقد اعترف
بعدم جواز القضاء لهن لان من جملة الاحوال ارتكاب منصب القضاء ولا ريب في ان رتبة القاضي على من رتبة غيره من الرعية فيلزم من تفويض
القضاء اليها اعلاء رتبتها عن رتبة غيرها من الرجال ولعله لو استدل على ذلك بقوله تع يا ليتها كانت القاضية لكان اولى فافهم واما ما ذكره
من ان المحذور من سماع الصوت مدفوع بالجواز عند الضرورة عنده ففيه ان ابا حنيفة حكم بجواز ذلك مطلقا ولم يقيده بحال الضرورة فالتوجيه
بالتقييد المذكور توجيه بما لا يرضى به صاحبه كما لا يخفى **قال** المصـ رفع الله درجته ج وقال ابو حنيفة اذا اخطأ القاضي فحكم بما يخالف الكتاب والسنة
لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقال عم من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد وقال عم ردوا الجهالات
الى السنن وهذه جهالة مع ان ابا حنيفة ناقض قوله لانه قال لو حكم بجواز بيع ما ترك التسمية على ذبحه عامدا نقض حكمه لانه حكم بجواز بيع الميتة
انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان القاضي اذا حكم ثم بان له الخطاء فيه فله حالان احدهما ان يتبين له انه خالف قطعيا
كنص كتاب وسنة متواترة او اجماع او ظنا محكما بخبر الواحد او بالقياس الجلي فيلزمه النقض الثاني ان يتبين له بقياس خفي وراى ارجح مما حكم فيحكم
فيما يحدث بعد ذلك به ولا ينقض ما حكم به اولا وما ينقض به قضاء نفسه ينقض به قضاء غيره وما لا فلا يتتبع قضاء غيره وانما ينقضه اذا رفع
اليه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الحكم عنده لا يقبل النقض وهذا بعيد جدا انتهى **واقول** اعتراف الناصب المتعصب بان ما ذهب
اليه ابو حنيفة هيهنا بعيد جدا بعيد منه جدا **و قال** المصـ رفع الله درجته د ذهبت الامامية الى ان للقاضي ان يحكم بعلمه وقال الفقهاء لا يقضي
بعلمه الا ان ابا حنيفة قال ان علم بذلك في موضع ولايته قبل التولية او بعدها حكم وان علم في غير موضع ولايته قبل التولية او بعدها لم يقض وقد خالف
في ذلك قول الله تع فاحكم بين الناس بالحق وقوله فان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ولان الشهادة تثمر الظن والعلم يقيني فيكون العمل به اولى ولانه يلزم اما
فسق الحاكم او ايقاف الاحكام لان الرجل اذا طلق زوجته ثلثا بحضرة الحاكم ثم جحد الطلاق كان القول قوله مع يمينه فان حكم بغير علمه واستحلف الزوج
وسلمها اليه فسق لانها عليه حرام وان لم يحكم وقف الحكم وهكذا اذا اعتق او غصب بحضرته ثم جحد ولانه لو شهد عنده عدلان بخلاف ما يعلمه ان عمل بهما
كان حكما بالباطل وان عمل بما يعلمه ثبت المدعا انتهى **و قال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه يجوز للقاضي ان يقضي بعلمه في غير
حدود الله تع لانها مبنية على المسامحة والدرء بالشبهات سواء كان في المال او القصاص او النكاح والطلاق وسواء كان علمه في زمان ولايته و
مكانها او في غيرهما وحكى لو اقر رجل في مجلسه فقضى بالخروج فهو قضاء بالاقرار لا بالعلم ولو اقر عنده سرا فهو قضاء بالعلم ولا يجوز للقاضي ان
يقضي بخلاف علمه وان شهد الشهود به لا يعلمه فظهر بما نسب الى الفقهاء من عدم جواز القضاء بالعلم باطل وافتراء واما ما استدل به على جواز القضاء
بالعلم من الوجوه فكلها مختلة المقدمات ولكن لما كان من باب اقامة الدليل على غير محل النزاع لم نتعرض لها وهو ظاهر على المتامل **واقول**
قال بعض المتاخرين من اصحاب الشافعي ان للشافعي في هذه المسألة قولان في احدهما وهو اختيار المزني واختيار حجة الاسلام في خلاصة المختصر انه
لا يقضي به وبه قال ابو حنيفة في الاموال خاصة ووجه هذا القول انه لما جاز للقاضي ان يحكم بشهادة الشهود وهو من قولهم على ظن وتخمين فلان
يجوز بما راه وسمعه هو منه على علم ويقين كان اولى القول الثاني وهو مذهب ابن ابي ليلى واختيار حجة الاسلام في الوجيز انه يجوز لا يقضي بعلمه
لانه يتعرض للتهمة انتهى وح نقول ان نظر المصـ هيهنا الى القول الثاني الذي اختاره حجة الاسلام مذهبه فلا افتراء وان لم يصدق ما نقله في الوجيز
العزيز ثم غاية ما يلزم من كون مذهب الشافعي ما ذكره ان لا يكون نسبة المصـ للفتوى الى جميع الفقهاء صحيحا الا ان لا يكون نسبة ذلك الى من عدا الشافعي
ايضا غير صحيح فينبغي الاعتراض على غير الشافعي منهم ولعله كما لا يخفى ثم فيما ذكره من ان الحدود مبنية على المسامحة محل بحث والدرء بالشبهات فيها لا
يدل على ذلك كما لا يخفى ثم لا يخفى ان المصـ لم يتعرض لما يختص بمذهب ابي حنيفة من الشناعة الظاهرة وفساده وذلك لان العلم لا يختلف باختلاف الزمان والمكان
فلا يختلف الحكم فتامل **قال** المصـ رفع الله درجته هـ ذهبت الامامية الى ان حكم الحاكم تبع لشهادة الشاهدين فان كانا صادقين كان حكمه
صحيحا ظاهرا وباطنا وقال ابو حنيفة ان حكم بعقد او فسخ او بعقد وفسخ وقع حكمه صحيحا باطنا وظاهرا فيحل اثبات العقد اذا ادعى زوجية امرأة فانكرت فاقام
شاهدين شهدا بانها زوجته حكم بها حلت له باطنا وظاهرا وانه كان لها زوج بانت منه بذلك وحرمت عليه وحلت للمحكوم له ومنه في رفع العقد
اذا ادعت ان زوجها طلقها ثلثا واقامت شاهدين فحكم بذلك بانت منه باطنا وظاهرا وحلت لكل واحد من الشاهدين ان يتزوج بها وان كانا يعلمان

انهما شهدا بالزور ومثله فسخ البيع والاقالة وقال في النسب لو ادعى ان هذه بنته فشهد له بذلك شاهدان زور فحكم الحاكم بذلك حكمنا بثبوت النسب ظاهرا

وباطنا وصار محرما لها ويتوارثان وقد خالف في ذلك قوله تعالى والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم واراد بالمحصنات ذوات الازواج من

علينا الا ما ملكت اليمين سببا واستثناها وابو حنيفة ما احصن لنا بحكم باطل وقال الله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فحكم بانها ان طلقها

لا يحل له الا بعد زوج وابو حنيفة قال اذا جحد الطلاق فقضى له بها حلت له وايضا قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يدل على انه حلال له ما لم

يطلقها وابو حنيفة يقول اذا قضى له بزوجة غيره حرمت الزوجة على زوجها بغير طلاق وادعت عليه انه طلقها واقامت بذلك شاهدين زور حرمت

عليه ما احلها وقال عليه السلام انما انا بشر مثلكم وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشيء من حق اخيه

فلا ياخذ منه فانما اقطع له قطعة من النار فلا يجوز للعاقل ان يتغافل ويتعامى عن مثل هذه المسائل ويقول ان هذا فقيه عظيم في طول عمره فانه

وكذا ابائي وجماعة كثيرة من الناس وكيف خالفنا ابائي واجدادي وخالف الجماعة الكثيرة فان هذا عذر لا يقبله الله تعالى منه في الاخرة ولا يسمع ولله

انتهى **وقال الناصب** خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان حكم القاضي ضربان احدهما ان يكون تنفيذا لما قامت الحجة به فينفذ ظاهرا لا باطنا

فلو حكم بشهادة زور لظهور العدالة لم يحل باطنا ما كان او نكاحا او غيرهما فان كان نكاحا لزمها الهرب والامتناع فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة

يجعلها منكوحة بالحكم وان كان حلا فاحل له وطيها ان تمكن منه ويبقى التوارث بينهما ولا يجب النفقة للحيلولة ولو تزوجت فوطئها الثاني جاهلا او

عالما او نكحها احد الشاهدين ووطئها فوطئ شبهة بمذهب ابي حنيفة الثاني ان يكون انشاء كتفريق بين المتلاعنين وفسخ النكاح بالعيب والتسليط

على اخذ بالشفعة فان ترتب على اصل كاذب لم ينفذ وان ترتب على اصل صادق ولم يكن في محل اختلاف المجتهدين نفذ ظاهرا وباطنا وان كان في محله

فكذلك ويجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة

الجار والارث بالرحم بحكم الحنفي ولا يجوز المنع منها ويجوز الشهادة بما لا يعتقد الشاهد كالشافعي يشهد بشفعة الجار ولو قال رجلان لقاض حكم فلان

بيننا بكذا وتريد ان تحكم بيننا باجتهادك ورضي بحكمك لم يجبهما هذا مذهب الشافعي في نفوذ القضاء بحسب الظاهر والباطن واما ما نقل عن

ابي حنيفة فقد ذكرنا وجهه فيما سبق وانه ذهب الى نفوذ الحكم ظاهرا وباطنا بما رواه من قضاء امير المؤمنين علي عليه السلام حيث قال شاهداك زوجاك

فلا يأتي عليه ما ذكره من التفضيحات والتشنيعات وقد ذكرنا ان امثال هذه الامور مسائل اجتهادية وللجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد

يعتقد فيه اصابة الحق ولا اعتراض عليه انتهى **واقول** ويتوجه على الناصب ايضا اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فلتاييد ما ذكره المصنف قدس سره

بما ذكره شارح الوقاية في مسئلة رفع العقد حيث قال ان هذا مشكل جدا لان الحرام المحض هي الشهادة الكاذبة كيف يكون سببا للحل انتهى

وكذا يتايد بما ذكره الغزالي في المنخول حيث قال بعد ما عد بعض الفتاوى الشنيعة لابي حنيفة في فروع الشريعة انه ارد في جميع قواعد الشرع بما

هدم به شرع محمد قطعا حيث قال شهود الزور اذا شهدوا كاذبين على نكاح زوجة الغير وقضى به القاضي بخطاء حلت الزوجة للشهود له وان

كان عالما بالتزوير وحرمت على الاول بينه وبين الله تعالى ولولا شدة الغباوة وقلة الدراية وتدرب القلوب على اتباع التقليد والتأنق

لما اتبع مثل هذا المتصرف في الشرع من سلم حسه فضلا عمن اشتد نظره وهذا اشد الطعن الملعن من سلف الائمة فيه الى من تحرير وهدم

الشرع وهو الذي قطع به القاضي ابو بكر في قوله في مسئلة المثقل قال من زعم ان القاتل لم يتعمد القتل به انه لم يعلم نقيضه فليس من العقلاء

وان علمه فقد رام خرم الدين انتهى وقال ابن حزم عند ما نقل عن مالك نفاذ القاضي ما فعل الحرمين النبيذ المسكر حقا وبيوع الغرر

قبل ان يحكم القاضي عليه فكان فعل القاضي نفذ من حكم الله تعالى ولا كرامة لوجه القاضي كائنا من كان فما جعل الله قط حكم القاضي محللا

ولا محرما وانما القاضي منفذ بسلطانه على من امتنع فقط ولا حصلة له غيرها ولا منزلة له سوى هذا والا فليأتوا باية او سنة بخلاف هذا

ويأبي الله من ذلك هذا كله ولا ندري من اين اخذه انتهى واما تفصيلا فلان قوله فان وطئ فلا حد لان ابا حنيفة يجعلها منكوحة

بالحكم اشد شناعة من فتوى ابي حنيفة فانه اذا ظهر على الشافعي في اجتهاده الذي يجب عليه العمل بمقتضاه بطلان نفوذ حكم القاضي ظاهرا وباطنا

فقد ظهر عليه بطلان حكم ابي حنيفة بالنفوذ فكيف يحكم بدفع الحد عن الرجل المذكور بناء على حكم ابي حنيفة بانها منكوحة له وهل هذا الا ابتناء الفاسد

على مثله واما ما نقله من حكم ابي حنيفة بانه لو تزوجت فوطئها الثاني عالما او احد من شاهدي الزور يكون وطئ شبهة فلا شبهة في بطلانه لانه اذا

الفرض علمهم بالتزوير وعدم الاشتباه في العقد فلا شبهة في تدرئ الحد واما ما ذكره من انه يجوز للشافعي الاخذ بشفعة الجار والارث بالرحم بحكم

الحنفي الخ فبطلانه ظاهر لانه يلزم امامهم الشافعي تجويز العمل بما وجب عليه من الظن في المسئلة رعاية لما حكم هو بفساده من خلاف ابي حنيفة و

يلزم العامل بالشفعة مثلا من الشافعية ان يطلب ما لم يعتقد كونه حلالا له الخ واما ما ذكره في توجيه فتوى ابي حنيفة وانه استند في ذلك بما روي

من قضاء امير المؤمنين عليه السلام ففيه ان الغدر الذي نقله من الرواية لا دلالة له على صحة فتوى ابي حنيفة اذ لا يظهر منه علمه عليه السلام بتزوير الشاهدين هناك ولو

ظهر في سياق تلك الرواية وسياقها دلالة على ذلك فنقول ان تلك الرواية افتراء عليه وكيف يمكن ان يكون قضاء امير المؤمنين عليه السلام مع انه اعلم الناس

نص عليه في قضاة العالمين وموليه الخلق اجمعين سيد الاولين والاخرين في تصريحه بان قضاءه مقصور على الظاهر ولا ينفذ في الباطن فقضاء

واحد من الناس كيف ينفذ في الباطن وبالجملة فقد قلب ابو حنيفة القضية وغيره لا يعرف حقيقتها فظهر ان القضاء انما نصبوا للانصاف والانتصاف

ودفع الاعتساف واقامة العدالة بين الناس في استيفاء الحقوق من الممتنعين وابقائها على المستحقين فاصله يرجع الى الظاهر وما كان مخفيا وصل التتبع
عن حيز الخفاء الى حيز الجلاء ويلزم من ذلك ان يكون قضاء على الظاهر وفي رواية بدل قوله فانما اقطع له قطعة من النار فانما اقضي له بالظاهر والله
يتولى السرائر واما ما ذكره الناصب من ان للجاهل ان يقلد من يعلم انه مجتهد الى آخره ففيه ان المقلد الفطن بل من نزل ادنى درجة عن كونه ابلها لا ينبغي
ان يذهب عليه ان مثل ابي حنيفة ليس بمجتهد نعم لو علم يقينا اجتهاد شخص جاز له تقليده لكن من اين يحصل اليقين باجتهاد من كان في غاية الجهل

التاسع

قال المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا قذف وجلد الحد لم يقبل شهادته ابدا ولو تاب الف توبة ولو لم يجلد قبلت شهادته فذهب الى
ان القذف بمجرده لا يرد به الشهادة بل بالجلد وبعد الجلد لا يقبل شهادته وان تاب وقد خالف قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون علق على القذف الجلد ورد الشهادة ولم يعلق رد الشهادة بالجلد
بل عطفها عليه ثم قال الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم والاستثناء يرجع الى الجمل المعطوف بعضها الى بعض لاشتراكها
في الحكم ولانه تعالى قال واصلحوا اشترط مع التوبة اصلاح العمل فلا يكون الاستثناء عائدا الى الفسق لا غير لزواله بمجرد التوبة واصلاح العمل انما يشترط
في قبول الشهادة فوجب عود الاستثناء اليه ولان النبي صلى الله عليه وآله قال في قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا توبته اكذابه نفسه فاذا تاب قبلت شهادته
وهو نص ولان المانع من قبول الشهادة الفسق اذ الوثوق بصدقه انما يحصل بعده فلا معنى لرد الشهادة بعد عدمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان القاذف مباشر الكبيرة فلا يسمع شهادته وان جلد فان تاب بعد القذف والجلد تقبل شهادته لقوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك
واصلحوا حكم بقبول شهادة المجلود بالقذف بعد التوبة اذا اصلح حاله وما ذكر من ابي حنيفة انه حكم بعدم قبول شهادة المجلود بالقذف فذلك
للنص حيث قال تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وقوله تعالى ابدا وهذا مرتب على مجموع الحكمين لانه سبق ذكر القذف والجلد معا فرتب تابيد عدم قبول
الشهادة عليهما جميعا فلا يسمع شهادة المجلود بالقذف واما القذف بدون الجلد فهو كسائر الكبائر ولا يوجب عند ابي حنيفة تابيد عدم قبول الشهادة
بخلاف حال المجلود بالقذف فان تابيد عدم قبول الشهادة مخصوص بالنص واما الاستثناء عنده يرجع الى الفسق لقربه منه ولا يسلم ان الاصلاح بمعنى
الشهادة بل الاصلاح هو الاستبراء وظهور تمكنه في توبته والحديث لم يثبت عنده وما ذكر من الدليل العقلي وهو ان المانع من قبول الشهادة الفسق وقد
عدم بالتوبة فيجب القبول فالجواب عنه انه استدلال في معرض النص لان النص حكم بعدم القبول فصار تعبديا انتهى **واقول** ما استدل المصنف على
عدم جواز كون الاستثناء عائدا الى الفسق فقط ولم يتعرض الناصب له فبقي كلام ابي حنيفة مردودا واما ما اورده على الدليل العقلي من انه استدلال
في مقابلة النص ففيه انه ان اراد بالنص مجرد الاية وانه لم يكن نصا في مقصود ابي حنيفة فلا يقدح في مقابلة الدليل العقلي معها وان اراد بالنص الاية مع

التاسع

حيث انها خالية عن خلافها خلاف المقصود فقد عرفت مما ذكره المصنف انها نص على خلاف مقصود ابي حنيفة فتدبر **قال** المصنف رفع الله درجته وقال
ابو حنيفة لو شهد عند الحاكم عدلان ففسقا قبل الحكم بشهادتهما لم يثبت الحكم سواء كان المشهود به مما يحتاج الى الشاهد اولا وقد خالف قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وغيره من النصوص وقال ابو حنيفة يقبل شهادة اهل الذمة بعضهم على بعض وان اختلفت مللهم كاليهود على النصارى وقد خالف قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امرنا بالتبيين عند مجيء الفاسق والكافر فاسق وقال اذا حكم بشهادة عدلين في الظاهر ثم تبين انهما كانا فاسقين قبل
الحكم لم ينقض حكمه وقد خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ولان الشرع اوجب الحكم بشهادة العدل فاذا ظهر انه غير عدل لم يقع حكما كما لو كان حاكما
بغير الشرع ولان رد شهادة الفاسق مجمع عليه قطعي فوجب نقض الحكم له انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي انه لا يقبل شهادة
الاعمى على الاقرار والنكاح والطلاق والبيع وسائر العقود والفسوخ الا في صورة الضبط ولو شهدا في مال وحلف ثم ماتا او جنا او عميا او خرسا لم يمنع
الحكم وان كان قبل التعديل بل يعدلهم ثم يحكم ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه صار بعد العمى خارجا عن حكم قبول الشهادة فصار كانه لم يشهد وا
الاية ليست بحجة عليه لانها دلت على اعتبار العدالة في الشهادة واعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل واما قبول شهادة اهل الذمة بعضهم على
بعض فليس مذهب الشافعي بل الاسلام شرط عندنا في الشهادة ولم يعتبره ابو حنيفة والاية ليست حجة عليه لانها تدل على وجوب التبيين في خبر
الفاسق لا رد شهادته فيمكن التبيين في شهادة الكافر ولا يوجب الرد بالاية واما عدم نقض الحكم بظهور فسق الشاهد فلان نقض الحكم عنده يحل
وان وقع بشهادة الفاسق لظهور العدالة وقت الحكم والاية ليست حجة عليه لانها توجب التبيين عند الحكم وذلك وقت التبيين انتهى **واقول**
لا يخفى ان ما ذكره من مذهب الشافعي قريب في الفساد من مذهب ابي حنيفة فكان الاولى ان يستحيي عن ذكره واظهار كونه شريكا مع ابي حنيفة في الفساد واما
ما ذكره في وجه ما ذهب اليه ابو حنيفة فغير متجه اذ لا دليل يدل على تخصيص الاعمى واخراجه من عموم الاية التي استدل بها المصنف فضلا عن تحقق الدليل
الدال على نقض شهادته لو اقيمت قبل العمى واما قوله لان الاية دلت على اعتبار العدالة في الشهادة فكلام حق لا ينفعه ولا يضر المصنف وانما الذي قصده
المصنف في الاستدلال بالاية ان لفظ ذوي العدل المذكور فيها اعم من الاعمى والبصير لكن الله تعالى اعمى قلب الناصب فلا ينظر الى محط استدلال المصنف ويصرف
عنان الكلام الى جهة اخرى واما قوله اعتبار البصر يفهم من غيره من الدلائل ففيه انه لا بد في الامر من ذكر واحد من تلك الدلائل حتى ينظر في صحته و
فساده وانه صالح لتخصيص عموم الاية او لا واما ما ذكره من عدم اعتبار ابي حنيفة للاسلام في الشهادة فساقط عن الاعتبار والاية حجة عليه
لان الشهادة اقوى من الرواية فاذا وجب التبيين في الرواية ففي الشهادة بطريق اولى وقد قال ابن الحاجب في المختصر والعضد في شرحه يعتبر

في الشهادة شروط لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة والعدد وعدم القرابة بالمشهود له وعدم العداوة بالمشهود عليه لان امر الشهادة اخلق بالاحتياط لقوة
البواعث عليه من الطمع والاهتمام بامر الخصوصيات ولا منشأ الحمية والعداوة توقع ان فيه الخبر عام وابقى المساهلة فيها بخصوصها اكثر ولذلك ترى
من كثرة شهود الزور ما لا نرى من كثرة رواة المفتري انتهى واما ما ذكره من ان نقض الحكم مخالف لمذهب ابي حنيفة فمردود ودعاء من ان العداوة بالحجر نقض البرهان
مسا وقال الكذب فانهما انما نعلم مما تواتر بها نكم ان كنتم صادقين واما قوله والاية ليست حجة عليكم لانه اوجب التبيين عند الحكم فباطل لان ما ظهر هو
ان الغرض من التبيين دفع الجور والخطاء في الحكم فكلما تبين الفسوق ظهر الخطاء في الحكم وجب نقض الحكم ودفع الجور والظلم سواء تحقق تبيانه
قبل الحكم او بعده وهذا ظاهر بحمد الله سبحانه قال المصنف رفع الله درجته الثامنة قال ابو حنيفة يقبل شهادة الخصم على خصمه وقد خالف قول النبي صلى الله عليه وسلم لا يقبل شهادة
الخائن ولا الخائنة ولا الزاني ولا الزانية ولا ذي غمر على اخيه وذو الغمر من كان في قلبه حقد او بغض وامر منادياً فنادى لا يقبل شهادة خصم ولا
ظنين والعلة عندهم لان مناط قبول الشهادة حصول ظن الحاكم بصدق المدعي باعتبارها ومع العداوة لا يثبت الظن انتهى **وقال** الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي عدم قبول شهادة العدو على من عاداه اذا بلغت العداوة حداً يتمنى زوال النعمة الاخر ويفرح بمصيبته ويحزن بسرته ولعل ما ذهب
اليه ابو حنيفة ان صحت ان يكون مجرد المخاصمة ولم يبلغ حد العداوة المفسرة بالتفسير المذكور انتهى **واقول** فساد مذهب ابي حنيفة مما لا يتأتى اصلاً
بليت لعل فقد فسر اصحابه على رغم انف الناصب عداوة العدو الذي جوزوا شهادته على العدو بمن يفرح بحزنه ويحزن بفرحه وقيل انه يعرف
العداوة بالعرف كما في خزانة المفتين خلط العجمة **قال** المصنف رفع الله درجته التاسعة قال ابو حنيفة الفسق الذي يرد به الشهادة ما لم يكن على وجه التدين كالزنا
والشرب واما ما يدين به ويعتقده مذهبا فلا يرد شهادته كاهل الذمة فسقوا على سبيل التدين وكذا اهل البغي فوجب ان لا يرد شهادتهم وقد
خالف قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان شهادة الفاسق مردودة وشهادة
ارباب البدع والاهواء عندنا مقبولة ما لم يكن من الخطابية ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان الفسق اللازم من الاجتهاد والتدين ليس من
الفسق المجمع عليه وفسق اهل الذمة مندرج في كفرهم فان قبل الشهادة كما شهد بعضهم على بعض عند ابي حنيفة وان رد فلا يرد لفسقهم بل لكفرهم
وما ذكر من ان الاية لا تصير حجة انتهى **واقول** يتوجه عليه انه ان اراد ان يكون الفسق اللازم من التدين مجمعاً عليه عدم كونه مجمعاً عليه
بين اهل الاسلام والكفر ففيه ان موافقة الكفار غير معتبرة في ما اجمع عليه اهل الاسلام فيكون فسقهم اجماعيا وان اراد به انه ليس باجماع اهل
الاسلام فبطلانه ظاهر ثم ان التفصيل الذي ذكره الناصب مما لا يقول به ابو حنيفة كما هو مصرح في كتبهم مع انه لا فائدة في القول بانه يرد لكفرهم
لا لفسقهم المندرج في كفرهم كما لا يخفى كيف والكافر افسق الفساق وقال ابن حزم ان الحنفية اجازوا شهادة الكفار في كل شيء بعضهم على بعض
بغير امر من الله بذلك بل خالفوا القرآن في نهيه عن قبول نبأ الفاسق ثم خالفوه في قبول شهادة الكفار في السفر فاعجبوا لهذه الفضائح
والمضادة لله تعالى انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته العاشرة قال ابو حنيفة ومالك اللعب بالشطرنج غير حرام لكن ترد به الشهادة وقال الشافعي ليس بحرام
ولا ترد به الشهادة وقد خالفوا قول النبي صلى الله عليه وسلم حيث نهى عن اللعب بالشطرنج ومر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ما هذه التماثيل التي انتم لها عاكفون
شبههما بالاصنام المعبودة وقال اللاعب بالشطرنج من اكذب خلق الله يقول مات وما مات انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول اللعب
بالشطرنج عند الشافعي مكروه وليس بحرام بشرائط اربعة الاول عدم اخراج الصلوة من وقتها بواسطة الاشتغال به الثاني ان يخلو عن القمار
الثالث ان لا يصير سبباً للنزاع والكذب الرابع ان لا يكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات فان فقد شيء من هذه الشرائط صار حراماً وذهب
الغزالي من اصحاب الشافعي الى اباحته والدليل عليه انه من جملة اللعب المباح فقد لعب به الصحابة والتابعون واما ما ذكر من نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينقل
به حكم وانما نقل اختلاط العرب بالعجم في زمن عمر بن الخطاب تعلموا الشطرنج وسألوا عن حكمها عمر فقال وما الشطرنج قالوا انه شيء ينفع في تدابير الحرب
فقال ما كان من امر الحرب فلا بأس به وما ذكر من مرور النبي صلى الله عليه وسلم على لاعبي الشطرنج وقراءة الاية عليهم فهو باطل بل صح ان امير المؤمنين علياً مر في الكوفة على
قوم يلعبون بها فقال هذا الكلام ووجه الشافعي انه لم يأمر بتركه ولو كان حراما لكان يأمر بتركه وقال بعضهم انما قال ذلك لان اسبابه كانت على صور
الحيوانات وقد مر انه حرام واستدل بعض الاصحاب على اباحته بانه لم يأمر بالترك وقال الغزالي كان ابو هريرة وسعيد بن الجبير من الحذاق فيه
كانا يلعبانه استدبارا فلا يحرم انتهى **واقول** لا يخفى ان الشرائط التي اعتبرها الشافعي في حل اللعب بالشطرنج نظير ما يعتبر في حل الخمر عدم اخراج
الصلوة عن وقتها بسبب الاشتغال به والغفلة الحاصلة عنه وان يخلو عن الشتم والقذف والهذيان والمنازعة مع الاصحاب وان لا يستعمل
على صورة كان يستعمله عليها المجوس من الاناء في مجالسهم المشتملة على الجام والساقي والجمع ليضع فيه في الكوز والدن ويشرب ما شاء وكما يعتبر
في حل الزنا عدم اخراج الصلوة عن وقتها بسبب طوله والاشتغال به وان لا يصير سببا للنزاع زوج الزانية معها بان يكون الزوج مثلا
ديوثا راضيا بذلك وكان غائبا عن البيت الذي يقع فيه الزنا ولا يحضر في ذلك الوقت وان لا يعطي احدهما الاخر اجرة على الزنا لئلا
يكون كالقمار [illegible] وان لا يباشر الزانية على صورة يباشرها زوجها بل يخترع صورة اخرى بان [illegible] مثلا الى غير ذلك
من الاعتبارات التي يخجل منها الصبيان ومن العجائب ان الحنفية جعلوا مجرد المقامرة بالنرد مانعا عن الشهادة تحكما وجعلوا مجرد اللعب
بالشطرنج مانعا من الشهادة وعللوا ذلك بان للاجتهاد فيه مساغا وارادوا به ان للاجتهاد فيه مدخلا فانه يفيد تشحيذ الخاطر [illegible]

فى الادعرو والحروب كامر مع ان النرد ايضه يعين فى ماكنه الحنا ويوجب تشحيذ الخاطر ومن انكر فعليه بالتعين المولعين فى اللعب به واما ما استدل به الناصب
على ما جنه الشطرنج من لعب بعض الصحابة والتابعين به فلا يصير حجة . اذا كان ذلك صحيحا منهما بالكذب المسامحة فى الدين كابى هريرة ومن ماثلهم فى
حاله ويدل على بطلان انكار الناصب انه لم يسعه اسناد ذلك الانكار الى احد من نقاد الاخبار بل استند فى اثبات ذلك الهوس بانه لم يكن الشطرنج
من ملاعب العرب هو مدخول بان عدم كونه من مخترعات العرب لا يقتضى عدم كونه فى زمن رسول الله ص وعدم رؤيته لما كان النرد ايضا لم يكن من ملاعب
العرب وسيعرف وصحة الحديث الذى ورد عن رسول الله ص فى النهى عنه وايضا مع ظهور سبق زمان اختراع الحكيم الهندى وهو صصه بن داهر للشطرنج
على زمان الاسلام بكثير من الاعوام وكثرة تردد التجار وغيرهم دائما من الهند الى الحجاز واليمن وغيرهما من بلاد العرب من طريق البحر ومع تولع العرب
من اهل الجاهلية بانواع القمار والانصاب والازلام يبعد جدا ان لا يصل اليهم الشطرنج مع كونه من احسن انواع اللعب واشدها طريق التدبير فى الآراء
والحروب فى انه كان اللهو الذى يكون لاهله اعز محبوب مع ما ذكر من وقوع ذلك النهى عن امير المؤمنين ع فى الكوفة لا ينفى وقوع النهى عنه قبله عن
رسول الله ص بل يحتمل انه نهى بالعبارة التى نهى بها رسول الله ص قبل ذلك فى مقام النهى عنه تذكرة للمخاطبين بان النبى ص قد حرم قبله عند الشعراء بن
ليث ل من نهى عنه فتأمل **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة لا يفسق شارب النبيذ المطبوخ ولا عزر ولا احد ولا ترد شهادته وهو خلاف
ما تقدم من تحريم النبيذ انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول الحق قد سبق تفصيل هذه المسئلة وان ابا حنيفة يحرم السكر لا المسكر لا الخمر فلا
يلزم منه التفسيق ولا رد الشهادة انتهى **واقول** قد سبق منا ان الحكم بتحريم السكر دون المسكر يخالف الحديث الثابت المشهور وهو قوله ص كل
مسكر حرام قال ابن حزم ان بعضهم قد طوى الحياء وقال انما هو ص يقول كل مسكر حرام الكاس الاخير الذى يسكر منه وهذا فى غاية الفساد من وجوه احدها
انه دعوى كاذبة بلا دليل وافتراء على رسول الله ص وهذا يوجب النار لقائله وثانيها انهم لا يقولون بذلك فى شراب العسل والحنطة والشعير و
التفاح والاجاص والكمثرى والتين والرمان والدخن وساير الاشربة انما يقولونه فى مطبوخ التمر والزبيب والعصير فقط فلاح خلافهم للنبى ص جهارا
والثالث انه تأويل احمق وترجيح سخيف قد نزه الله تع رسول الله ص عن ان يريده بل نزه كل ذى مسكة عقل عن ان يقوله لانا نسألهم اى ذلك
هو المحرم عندكم الكاس الاخيرة ام الجرعة ام النقطة منها فان قالوا الكاس الاخيرة قلنا قد يكون من اوقية وقد يكون من اربعة ارطال واكثر فاى ذلك
وقد لا يكون هناك كاس بل يضع الشارب فاه فى الكوز فلا يقلعه عن فيه حتى يسكر فظهر بطلان قولهم فى الكاس فان قالوا الجرعة الاخيرة قلنا و
الجرع تتفاضل فيكون منها الصغيرة جدا ويكون منها مثل الحلق فاى ذلك هو الحرام وايه هو الحلال فظهر فساد قولهم فى الجرعة ايضا فان قالوا اخر نقطة
قلنا النقطة تتفاضل فمنها كبير ومنها صغير حتى نردهم الى مقدار الصواب وتحصلوا فى نصاب من تحريمهم وتطايب باخبارهم فان لم يحدوا فى ذلك
حدا كانوا قد نسبوا الى الله تع انه حرم علينا مقدارا ما فصله عما احل وذلك المقدار لا يعرفه احد وهذا تكليف ما لا يطاق وتحريم ما لا يمكن ان
يدرى ما هو حاشا لله من هذا فان قالوا انتم تحرمون الاكثار المهلك والمؤذى من الطعام والشراب فحددوه لنا قلنا نعم ما هو زائد على الشبع و
الرى المحسوس المخالط للطبيعة الذين يميزها كل احد من نفسه حتى الطفل الرضيع والبهيمة فان كل ذى غذاء اذا بلغ شبعه قطع الا القاصد الى اذى نفسه
واتباع شهوته وكيف ههنا الاحاديث خرلا يحتمل البتة هذا التأويل كقوله ص كل شراب سكر حرام اشارة الى عين الشراب قبل ان يشرب لا الى
جزء منه وايضا فان الكاس الاخيرة المسكرة عندهم ليست هى التى سكرت الشارب بالضرورة فان هذا باطل وكل ما شرب قبلها وقد يشرب الانسان
فلا يسكر فان خرج الى الريح حدث له السكر وكذلك ان حرك راسه حركة قوية فاى اجزاء شرابه هو الحرام ح وبالله تع التوفيق وقال ابو حنيفة فى حد
السكر انه ليس بسكران حتى يميز الارض من السماء والماء كل ذوى هذا لغاية عجيب ورحمنا الله واياكم انتهى **قال** المصنف رفع الله درجته ذهبت الامامية

الثاني عشر

الى تحريم اللعب بالنرد ورد الشهادة به وقال الشافعى ليس بحرام ولا يرد به الشهادة وقد خالف قول رسول الله ص من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله
وقال ص من لعب بالنردشير فكانما غمس يده فى لحم الخنزير ودمه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى ان اللعب بالنرد حرام
بلا خلاف فيه فما نقل عن المذهب فجرى على عادته فى الافتراء على المذهب انتهى **واقول** يكذب ما ذكره الناصب ما فى كتاب حيوة الحيوان
للدميرى الشافعى حيث نقل فى بيان حكم النرد والشطرنج عند ذكر العقرب عن تاج الدين السبكى ان القول بحل النرد وجه لاصحابنا وكذا يكذبه
ما فى كتاب الينابيع حيث قال فيه عند تعداد من شروط الشهادة وهى الاجتناب عن الكبيرة وهى ما يوجب حدا وفى جعل الحد ما اوعد عليه
وعيدا شديدا فى الكتاب والسنة كعقوق الوالدين واكل مال اليتيم والسحر وكتمان الشهادة بلا عذر ومنع الزكوة واخذ الرشوة والقيادة والسعاية
وضرب المسلم بلا حق والكذب عن النبى ص وسب الصحابة والخيانة فى الوزن وتقديم الصلوة على وقتها وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر
عند القدرة والاصرار على الصغائر وفى حجه على صغيرة كغيبة وكذب وسفاهة ولعن وهجو يمينه ولعب نرد لقوله ص من لعب بالنرد فقد
عصى الله ورسوله انتهى ووجه التكذيب ان الوجه الذى اختاره الشافعى من الوجوه الثلثة هو الوجه الثانى ولم يعد لعب النرد فيه من
اسباب رد الشهادة وانما الذى ملائم ذلك سبب الرد هو الوجه الثالث كما لا يخفى ثم ان اراد بالمذهب فى قوله فما نقله عن المذهب وقوله
افتراء على المذهب المفتى به بين اصحاب الشافعى فلا يدفع الاعتراض عن القائل بالقول والوجه الغير المفتى به ولا يبعض جهات انه لم يقع
هذا القول والوجه فى مذهب الشافعى لا فى قديمه ولا فى جديده فهو كذب سود الله وجه الناصب كما عرفت وجهه فتوجه **قال** المصنف رفع الله

درجته وقال الشافعي ومالك الغناء ليس بحرام ولا يفسق فاعله ولا ترد به الشهادة وقد خالفا قوله تعالى واجتنبوا قول الزور وقال محمد بن الحنفية
قول الزور الغناء وقال الله تعالى ومن الناس من يشتري لهو الحديث قال ابن عباس وابن مسعود انه الغناء وقال عليه السلام الغناء ينبت النفاق في القلب
كما ينبت الماء البقل ونهى النبي عن بيع المغنيات وشرائهن والتجارة فيهن واكل اثمانهن وثمنهن حرام انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي ان الغناء بما لا يحرم من الاشعار وسماعه مكروهان ومن الاجنبية اشد وان كان منها خوف فتنة حرم وكذا من
الصبي والحداء وسماعه مباحان كنشيد الاعراب هو شعرها والدليل على عدم حرمتهما ورد في الصحاح ان عائشة قالت كانت عندي
جارية من الانصار زوجتها فقال رسول الله صلى الله عليه وآله الا تغنين فان هذا الحي من الانصار يحبون الغناء وايضا روي في الصحاح عن الربيع بنت
معوذ بن عفراء قالت جاء النبي فدخل بيتي حين بني علي فجلس على فراشي فجعلت جويريات لنا يضربن بالدف ويندبن من قتل من ابائي يوم
بدر اذ قالت احداهن وفينا نبي يعلم ما في غد فقال رسول الله صلى الله عليه وآله دعي هذه وقولي ما كنت تقولين يعلم من هذه الاحاديث جواز الغناء
وخصصه بعضهم بالعرس فلما كان الظاهر من الاحاديث عدم الحرمة اباحه الشافعي في العرس وكرهه في غيره والاخبار متعارضة والاصل الاباحة
انتهى واقول ذكر في كتاب الينابيع كره المصنف التطويل ثم عطف عليه بعد توسيط ذكر الخلاف فيه تطيير الحمام والغناء وسماعه لقوله تعالى و
من يشتري لهو الحديث ولقوله عليه السلام الغناء ينبت النفاق ومن اجنبية وصبي يخاف الفتنة يحرم انتهى وليس فيه ما ذكره الناصب من تقييد كراهة الغناء
بما لا يحرم كما ترى ثم لو سلمنا صحة الاخبار التي ذكرها الناصب وسلمنا معارضتها للاخبار التي استدل بها المصنف فنقول الترجيح معنا لما تقرر في
الاصول من ترجيح الخبر المتضمن للنهي على ما تضمن الامر وترجيح ما يكون دليله مدلوله الامر على ما يكون مدلوله الاباحة فاوراه الناصب من
الاحاديث للاباحة بعد تسليم صحتها يكون مرجوحا سيما مع اعتضاد احاديث النهي بظاهر القرآن واما ما ذكره من ان الاصل الاباحة فغير مسلم ومع
هذا لم ينقل عن الشافعي في ذلك شيء وانما الذي ذهب الى ذلك بعض المعتزلة وبعض فقهاء الشافعية والحنفية كما صرح به في مذهب ابو علي بن
ابي هريرة من الشافعية الى ان الاصل الحرمة فتدبر قال المصنف رفع الله درجته وقال مالك كل من حد في معصية لا اقبل شهادته بعد توبته و
صلاحه وقد خالف قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقال مالك لا اقبل شهادة البدوي على الحضري الا في الجراح وقد خالف
الآية وقال اذا شهد صبي او عبد او كافر عند الحاكم فردت شهادتهم ثم بلغ الصبي واعتق العبد واسلم الكافر ثم اعادوها لم يقبل وقد خالف الآية و
وقال مالك شهادة المخنث وهو الذي يخفيه صاحب الدين عن المقربة ثم يجادل المقر في الحديث فيفرق بينهما المخنث لا تقبل وقد خالف الآية
انتهى وقال الناصب خفضه الله اقول ما ذكره من الصور عن مالك في عدم استماع الشهادة امور اجتهادية وله عليه دلائل فوجه المحدود
القياس على المحدود في القذف ووجه عدم سماع شهادة البدوي على الحضري عدم اطلاعه على حاله المخالطة وقبوله في الجراح لامكان وقوع
ذلك في البادية ووجه عدم سماع شهادة الناقص بعد الاعادة في حال الكمال لان الرد سبق فلا يسمع ووجه عدم سماع شهادة المخنث انه
نوع من الخداع وكل هذه اجتهادات والادلة قد تكون قوية وقد تكون ضعيفة ولا مخالفة للنص الوارد في استشهاد الشهيد فانه مشروط
بشروط بينهم من السنة انتهى واقول القياس باطل كما عرفته في قسم الاصول مع ان قياس المحدود على المجلود قياس مع الفارق واما ما
ذكره في تعليل سماع شهادة البدوي على الجراح من امكانه في البادية فيجري في غير الجراح ايضا لامكان وقوع البيع سيما بيع البعير والغنم
والصوف ونحوها في البادية فالفرق تحكم واما قوله لان الرد سبق شهادة الصبي والعبد والكافر في الصور المذكورة ففيه ان الرد انما سبق لعدم
الشرط فاذا وجد الشرط لزم السماع واما ما ذكره من ان الادلة قد يكون قوية وقد يكون ضعيفة فمسلم لكن الكلام في ان الادلة التي تثبت
بها مالك ضعيف ظاهر البطلان واضح الفساد لا يصلح لمن ترقى ادنى درجة عن مرتبة العوام ان يتمسك بها في استنباط الاحكام واما ما ذكره من ان
النص الوارد في استشهاد الشهيدين مشروط بشروط بينهم من السنة مدخول بان السنة التي بينهم منها تلك الشروط غير موجودة ودعوى استنباط
ذلك منها كاذبة ولو صدق في ذلك فليذكرها اولياؤه حتى ننظر في دلالتها على ما ادعاه قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا
شهد على الاصل شاهد واحد وعلى الاصل الثاني آخر لم يقبل وقال احمد يقبل وهو خلاف الاجماع ولان الاصل لم يثبت بشهادته انتهى وقال
الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعي ان الشاهدين يجب ان يشهدا على كل واحد ليثبت والا لم يثبت ووجهه ما ذهب اليه احمد ان الاصلية تثبت بهما
وان اختلف كلا الاصلين انتهى واقول لا يخفى انه لم يتعرض الناصب لما ذكره المصنف من لزوم مخالفة الاجماع واما ما اجاب به عن الوجه الثاني فان
الاصلية تثبت بشهادتهما فلا وجه له اصلا فتامل قال المصنف رفع الله درجته وذهبت الامامية الى انه اذا ادعى وجيء امرأة فانكرت ولم يكن له
بينة كان له طلبها اليمين وقال ابو حنيفة لا يمين عليها وقد خالف قوله البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه انتهى وقال الناصب خفضه الله
اقول مذهب الشافعي انه يتوجه اليها اليمين لانكارها ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة ان صح ان الاصل كونها مصدقة بالبراءة كل امرأة من نكاح الغير
اذا لم يكن قرينة تدل على الحاجة الى اليمين انتهى واقول لا يخفى ان الاصل انما يعتبر حجة اذا لم يعارضه النص وهاهنا النص يفيد اصلا فهذا اصلا قال المصنف
رفع الله درجته وقال ابو حنيفة اذا وطئ اثنان امرأة في طهر واحد وطيا يلحق به النسب وتنازعا فيه لمدة يمكن ان يكون لكل واحد منهما يلحق بهما معا ونقل
القاضي عنه انه يلحقه باثنين ولا يلحقه بثلاثة وحكى الكرخي والرازي وغيرهما عنه انه لو ادعاه ما تناهى لحقهم ثم قال ابو حنيفة لو كان لرجل امة

فحدث ولد فقالت كل واحدة منهما انه ابنى من شبك الحق بالاثنين معا وهذا خلاف المعقول والمنقول للعلم الضرورى بان الولد الواحد لم يولد من
امهات شتى ولا من آباء شتى وقال الله تعالى يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه اذا تنازع
اثنان او اكثر مجهولا من لقيط او غيره او ان يشترك اثنان او اكثر فى وطء امرأة وتأتى بولد يمكن من كل واحد الشبهة فى النكاح وبعد الطلاق فى العدة
او بالنكاح الفاسد جاهلا او يطأ رجلان بنكاحين فاسدين او يطأ الشريكان الجارية المشتركة او يطأ امته ويبيعها فيطأها المشترى قبل الاستبراء
يعرض على القائف فى جميع هذه الصور فاذا الحق القائف لزم ولم يقبل رجوعه ووجه ما ذهب اليه ابو حنيفة انه لم يعتبر العرض على القائف فالالحاق
باحدهما دون الآخر يكون ترجيحا بلا مرجح فالانتساب اليهما ادى الى ظهور المرجح ولا مخالفة للضرورة لانه لا يقول بانه تولد من كليهما بل يقول الحاق
الانتساب الى كليهما فحكم بالانتساب الى ظهور المرجح انتهى **واقول** ما نقله المصنف عن ابى حنيفة من انه الحق بهما معا وما نقل الطحاوى من انه يلحقه
باثنين ولا يلحقه بثلاثة دليل على ان ما ذكره الناصب فى توجيه كلامه لا يتجه مع مذهب غيره وحصر النزاع بينه وبين غيره لفظيا من جملة مخترعات
الناصب وتوجيه بما لا يرضى به صاحبه ثم من البين انه اذا لم يعتبر ابو حنيفة العرض على القائف ولا القرعة التى عبر بها رسول الله ورد هو عليه
بان القرعة قمار يلزم الترجيح بلا مرجح لكن ما اوجبه فى انه لا يعتبر العرض على القائف ولا القرعة وبالجملة كلام ابى حنيفة على ما وجهه الناصب فى مرتبة ان
يقال انه لم يعتبر نص الكتاب والسنة فالالحاق باحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح وفساده اظهر من ان يخفى **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة
الكتابة الفاسدة لازمة وهو خلاف الاصل الدال على اصالة بقاء الملك لسالم عن معارضة المزيل وقال ابو حنيفة اذا كاتب عبده ومات وخلف ابنين
فابرأه احدهما من نصيبه او اعتقه لا يصح الابراء ولا العتق وهو خلاف قوله ع الناس مسلطون على اموالهم انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعى ان الكتابة الفاسدة كالباطلة فى بعض الاحكام وكالصحيحة فى بعضها والفاسدة كالباطلة فى عدم اللزوم فيجوز للمالك الفسخ فى الفاسدة دون
الصحيحة وعند ابى حنيفة ان فساد العقد لا يبطل الملك فى البيع فان صح ما رواه عنه فلعله جعله مثل البيع واما ما نسب الى ابى حنيفة من عدم الابراء ان صح
فلعله للزومه فى حيوة المورث فلا يبطل ولا يلزم عدم تسلطه لان للمبرء ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله انتهى **واقول** ما ذكره الناصب فى
تقرير مذهب الشافعى من ان الكتابة الفاسدة كالباطلة الخ باطل فاسد بل علة فهمه وبلوغ جهله بفقه ما هو اصطلاح اصحابه فى هذه المسئلة
وتحقيق ذلك انهم قسموا ما لا يصح من الكتابة الى باطلة وفاسدة فالباطلة هى التى اختل بعض اركانها بان كان السيد صبيا او مجنونا او مكرها
على الكتابة او كان العقد كذلك او لم يجر ذكر عوض او ذكر ما لا يقصد ماليته كالدم والحشرات واختلت الصيغة والفاسدة هى التى امتنعت صحتها
بشرط فاسد او بفوات شرط فى العوض بان كان خمرا او خنزيرا او مجهولا او لم ينجمه ثم جعلوا الكتابة الباطلة لاغية والفاسدة تساوى الصحيحة
فى ثلاثة امور احدها انه يحصل العتق بالاداء والثانى انه يستقل بالكسب ويستتبع عند العتق ما فضل من كسبه وكذا ولده من جاريته والثالث
انه يستقل حتى يعامل السيد ويسقط عنه نفقته ويسافر بها لانها لا يلزم من جانب السيد فله فسخها وتبطل بموت السيد وبالجملة فالعتق
عندهم يحصل من جهة التعليق لا من جهة الكتابة وهذا كله عندنا لاغ لان الفاسد لا يترتب عليه اثر والاطلاق الشرعى محمول على الصحيح والاحكام
مترتبة عليه فالمكاتبة الفاسدة باقسامها يقع لاغية واما ما ذكره بقوله وعند ابى حنيفة الخ فمردود بان عند ائمتنا لا يروج الا على مقلديه والا
حمله على كل من البيع الفاسد والكتابة الفاسدة بجعل الكتابة الفاسدة كالبيع حملها عليه غير صالح لاصلاح حكمه فيهما باللزوم بل هو من قبيل اصلاح
الفاسد بالفاسد كما لا يخفى واما ما ذكره من ان وجه حكم ابى حنيفة بعدم صحة ابراء الوارث حصته من المال الذى كاتب به المورث هو لزومه فى حيوة
المورث فلو تم لزم عدم صحة ابراء الوارث عما له كان لمورثه فى ذمة غيره باى طريق من الطرق الشرعية من القرض والقراض والغصب ونحوها وبطلانه
ظاهر جدا واما ما ذكره من انه لا يلزم من الحكم بعدم صحة ابراء الوارث حصته من مال الكتابة عدم تسلطه لان له ان يعتقه فيكون مسلطا على ماله
مدخول بان مفاد الحديث عموم التسلط الا ما اخرجه الدليل المنفصل ومن جملة افراد ذلك العام التسلط فى الابراء وقد نفاه ابو حنيفة فكيف
يصدق انه مسلط على ماله فالتسلط فى العتق فقط لا يصحح صدق العام بعمومه فافهم **قال** المصنف رفع الله درجته وقال ابو حنيفة ومالك
والشافعى اذا كان عبد بين اثنين فكاتب احدهما على نصيبه بغير اذن شريكه لم يصح خالفوا قوله تعالى فكاتبوهم وقوله ع الناس مسلطون على اموالهم
انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب الشافعى انه لو كاتب الشريكان معا او وكلا من يكاتبه صحت ولو كاتب بعض عبد باقيه لغيره فسد
كان باذن الشريك او دونه ولان المكاتب انظاما فانه لم يفعل ودفع العبد اليه بعض كسبه للآخر بعضه بحسب الملك حتى ادى للملتزم عتق و
يقوم نصيب الشريك على المكاتب بشرط اليسار ويرجع العبد اليه بالمدفوع وهو على العبد بقدر القسط الكاتب من قيمته والدليل على فساده
انها تصرف فى المال المشترك بما لم يرضه وهذا موجب الفساد واختيار الابطال لا يتايليت الحجة عليه لانها تدل على مشروعية عقد الكتابة ان كان
مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا وكذا الحديث فان التسلط على المال موقوف على شرائط منها التصرف على وجه اذن فيه الشارع
ولم يحصل هنا انتهى **واقول** انه لم ينقل المذهب على ما هو عليه فانه يفهم من المذهب فساد الكتابة فى العبد المشترك اذا كاتب احد الشريكين فى نصيبه سواء
اذن الشريك العالم او لا وهو راجع الى نفس العبد المشترك وهو عدم قبوله الكتابة على بعضه وذلك لان المكاتب يحتاج الى التردد بحضر او سفر
لاكتساب النجوم ولا يستقل بذلك اذا كان بعضه رقيقا فلا يحصل مقصود الكتابة وقد نقل هو من المذهب فساده على تقدير عدم الاذن فظهر

الثالث عشر

التاسع عشر

انه حرفوا الكلم عن مواضعها كاليهود والنصارى انتهى **واقول** لا يخفى ان الدليل الذي نصبه الناصب على فساد الصورة المذكورة فاسد لا صورة
له لانا لا نسلم ان كتابة احد الشريكين لنصيبه من العبد تصرف في المال المشترك بما ليس له لا بد لذلك من دليل ثم ما ذكر من ان الاية ليست بحجة عليه
باطل قوله لانها تدل على مشروعية عقد المكاتبة ان كان مشتملا على شرائط الصحة لا على مشروعيتها مطلقا قلنا الاية مطلقة عن قيد الشيء من
الشرائط وعدمها والاصل عدم التوقف على شرط فمن ادعى اعتبار الشارع لشرط وتقييد الاية به يطالب بالبيان وكذا الكلام في الحديث ذلك انه لم
ان التسلط في العبد المكاتب موقوف على شرط اعتبره الشارع غير حاصل ههنا واما ما ذكره من ان المصنف لم ينقل المذهب على ما هو عليه ففيه ان ما
ذكره المصنف هو اصل المذهب الذي عليه الشافعي كما يدل عليه مطالعة الكتب المبسوطة والذي ذكره الناصب هو ما جرت به عادته من نسبة
ما تقرر عليه مذهب المتأخرين من اصحاب الشافعي اليه والدليل عليه ان الناصب نقل ما نقله ههنا وفي اكثر المواضع السابقة من كتاب الانوار
الذي اعتمد مؤلفه فيه على ذكر ما تقرر عليه الفتوى كما مر فالتحريف انما وقع عن الناصب الرجل المارد فهو احق بمشابهة اليهود والنصارى
لا يخفى ثم لا يخفى وقوع التكرار الممل في قوله وذلك المعنى آه بعد قوله مشيرا الى المعنى المذكور بقوله وهو عدم قبوله آه هذا ولا يذهب عليك انه
لم يتعرض لنفي نسبة ما نسبه المصنف الى الثلثة الا عن الشافعي دون ابي حنيفة ومالك فلا يكون ما ذكره حاسما للتشنيع المصنف على الكل فتدبر **قال**

العشرون

المصنف رفع الله درجته وقال الشافعي اذا كان عبد بين اثنين لاحدهما الثلثان وللاخر الثلث فكاتباه بما شاءا على السوية لم يصح حتى يتفاوتا على [النسبة]
وقد خالف العمومات في عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء فكذا بعضه انتهى **وقال** الناصب خفضه الله اقول مذهب
الشافعي انه يصح المكاتبة من الشريكين ان اتفقت النجوم جنسا واجلا وعددا وجعلا حصة كل من النجوم بحسب شركتهما في العبد واطلقا فانهما
يقسمان كذلك وان اختلف النجوم في الجنس والاجل والعدد وشرطا تفاوتا وتساوي النجوم مع التساوي في الملك وبالعكس لم يصح ولا يشترط استواء
الشريكين في الملك والدليل عليه ان المكاتبة على العبد ان كانت من شريكين عقد واحد لا عوضين مختلفين اذ لو كان عوضين مختلفين [illegible] لانه
لا يجوز مكاتبة البعض بل يقع عقد المكاتبة على كل العبد فيكون العوض الذي هو النجوم عوضا واحدا لا عوضا مختلفا اذ لو كان اعواضا مختلفة
لاختلف بها العقد فلزم تعدد العقد وهو غير جائز بل يوجب الفساد كما مر واذا كان عوضا واحدا يلزم ان يكون مقسوما على العوض على قدر
الحصة والا لزم الفساد المذكور وهو تعدد العقد كالعبد المبيع بما ثمن فانه يقع الثمن بازاء كل العبد فان فرضنا توزيع الثمن على المبيع
وقع على التساوي لا على التفاوت لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع لا ان ثلثه يقع بازاء الثلثين من المبيع ولا مخالفة للعمومات لان
العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت وما ذكر من عدم التقدير في المال بل لكل احد ان يكاتب عبده بما شاء
فكذا بعضه فهذا من باب قياس البعض على الكل فلا يلزم التساوي بين احكام البعض والكل فان في هذه الصورة لما كان للكل ان يكاتب كل العبد
وليس لمالك البعض ان يكاتب بعض العبد هذا الرجل يدعي انه من ارباب الاجتهاد واصحاب الدلائل مع هذا يحكم على وجوب تساوي احكام
الكل والبعض فيا لله من يعرف معنى البعض والكل يعرف عدم وجوب تساويهما في الاحكام وهذا امر من خرافاته الذي خالف فيه ضرورة عقل
البله والصبيان فضلا عمن له ادنى مسكة واطلاع على الدليل والبرهان انتهى **واقول** لا يخفى ان المكاتبة انما يكون عقدا واحدا اذا اتفقا
في ايقاع العقد على الشركة فيه بصفقة واحدة واما اذا اوقع كل منهما عقدا منفردا على حصته فلا وما ذكره من عدم جواز مكاتبة البعض
دعوى مجردة لا يعجز احد عن الاتيان بمثلها في مقابلها واما ما ذكره في بيان عدم مخالفة العمومات من ان العمومات تدل على وقوع الثمن بازاء
المثمن على قدر الحصص بلا تفاوت فمدخول بانه لو سلم هذه الدلالة فانما يتحقق اذا قيل بوجوب تساوي الشريكين بكتابة العبد المشترك معا
وعقد واحد وقد منعنا ذلك سابقا واما ما ذكره من ان على فرض توزيع الثمن على المبيع يقع على التساوي لا على التفاوت قلنا هذا انما
يسلم اذا كان الحصص بين الشركاء في المبيع على التساوي والا فهو ممنوع قوله لانه يقع نصف الثمن بازاء نصف المبيع قلنا هذا اذا بيع الكل بعقد واحد
واما اذا باع كل من الشريكين حصته بعقد منفرد وثمن على حدة فلا وهو ظاهر جدا واما ما ذكره من ان قول المصنف لكل احد ان يكاتب عبده
بما شاء وكذا بعضه من قياس البعض على الكل فغير مسلم بل هو من باب ثبوت حكم الكل في البعض بطريق الاولى كما في تحريم الضرب بالنسبة الى
تحريم التأفيف وهو حجة معتبرة اتفاقا ولهذا ظهر ان المصنف لا يدعي تساوي احكام الكل والبعض كما توهم الناصب بل يدعي ان ثبوت الحكم في البعض
ههنا اولى من ثبوته في الكل فالخلل في فهم الناصب لا في اجتهاد المصنف قدس سره ولقد ظهر بحمد الله تعالى ان ما ذكره المصنف قدس سره من اول الكتاب
الى ههنا كلها من خرافات بمعنى المحيرات والمرغبات وان المزخرف بالمعنى المطارد في الاستعمال انما يليق بكلام الناصب وامثاله من السلف **قال**
المصنف رفع الله درجته فهذه الاحكام الشرعية التي خالف بها الجمهور القرآن والسنة بعض من كل ومن اراد الاستقصاء فعليه بكتب الفقه
فانه يظهر على اكثر من هذا وانما اقتصرنا على هذا طلبا للاختصار ولان المقصد بيان انه لا يجوز للعامي ان يقلد مثل هؤلاء بل من يكون معصوما
لا يجوز عليه الخطاء والزلل وهو حاصل فلينظر من يؤمن بالله واليوم الآخر ويعرف انه مسؤول غدا عن عمله واعتقاده من اتباع ذوي
الاهواء والانقياد على تقليد الاجداد والاباء ولا يدخل نفسه في زمرة الاشقياء فان الرؤساء منهم اعتقدوا [illegible] ما اعتقدوه من العقائد
الباطلة طلبا للمنافع الدنيوية ولعلموا امر الآخرة وطلبوا العاجلة ورفضوا الآجلة نعوذ بالله تعالى من زلل الاقدام [illegible] في هذا

الكتاب كفاية لمن له ادنى تحصيل فكيف من تفحص عن كتب التنبيه بالقليل والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب وصلوته على سيدنا ونبينا وهادينا
ومهدينا محمد المصطفى وعلى ابن عمه ووصيه وعترته النجباء صلوة تنفد ابدها ولا ينفد امدها تقصم بجناحها ظهور الجاحدين ويرغم بها انوف المبطلين
جعلنا الله واياكم من الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون انتهى **قال** الناصب خفضه الله وفقنا الله تعالى بلطفه العميم وفضله الجسيم اتينا على هذا الكتاب الموسوم
بخلاف المفهوم وقد سماه نهج الحق وكشف الصدق فقابلناه بكتابنا هذا المسمى بابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل وذكرنا فيه جميع ما ذكره
في ذلك الكتاب مصنفه بعباراته الظاهرة عليها اثر الركاكة وابدينا بحمد الله تعالى على طلاب الحق واتباع طريق الصدق ان ما نسب جمهور علماء
السنة والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة والمجانبة عن اتباع سنن العقل والفطرة فهو فيما ادعاه مبطل مفتري كذاب بل هو خالف صريح العقل
وخالف الكتاب والسنة حيث انهم في الاكثر متبعا الكتاب والسنة وان فهم بعضهم حمله على خلاف ما هو عليه لقصوره غاية في طرق الاستدلال ولعلوه في التقليد
والتعصب لتوفير اغراضه واستيلاء محبة الاهواء عليه والعاقل المتبصر المسترشد اذا طالع كتابنا هذا واطلع على طرق مباحثها ومداخلها في رد
الخصم وتشبثنا في ابطال مدعياته الكاذبة بصحاح الاحاديث وصريح العقل التابع للشرع الشريف على طريقة الانصاف لا على سبيل البغي والاعتساف
علم ان هذا الرجل من التوفيق غير مؤيد ولا ينبغي فيما ذكره من قواعد المذاهب في العلوم الثلثة ان يتبع ويقلد فان اكثر ما ذكره في العلوم الثلثة اقوال
مرجوحة رجع عنها العلماء وابطلوها لضعفها واعتسافها في حد ذاتها والقليل منها ما اخترعه هو وامثاله ممن ينتسب الى مذهبه وبعد التامل التام
يظهر على المطالع لهذا الكتاب ان المذهب الذي ينتسب اليه الشيعة والرفض ماخوذ من مجموعات اقوال اهل المذاهب وملبوس من فضلات
المعتزلة فجمعها طائفة من المتعصبين المتروكين فسموها مذهبا وجعلوها لانفسهم طريقة ونحلة واذا ظهر هذا علم ان الائمة من علماء السنة
محقون في انهم جعلوا ذلك المذهب كالعدم وترى الثقات ان تصفحت كتب العلماء من اهل السنة والجماعة المدونة في الاصول والفروع ان العلماء
لم يلتفتوا الى خلافهم ولم يذكروا شيئا من مذهبهم الا نادرا على سبيل التعجب لظهور فساده وبدو بطلانه وها نحن الان نضع خاتمة في هذا
الكتاب لبيان حقيقة مذهبهم على سبيل الاجمال والله المستعان انتهى **واقول** جعل الناصب الشرير ما اتى به من جرحه الذي هو اثر الجعفر
متعلقا للتوفيق انما يصح بناء على ما ذهب اليه بعض اللغويين من ان التوفيق قد يستعمل في توجيه اسباب الشر نحوه فان توفيق الخير نصيب عند
الناصب كما لا يخفى على من اطلع على تفاصيل مجاهدتنا في هذا الشرح معه فافتخاره بتوفيقه الكتابة بهذا الجرح وادعاء كونه خيرا وعبادة كما
نرى ولنعم ما قال بعض فضلاء شعرائنا في مثل ذلك **نظم** مدعي نازد كه توفيق عبادت يافتست   خال عصيانست بر توفيق جاي ديكرست
ثم الظاهر انه اراد بكشف العاطل في قوله واهمال كشف العاطل هذا الكتاب المستطاب الذي سماه مصنفه قدس سره بكشف الحق وح يتوجه عليه انه
لم يهمل ذلك بل وقع منه التعرض له بالجرح والخدش الظاهري فيصير تسميته جرحه بهذا الاسم بلا معنى بل هملا محضا ثم نسبته الكلام المص الى الركاكة
انما وقع كذبا وعنادا ولو رام الاصمعي ان يبين من اول ذلك الكتاب المستطاب الى اخره ركاكة جملة واحدة من كلامه على قاعدة العربية لما امكنه بحمد الله
ثم اللهم الا ان يراد بالركاكة في كلام المص بعض العبارات الركيكة التي حكاها المص عن بعض اسلاف اهل السنة كقول عمر للنبي ص ان الرجل ليهجر وامثاله
مما رووا واراد بعض القوادح والمثالب التي رووها في شان المشايخ الثلثة والفقهاء الاربعة وامثالهم لضرورة اظهار الجرح والتعديل المامور به
في الدين لكن الركيك بهذا المعنى عرف طارئ من المتكلمين بالفارسية كما لا يخفى ومن ماثر سرعة انتقام الله تعالى من الناصب عاجلا وكراهة المص
عنده سبحانه ان الناصب حيث نسب كلام المص في هذا الفصل الى الركاكة تعصبا وحيفا قد وقع منه فيه مع قصره فقرات ملحونة ركيكة ملتوية
خارجة عن اسلوب كلام حاضري الاحلام منها ما وقع في قوله الظاهرة عليها اثر الركاكة الخ فان ركاكة ابراز المؤنث في صفة الاثر وكونه لحنا
في العربية مما لا يخفى ولعله توهم ان الظاهرة في كلامه صفة لقوله بعباراته السابقة عليه وفيه ما فيه ومنها قوله ان ما نسب جمهور علماء السنة
والجماعة الى مخالفة الكتاب والسنة الخ فان الصواب ان يقول ان ما نسب الى جمهور علماء السنة والجماعة من مخالفة الخ ومنها قوله ولا ينبغي فيما ذكره من
قواعد المذاهب في العلوم الثلثة ان يتبع الخ فان حق العبارة ولا ينبغي ان يتبع فيما ذكره من قواعد المذاهب الخ وهذا غاية ظاهر ولو حاولنا التعرض لبيان
ما وقع في سائر جرحه من اللحن والركاكة لطال بنا الكلام هذا وقد وضح بحمد الله تعالى في طي مراتب ما اتينا به من الرد على الناصب ان جميع ما ادعاه
الناصب ههنا على المص من الكذب والافتراء ومخالفة صريح العقل كلها قضايا منعكسة وتعرفها عدم تميزه بين درري الكلام من سفاسفه
او الفه باصغاء ما نفثوه به نفاثات اسلافه كما قيل في الفارسية **نظم** نواي بلبلت اي خر كجا پسند افتد   كه كوش هوش بمرغان هرزه كو داري ومن
المضحكات تسميته ما اثبت به من احاديث اهل السنة بالصحيح ثم زعمه انها انما تصير حجة على الخصم مع ما عرفت سابقا من فساد حال تلك الاحاديث
وحال جامعيها وانكار الامامية لصحتها ثم كيف يتاتى للناصب دعوى تشبثه بصريح العقل مع عزله العقل صريحا عن الحكم ونفيهم الحسن والقبح العقليين
على ما سبق في مسائل الاصول واما ما ذكره من ان ما ذكره المص في العلوم الثلثة اقوال مرجوحة رجع عنها العلماء الخ فكونها مرجوحة انما هو في زعمه
الباطل وزعم اسلافه الذين عبر عنهم بالعلماء مجازا وقد بينا بحمد الله تعالى رجحانها على وجه لو كان هؤلاء العلماء موجودين لرجعوا عن جمودهم
وكسروا ابه في طلب الحق سورة جوعهم واما ما ذكره من ان الشيعة لحسوا من فضلات المعتزلة فمردود بما سيجيء بيانه من ان اول رؤسا المعتزلة
انما اقتبس من سيد الشيعة ابو هاشم بن محمد الحنفية وشهوان الذي اخذ من علماء المعتزلة هو ابو الحسن الاشعري شيخ اهل السنة غاية الامر

انه لم يخرج عنه في مسائل قليلة بحسب التفحص والرواية فافرد تلك المسائل ابطال الدين وجعلها مذهباً له او للمفسدين ومفسدة في الدين فهم مع حصول
من فضلات الشيعة العشرة اجمعين ايضاً انكره من جوجيته مذهب الامامية ومتروكيته مكذب بما ذكره الشهرستاني في كتاب الملل والنحل في تحقيق
مذهب الامامية وما ذكره صاحب جامع الاصول في شرح حديث يجدد من آل محمد مذهب الامامية في المائة الثانية هو علي بن موسى الرضا
كما ذكره في رجحان المذهب الذي يكون مجدده مثله ع واتضح من هذا ان مذهبهم انما اقتبس من هؤلاء الائمة المعصومين ويبنيه عليه ظهور انكار
لهم عليهم السلام احاديث وآداب عبادات وعادات ومذهب في فروع الفقه ومعتقدات كانوا يعلمونها لاولادهم وجواريهم ومواليهم وعبيدهم من شيعة
المدينة والكوفة وغيرهما كما ذكره محمد الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال عند ذكر الباقرية والجعفرية من الشيعة ان ابا عبد الله جعفر بن
محمد الصادق ع هو ذو علم غزير في الدين وادب كامل في الحكمة وزهد بالغ في الدنيا وورع تام عن الشهوات وقد اقام بالمدينة مدة يفيد الشيعة
المنتمين اليه ويفيض على الموالين له اسرار العلوم انتهى وكان ائمتهم ومجتهدوهم في كل عصر من لدن امير المؤمنين ع الى يومنا هذا لا يقصر عن
علماء فرقة من الفرق بل هم في كل زمان اعلم واكثر عدداً وان كانوا اقل عدداً اما في زمان ائمتهم الاثني عشر فواضح انه لم يماثلهم احد في علم ولا عمل
لان قولهم لم يكن بظن واجتهاد وانما كان بالعلم الحقيقي بما ينقل كل واحد عن ابيه ثم عن ابيه الى رسول الله ص واما بالكشف والالهام بحيث ما كان
صغيرهم وكبيرهم ولهذا ما روي ان احداً منهم في صغره ولا في كبره تردد الى معلم او استفاد من استاد ولا سئل احدهم عن سؤال فتوقف او تلعثم
او رجع الى كتاب او احتاج الى فكر ومن وقف على سيرهم التي نقلها مخالفوهم فضلاً عن موافقيهم علم صدق ذلك وقد صنف مخالفوهم في مناقبهم
وفضائلهم كتباً لا يدخل تحت الحصر واما تلامذتهم كهشام بن الحكم وهشام بن سالم ومحمد بن مسلم وزرارة بن اعين وجميل بن دراج وابو جعفر
مؤمن الطاق واشباههم فانهم يزيدون عن الحصر حتى كان بيت مولانا جعفر الصادق ع كالدكان او السوق يزدحم المستفيدون منه والآخذون
عنه من كل الفرق واكثرهم كانوا مجتهدين اصحاب مذاهب ذكرهم علماء السنة واثنوا عليهم بالعلم والعمل بما لا مزيد عليه ومن طالع كتب الرجال لاهل
السنة سيما كتاب الميزان للذهبي الشامي علم صدق ذلك واما بعدهم فان لهم من العلماء من لا يقصر عنهم مثل علي بن اسمعيل الميثمي ومحمد بن يعقوب
الكليني الرازي وابن بابويه القمي والصاحب بن عباد وشيخ الطائفة محمد بن النعمان المفيد والشيخ ابي جعفر الطوسي وابن البراج والسيد المرتضى علم الهدى
والشيخ المدقق محمد بن ادريس الحلي والشيخ المحقق ابي القاسم جعفر بن محمد سعيد الحلي وابن عمه يحيى بن سعيد الحلي والشيخ سديد الدين الحلي
وولده الشيخ العلامة جمال الدين مصنف هذا الكتاب المستطاب وولده فخر المحققين ومولانا الحبر المحقق النحرير سلطان العلماء نصير الدين
محمد الطوسي والمولى العلامة قطب الدين الرازي البويهي والشيخ الشهيد وامثالهم ممن لا يحصرهم حد ولا عد ومصنفاتهم وتحقيقاتهم في العلوم
العقلية والنقلية قد ملأت الخافقين ونقلها اهل السنة في مصنفاتهم كما لا يخفى على من لا يكابر عقله ووجدانه نعلم علماً يقينياً
قطعياً بان هؤلاء الحواريين والموالي والمجتهدين في مذهب اهل البيت ع كانوا اخص بهم واعلم باصولهم وفروعهم لان اهل البيت ادرى بما في البيت
ولانهم سموا بهذا السبب شيعة ورفضة وكانوا يتحملون الايذاء في اكثر الاوقات عن المتسمين باهل السنة ويخفون احوالهم عنهم تقية
ومع ذلك كما شرحنا لك نقلوا الاخبار عن ائمتهم ع واكثروا من التصنيف في مذهبهم لم يتركوا مذهبهم فارتكاب هذه الطائفة الكذب مما
لا وجه له لانه في الآخرة موجب للنار وفي الدنيا سبب للقتل والعار والعاقل لا يختار مثل هذا بلا سبب قوي يدعوه الى الاختيار
ولا يتجشم تصنيف الكتب والاشعار المشتملة على عقائد الائمة الاطهار وما لهم من الاحاديث والاخبار التي لا يحيط بها نطاق الاحصاء
والاحصار ويزيد على ما في الصحاح الست لاهل السنة زيادة لا يعتريها الانكار ولا يتصور من مثل هذه الطائفة الابرار وشدة ديانتهم
ومبالغتهم في رواة الاخبار واشتراطهم العدالة وعدم الاكتفاء بمجرد الاسلام وعدم ظهور العصيان حتى طرحوا كثيراً من الاخبار بسبب
عدم عدالة الراوي ان يصنفوا ذلك المبلغ من الكتب وينسبوا ما فيها الى اهل البيت ع كذباً وافتراءً او يجعلوا انفسهم ابداً بهذا انهم
مقهورة وعن الدنيا محرومة مهجورة بخلاف مذهب المخالف فان علمائهم كانوا في اكثر الاوقات ظاهرين متظاهرين بمن وافق عقيدتهم
من الملوك والحكام فلا يبعد منهم اخفائهم الحق ووضعهم للباطل طمعاً في الدنيا ورغبة في تقرب الاموية والعباسية ومن استولى
بعدهم على البلاد والعباد وكثر منهم الظلم والفساد كما نشاهد في زماننا هذا في اكثر بلاد الروم وما وراء النهر وغيرهما مما استولى عليه سلاطين
اهل السنة ان علمائها يجعلون الشرع تابعاً لاحكام الظالم ولا يستحيون عن شناعته ويحكمون بصحة خلافة السلطان الظالم الزاني اللائط
الشارب للخمر الذي لا يتقيد بالشرع ويفتون بتوقف صلوة الجمعة والعقود والانكحة وامثالها من امور الشرع على اذنه ويستاجرون قضاتهم
القضاء عن السلاطين ويأخذون الرشوة علانية مع انها حرام باتفاق المسلمين قاطبة وكثير منهم كامامهم البخاري جوزوا وضع الحديث
لنصرة السنة وقد وضعوا في صحة خلافة العباسية وامتداد خلافتهم الى يوم القيمة اخباراً قد كشف الله تعالى عن كذبها ووضعها
فانقرضوا بحيث لم يبق منهم شخص ولا دار ولا اثر في قرية فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقصة وضع الاحاديث
في زمن الاموية والعباسية وتكليف اولياء الاموية للنسائي الى وضع الحديث كغيره من علمائهم في فضل معوية وقتلهم على قتله بعد
ظهور امتناعه وسوء اعتقاده في معوية مشهور وفي تاريخ اليافعي وابن كثير الشامي وغيرهما مذكور واذا ثبت ان مذهب الامامية

مذهب

مذهب اهل البيت عليهم السلام وثبت حقيقة ما ذهبوا اليه العصمة من عقولوا في مذهبهم عليه سلمنا ان ائمتنا لم يكونوا معصومين كما تدعيه
فقد كانوا مجتهدين وفي ذلك لا يخالفنا في ذلك احد وسلمنا ان ائمتكم الاربعة كانوا مجتهدين اتقياء ابرار ولكن لم يتم دليل عقلي ولا نقلي من الله تعالى
ولا من رسوله على وجوب التمسك باحد منهم كما قام ذلك في اهل البيت عليهم السلام كما سمعت من ان التمسك بهم وبكتاب الله لن يضل ابدا وسلمنا ان البارى
لم ينص في كتابه على طهارتهم ولا امر النبي صلى الله عليه وآله بالتمسك بهم فالمرتبة التي في ائمتكم المجوزة لاتباعكم لهم وهو الاجتهاد حاصل فيهم مع زيادة اخرى وهي اتفاق
جميع الفرق على عدالتهم وتعففهم وغزارة علمهم بحيث لا يشك فيه احد ولم يتمكن احد من اعدائهم من الطعن عليهم بما ينقصهم ولو بطريق الكذب
تقربا الى اعدائهم مع كثرتهم وعلو شانهم في الدنيا كالخلفاء بني امية وبني العباس وما ذاك الا لعلم جميع الناس بطهارتهم فالكاذب عليهم يعلم انه يكذبه
كل من يسمعه وهذه المرتبة لم تحصل لغيرهم فان سواهم قد طعن بعضهم على بعض حتى صنف بعض الشافعية كتابا سماه النكت الشريفة في الرد على ابي حنيفة واثبت
كفره بمخالفته للسنة المطهرة بما يطول شرحه وقال الغزالي في المنخول لا اكتراث بمخالفة ابي حنيفة فاني اقطع بخطائه في تسعة اعشار مذهبه التي تكلف
فيها خصوصا فانه اتى فيها بالوزيلة قواعد اصولية تبرى العقول فيها عن مظان الظنون كتقديمه القياس على الخبر ورجوعه الى الاستحسان الذي
لا مستند له وزعمه ان الزيادة على النص نسخ في مسائل ذكرها وتمسكه بمسائل شاذة في خرم القواعد انتهى والحنفية كفروا الشيخ الاشعري شيخ مشايخ
الشافعية كما مر من تصريح امامهم الزاهد بذلك في تفسير قوله تعالى ولولا ان تصيبهم مصيبة الاية وكذا هم والمالكية واكثر الطوايف يكفرون الحنابلة
لقولهم بالتجسيم ولا ريب في وجوب اتباع المتفق على عدالته وعدم التفرقة ولا يجوز العمل بالمرجوح مع امكان العمل بالراجح فقد لزم الناصب واصحابه القول بحقية
مذهبنا لا رجحية اهل البيت عليهم السلام على غيرهم بل يلزم ذلك كل من وطن نفسه على جادة الانصاف ولم يغلب عليه هوى وسلوك سبيل الاعتساف
لان المقتضى للنجاة عندكم تقليد المجتهد وهذا حاصل لنا باعترافكم مع ما في اهل البيت عليهم السلام من المرجحات التي لا يمكن انكارها وقد
بينا ما ولا يلزمنا القول بحصر مذهبكم لانا شرطنا في المتبع العصمة حتى يؤمن من الخطاء معه فنكون نحن من الفرقة الناجية المتمسكة بمذهب اهل
البيت اجماعا وبالدليل المسلمة المقدمات عندكم فاي مسلم يخاف الله واليوم الاخر يحكم بخطاء متبع اهل البيت عليهم السلام وبان مذهبه ماخوذ من مرجوحات
الاقوال وكيف لولا ظلمة الهوى والتعصب الذي يجعل القلوب كالبيت مما نحن ان شاء الله تعالى ناتي على ما وضعه الناصب من الخاتمة ونوضح بطلان جل
ما ذكره فيها موضوعات بموهات مفتريات لم يزد بها الا مزيد الشناعة والعواد على نفسه واسلافه وتضعيف العار والشنار على اعقابه واخلافه
فنقول قال الناصب خفضه الله **خاتمة** لبيان حقيقة مذهب الشيعة وبنيانه وكشف وجوه قواعده وبطلانه وبالله استعين ونعتنا في هذا
البيان لايثار طريق الانصاف والتجنب عن الغرض والاعتساف فنقول قال الله تبارك وتعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون اعلم انه لا خلاف بين جميع المسلمين ان وعد الله تعالى حق وانه لا يمكن ان يقع خلف في وعد الله تعالى ووقوع الخلف في وعد الله محال عقلا
وعادة وشرعا ولا نزاع لاحد في هذا ولا خلاف فيه انه تعالى وعد في هذه الاية لانه بجماعة ثلثة اشياء ولا بد من وقوع كل الثلثة والا يلزم خلاف الوعد وهذه
الامور الموعودة موعودة للمؤمنين لدلالة تصريح النص على هذا لان منكم يدل على ان المراد من المؤمنين هم المؤمنون من امة محمد صلعم فلو قلنا ان الحق
مذهب الشيعة لزم الخلف في المواعيد الثلثة وهذا خلف ونحن نبين ان شاء الله تعالى هذه الملازمة بحيث يقبله المؤمن المنصف ويذعن بحجيته المعاند
المعاندات ثم فنقول الاول من المواعيد الثلثة الاستخلاف في الارض والمراد من الاستخلاف في الارض اعطاء الرياسة الكبرى بحيث ينقاد لاهل الاسلام
اهل الارض لان الموعود الاستخلاف في الارض وهذا لم يقع على تقدير صحة مذهب الشيعة لان قواعدهم يقتضي تكفير كل الصحابة الا نفر منهم
كذا تكفير من قال بامامتهم فالخلفاء على قواعدهم لم يكونوا من اهل الايمان فاستخلافهم في الارض لا يكون استخلاف المؤمنين في الارض حيث
وقع الاستخلاف للكفرة دون المؤمنين انتهى **واقول** يتوجه عليه ان ما انتجه من المقدمات بما هي وساوس لو قالها صبي لشر من فلاحة
لو وجب ان يستعد لضربه بفعلاته سوط الظهر فانه على تقدير ان الخلفاء الثلثة ثم ابنه لم يقع ذلك الوعد بعد لان تبديل الخوف بالامن على الوجه
الذي دل عليه قوله تعالى يعبدونني لا يشركون بي شيئا لم يحصل بعد وانما حصل ذلك في بعض المواضع فان الثغور واقطار بلاد المسلمين المحفوفة
بكفار الفرنج والصين سيما سواحل بحر الهند وفارس والقسطنطنية وما والاها يخافون عن الكفار ولا يامنون منهم اصلا والناصب لقصور
نظرهم ووقوفهم على ظواهر الكلام زعموا انه لما فتح في زمان الثلثة بلاد العرب وبعض بلاد العجم فقد بدل الله تعالى خوف المؤمنين امنا ولم يتاملوا
في كيفية ما اخبر الله تعالى به من ذلك التبديل حرصا منهم على اقامة الدليل على مطلبهم العليل وقد عرفت انه خيال باطل ليس اليه سبيل وبالجملة
ان تمكين الدين على الوجه الذي دل عليه منطوق الاية وسياقها لم يحصل في عهد رسول الله ولا في عهد احد من اصحابه فليومنا هذا وليته لو ذكر
الناصب انه هل كان لله دينه تمكين حين حصر عثمان في الدار وهل كان لامامه صحابه من حين يشرب ماء البحار حتى قتل ورمى في الاقذار واذ ظهر انه لا
وجه للحمل على توهم الناصب فتعين ان المراد بمحاذاة ذلك الوعد عند ظهور المهدي الموعود الذي سيظهر باذن الله تعالى في اخر الزمان من اولاد علي
ويملا الارض نورا وعدلا كما ملئت جورا وظلما اللهم ارزقنا دولته واجعلنا من المشرفين بلقائه ومواليه هذا ولو اقتصرنا في ذلك على
ما اقتصر عليه الناصب في حمل الاية فلم لا يجوز ان يكون المراد بها الاشارة الى خلافة علي عليه السلام والجمع للتعظيم ويقصد بتبديل الخوف امنا تبديل ما كان

له ولاصحابه من الخوف عن المنافقين امنا وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد من الاستخلاف في الارض ما ذكره النيشابوري وغيره من مكان التمكن
والتوطن فيها كما في حق بني اسرائيل وايضا قد مر ان الامة اختلفوا في شرائط النص في الخلافة فوجد ما يدل على الاشتراط الاحتياج الى النص في قوله
تعالى اني جاعل في الارض خليفة وقوله تعالى انا جعلناك خليفة في الارض ومن خلفهم في قوم وما الاستخلاف على هذا الوجه لم يتحقق في حق الثلثة
فلا يتم الاستدلال بالاية فيهم ثم بما ذكرنا سقط باقي ما ذكره الناصب من المقدمات كما لا يخفى على المتامل **ثم قال** الناصب خفضه الله الثاني
من المواعيد الثلثة تمكين دينهم الذي ارتضى لهم فلو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع هذا الموعود ايضا لان مذهبهم ان الصحابة بدلوا الكفر
بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدعوا الكفر والضلال ولم يبق الا علي والحسن والحسين رضي الله عنهم وابوذر ومقداد وسلمان وعمار ونفر يسير غيرهم
على الاسلام ثم بعدهم في كل زمان كان نفر يسير من المسلمين اهل الارض والباقون كلهم كفار فجار بغلبة والمراد من تمكين الدين في الارض انتشاره
وشهرته واذعان جميع اهل الملك ونشر قواعده وبث احكامه وكل هذا لم يقع لاهل الايمان لان الشيعة عندهم كفرة فجرة فساق ضلال
جميع الناس يعلمون ان في كل عصر من الاعصار من زمن النبي الى زماننا هذا وهو زمان ناف على تسعمائة سنة كان عدد الشيعة اقل من القليل
وكانوا جماعة مختفين هاربين مجهولين لو نسب اليهم انهم الشيعة خافوا واتقوا وانكروا واظهروا الاعذار في دفع هذه النسبة عن انفسهم ولو
دبلهم بسبب خروج رافضي منهم اما ما قلنا بل سكن بمدة يسيرة ولم يبق منهم سطوة في الارض واستيلاء وتمكين قط فظهر انه على تقدير حقية مذهبهم
لم يقع الموعود الثاني انتهى **واقول** قد بينا انه على تقدير بطلان مذهب الشيعة والسنة جميعا لا يلزم الخلف في هذا الوعد ايضا لان المراد انجاز
كل ذلك عند ظهور المهدي الموعود ع فسقط جميع ما نسج في هذه المرتبة ايضا من المقدمات السخيفة الواهية كما لا يخفى واما ما ذكره من قلة الشيعة
فيقال انهم ان كانوا قليلين عددا لكنهم كثيرون مددا وقد قال الله تعالى وقليل من عبادي الشكور وما امن معه الا قليل وكم من فئة قليلة وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وان كثيرا من الناس لفاسقون وامثال ذلك كثيرة وقال بعض الحكماء جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد
وان يطلع عليه الا واحد بعد واحد قال الشاعر العارف خليلي قطاع الفيافي الى الحمى كثير واما الواصلون قليل وايضا فقول الناصب
هذا كقول فرعون اللعين ان هؤلاء لشرذمة قليلون وكذلك اتباع اكثر الانبياء ع كانوا قليلين يظهر ذلك لمن تتبع كتب التواريخ و
قصص الانبياء ع واما قوله كانوا جماعة مختفين هاربين الى اخره فرد بانه لا شك ان هذه كانت صفات رسول الله ص وصفة اصحابه مدة نبوته
ويؤيده قوله تعالى واذكروا اذ انتم قليلون مستضعفون في الارض فقد علم ان ذلك بالدليل من الضال عن سواء السبيل ولا يخفى ان السطوة و
القهر قد يكون بالبرهان وهو عندنا وليس للناصب علينا سلطان وما ذلك الا بتوفيق الملك المنان وفيما ذكرنا كفاية في كسر سورة افتخار
الجمهور بكثرتهم وكشف عورة كون الكثرة محمودة بحضرتهم وكفاهم خزيا وهنا متوجها اليهم انه صار احتجاجهم المذكور وبالا عليهم كما
قال سبحانه في شان اضرابهم يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين **ثم قال** الناصب خفضه الله الثالث من المواعيد الثلثة
تبديل الخوف بالامن ولو قلنا ان مذهب الشيعة حق لم يقع الموعود الثالث لانهم يعترفون بانهم في كل عصر من الاعصار السابقة
الى يومنا هذا قط لم يكونوا امنين على انفسهم بل كانوا خائفين من اهل السنة ولهذا اتخذوا التقية جنة لحصول حياتهم وحفظا لرواجهم
ولم يجترئوا قط على اظهار المذهب كما ذكرنا والحال ان المراد بتبديل الخوف بالامن ان يامن الناس من المؤمنين ويتمكنوا من اظهار الدين
وقواعد الحق ولا نزاع ان الشيعة لم يتمكنوا قط في الارض لاظهار مذهبهم في هذه السنين المتطاولة فقد ثبت ان مذهبهم لو كان حقا لزم
الخلف في وعد الله تعالى والحال ان الخلف في وعد الله تعالى محال فيكون حقية مذهبهم المستلزمة لوقوع الخلف محالا وهذا هو المدعى ولو تامل
المتامل بعين الانصاف في شواهد الاوضاع السابقة والحاضرة علم ان ما استند للناصح ببطلان مذهبهم من اجل الدلائل واظهر البراهين
انتهى **واقول** جوابه هذا ايضا ما مر انه يجوز ان يكون مصداق هذا القسم ايضا زمان ظهور المهدي الموعود المنتظر ولو استعجل الناصب
واستصعب الانتظار فليكن مصداقه الزمان الذي هو فيه اذ قد خرج فيه باعترافه في كتابه هذا من اولاد علي ع ومواليه من سم ام
الناصب في سوء خاتمته هذا اولي القلانس الحمر وحصل بهم تبديل خوف الشيعة بالامن وارتفعت التقية بل قد انعكست القضية
حتى هرب الناصب وخلق من اهل نحلته الى اقاصي بلاد ما وراء النهر وطردوا وشردوا بمقارع القتل والقهر وهناك ايضا بلغ سيل القهر
زباه حتى استغاث الناصب بقوله واغوثاه واغوثاه والحمد لله تعالى **ثم قال** الناصب ان السلف من العلماء قد ذكروا من المطاعن في
تلك المذهب المنسوب الى الروافض اشياء كثيرة نذكر هيهنا ما نقل عن الامام المجمع على جلالته وفضله عامر الشعبي رحمه الله تعالى قال ابن
الجوزي في كتاب الموضوعات ولقد صنف الروافض كتابا في الفقه سموه مذهب الامامية وذكروا ما يخرق الاجماع بلا دليل اصلا
وذكر باسناده الى عبد الرحمن بن مالك بن مغول عن ابيه قال قال الشعبي يا مالك لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم
عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا على ان اكذب لهم على علي لفعلوا ولكن والله لا كذبت عليه ابدا يا مالك اني قد درست الاهواء كلها
فلم ار قوما احمق من الخشبية لو كانوا من الدواب كانوا حميرا ومن الطير كانوا رخما احذركم الاهواء المضلة وشرها الرافضة احرقهم
علي ع بالنار ونفاهم من البلاد منهم عبد الله بن سبا الى ساباط ونفى غيره انتهى كلامه **واقول** لا يخفى ان ما ذكره الناصب من

ان

ان الامامية خرقوا الاجماع فلعل ذلك لم يكن اجماع المسلمين قاطبة بل كان من اجماعات اهل السنة والجماعة التي لا يحتاج خرقها الى اشارة اصبع ايضا

واما ما ذكره عن الشعبي من انه قال لو اردت ان يعطوني يعني الروافض رقابهم عبيدا وان يملؤا بيتي ذهبا آه ففيه ان الذي نحن نعلمه من احوال عامر الشعبي انه كان جلفا جافا لا يتقيد بدين ولا مذهب هو الذي تخلف عن الحسين ع وخرج مع عبد الرحمن بن محمد الاشعث وقال له الحجاج انت المعين علينا فقال نعم ما كنا بررة اتقياء ولا فجرة اقوياء وهو الذي دخل بيت المال فسرق في خفه ما تقدرهم لكن صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اهل السنة عد الشعبي من علماء الشيعة وعلى هذا كيف يتصور منه القدح على اهل مذهبه من الشيعة بما نقله عن ابن الجوزي فالظاهر ان ارجاع ضمير الجمع في قوله يعطوني يعني الروافض من تصرفات الناصب وهم الراوي فانه يجوز ان يكون راجعا الى النواصب فانهم قد يقصدون الكذب على علي ع بما يكون مضمونه نصرة لاهل السنة لزعمهم انه ادخل واقوى في قيام حجة على الشيعة ولو سلم فكيف يسمع منه دعوى انه لا يأخذ ملأ بيت ذهبا على ان يكذب مع ما نقل من دنوّ همته الى مرتبة لم يبال بعار سرقة دراهم ما تقدرهم على ان ما نقل عن الشعبي اخرا صريح في ان مراده بمن ذكرهم من الروافض هم الغلاة دون الامامية وسائر اصناف الشيعة فانه قال بعد ذكر الحنابلة وشر هم الروافض احرقهم علي ع ونفاهم ومن البين المذكور في كتاب الملل والنحل وخاتمة كتاب المواقف ان الذين احرقهم علي ونفاهم كانوا جماعة من الغلاة منهم عبد الله بن سبا وغيره ممن ذكر في الكتابين ولعل الشعبي لما اراد ان يقدح على الحنابلة فخاف من تهمتهم اياه بالرفض قرن قدحهم بقدح الرفضة بعبارة مبهمة في الجملة ليدفع به الخوف والتهمة ويخفف على لحيته من توقع منه ذلك من الحنابلة وسائر اصناف اهل السنة هذا مع انه يستبعد عن ابن الجوزي وهو ويكس الحنابلة ان يذكر ذم اصحابه ويقول انهم كالحمر والرخم بلا ضرورة داعية له الى ذلك فالظاهر انه انما رضي بتلك الشناعة على نفسه وعلى اصحابه حتى يصدقوه الناس فيما وصف به الشيعة من انهم شر من الحنابلة اللهم الا ان يقال انه اذا شهد على نفسه بالحمارية فلا يبعد صدقه في تلك الحمارية منه فتأمل ثم قال الناصب خفضه الله ثم نقول ان لكل مذهب من المذاهب الاسلامية فان حقيقته يلتئم من اصول وفروع والاصول اما متعلقة بالعقائد الاسلامية واما متعلقة باصول دلائل الاحكام والاول يسمى بالاصول الكلامية والثانية بالاصول الفقهية ولما انا نظرنا الى مذهب الشيعة رأينا ان اصولهم الكلامية كلها مأخوذة من المعتزلة ومن لا صاحب له في كتاب ابن المطهر يقول في كل مسئلة من مسائل الاصول ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة والحال ان هذا بن المذهب يعرف من العلماء وتصانيفهم واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول حذو المعتزلة واخذوا منهم مسئلة فتبعوه واي اضحوكة اغرب من ان التابع الذي تقرر تابعيته والمتبوع يستنكف من عار تابعيته ولا يعبأ بتابعيته ولا يلتفت اليه البتة يجعل نفسه متبوعا ويجعل المتبوع تابعا له وهذا حال الشيعة مع المعتزلة فان المعتزلة لهم علماء مشهورون وكتب متقنة وسعوا في تدوين المذاهب ووضعوا الدلائل والبراهين على المدعيات فجاء شرذمة من الجهلة مثل ابن مطهر الحلي وابن المطهر وطائفة يسيرة ظالعوا كتبهم وتعلموا المسائل ثم انتحلوها ونسبوها الى انفسهم ولم يكتفوا بهذا الانتحال حتى صار التبع حتى جعلوا انفسهم متبوعين والمعتزلة تابعين وهذا غاية الاضحوكة هذا حالهم في الاصول الكلامية انتهى **واقول** لا يخفى ان ما ذكره من ان اصول الامامية كلها مأخوذة من المعتزلة لا يخالفون المعتزلة كذب صريح قد علم خلافه جلا من قول العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية ان الشيعة يوافق المعتزلة في اكثر الاصول لا يخالفها الا في مسائل قليلة آه ومع ان هذا كلام صدر عنه مبالغة وعنادا كما سنبينه تفصيلا في طي ما سبق من الاصول الكلامية وبالجملة الامامية خالفوا المعتزلة ايضا في كثير من احوال المبدأ كابطال الحال ونفي التفويض ومماثلته تعالى لغيره والخروج عن ظلمات الفلاسفة بدليل انه ان الجزء الذي لا يتجزى وقولهم بالاصلح بنظام الكل من حيث هو كل وبالمنزلة بين المنزلتين وغيرها وفي اكثر احوال المعاد كنفي الاحباط والتكفير واثبات عذاب القبر وانقطاع عذاب صاحب الكبيرة وانه مؤمن وان العفو جائز وانه يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وان الجنة والنار مخلوقتان الآن الى غير ذلك وفي اعظم مباحث النبوات كاثبات العصمة التامة وتفضيل الانبياء على الملائكة وغير ذلك وفي الاصل الامامة التي لا يخفى مدخلية الخلاف فيه في الكفر والايمان لقوله ع من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية هذا واما اهل السنة فهم موافقون للمعتزلة في مسئلة الامامة التي هي العمدة في بناء الكفر والايمان كما عرفت قال صاحب الملل والنحل ان اعظم خلاف بين الامة خلاف الامامة اذ ما سل سيف في الاسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الامامة في كل زمان آه وكذا موافقون لهم في مسئلة خلق الاعمال فان اصل الكلام مكتسب من مذهب جهم بن صفوان المعتزلي القائل بالجبر المحض ثم اضيف اليه الكسب تخلصا عن شناعة الجبر وقد عرفت فيما مضى انه لا اثر لذلك الاضافة بل لا محصل له وكذا اتفقوا في مسئلة الرؤية والكلام فقد قال صاحب كتاب الملل والنحل وهو من اكابر الاشاعرة ان نزاعنا مع المعتزلة في الرؤية والكلام لفظي كما عرفه فخر الدين الرازي ايضا في كتاب الاربعين وغيره وكذا في مسئلة الحسن والقبح العقليين فان الحنفية والماتريدية الذين هم معظم اهل السنة في زماننا ذهبوا الى ذلك صريحا فقال ابن همام الحنفي في كتاب المسايرة قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح العقليين على الوجه الذي قالت المعتزلة انتهى وكذا ذهب فخر الدين الرازي في كتاب المعالم وغيره من اعلام اهل السنة الى هذا من غير اشعار بجعل النزاع لفظيا وكذا قالوا بتعليل افعال الله موافقا لهم حتى قال صدر الشريعة البخاري في كتاب التوضيح ان من انكر التعليل فقد انكر النبوة وقال التفتازاني الاشعري في شرح الشرح ان من قال بحجية القياس لا بد له من القول بتعليل الافعال ومن البين ان القائل بحجية جمهور اهل

السنة والجماعة فيكونوا قائلين بالتعليل ايضا وقد وافق المعتزلة في اثبات الحال جماعة من اكابر اهل السنة كالقاضي ابو بكر وامام الحرمين ولم
يوافق المعتزلة في هذا احد من الامامية كما عرفت ووافقت المعتزلة واهل السنة في اثبات الجوهر الفرد وفي نفي العصمة عن الانبياء كلا منهما
بوجه الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع فاين من المسائل المعتد بها ما يصلح لان يجعل مخالفة اهل السنة مع المعتزلة فيها دليلا على كثرة مخالفتهما
وعدم متابعة احدهما للاخر دون ان يجعل مخالفة الشيعة معهم فيها دليلا على ذلك كيف ومتبع علم الاشاعرة هم المعتزلة كما لا يخفى لكن اظهارا
لمجانبة المعتزلة والتكلم منهم بالقدح والذم بما هو من قبيل الشعير يؤكل ويذم فان اعتزال ابي الحسن الاشعري عن شيخه المعتزلي واظهاره مخالفة
بعض ظواهر اقوالهم انما كان لحب التفرد والاستقلال وحرصه على رياسة شرذمة من الجهال لا لاجل ان فتشت عن اقوال الاشعري ومذاهبه رايت
كل من مذاهبه ظاهرا كابيات عبد الرحمن الجامي اله بيت صاحبه لا يبقى له الا التقليد واقتحام مضيق التعصب اما ما ذكره من انه لم يبق من الذين [ممن]
يعرف من العلماء وتصانيفهم فعجيب ممن له ادنى تامل بل انما من العلماء والمتبع من صاحب المذهب من تصنيفه وله الاشكال لامر في نقل ابي حنيفة لاتفاق
علماء مذهبه على انه لم يصنف شيئا في شيء من الاصول والفقه فبهذا ظهر سقوط قوله واي عالم واي تصنيف للامامية في الاصول اخذ
المعتزلة واخذوا منه مسئلة آه على ان ما ذكره مردود بان صاحب كتاب الملل والنحل من علماء اهل السنة قد ذكر من قدماء علماء الامامية
مصنفيهم جماعة فقال رجال الشيعة ومصنفوا الكتب منهم من الزيدية فلان وفلان آه ومن الامامية وسائر اصناف الشيعة فلان
وفلان وفلان آه ومن مؤلفي كتبهم هشام بن الحكم وعلي بن منصور ويونس بن عبد الرحمن وشكال والفضل بن شاذان والحسين بن اسكاف
محمد بن عبد الرحمن بن قبة وابو سهل النوبختي ومن المتاخرين ابو جعفر الطوسي وذكر في موضع اخر ان هشام بن الحكم كان من متكلمي الشيعة وجرت
بينه وبين ابي الهذيل مناظرات في الكلام انتهى وبهذا يعلم ايضا بطلان اتحاد مذهب الامامية والمعتزلة فان ابا الهذيل العلاف كان من مشايخ
المعتزلة فافهم واما ما زعمه من متبوعية المعتزلة وتابعية الامامية لهم فمردود بان تقدم الشيعة وتابعية المعتزلة لهم والاخذ عن ائمتهم امر ظاهر
مشهور وقد اوضحناه سابقا في فواتح ما علقناه على مسئلة الادراك مؤيدا بكلام الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل فتذكر وتامل
ثم قال الناصب خفضه الله واما الاصول الفقهية فانهم طالعوا كتب اصول اهل السنة والجماعة ولم يفهموا ولم يتبحروا فيها لانهم لم يقرؤا على
الاساتذة والمتبحرين في الاصول بل اكتفوا بالمطالعة فلم يحصل لهم التبحر والاطلاع على حقايق الاقوال فاخذوا من كل مذهب مسئلة كان لها
عند ظواهرهم قبولهم او وضعوا ردوا بمسئلة من تلك المسئلة بغير ما يرد به صاحب تلك المسئلة من ارباب المذاهب مثلا طالعوا كتب الاصول
للفقهاء الاربعة من مذهب الشافعي شيئا يناسب ظاهر عقلهم او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع بمناسبة فهموا منها فجعلوا
ذلك الشيء مذهبا وعدوا الخلاف من مذهب ابي حنيفة او مالك او احمد او غيرهم من العلماء بما رد صاحب تلك المذهب والحقوا في خلاله شيئا
يسيرا من بدعتهم مما يتعلق بالامامة ومما يوجب طعنا في الصحابة فتموا بذلك المختلط اصول فقه الشيعة هذا حالهم في الاصول انتهى
واقول قد اوضحنا فساد ما ذكره الناصب ههنا بما ذكرناه سابقا من تقدم مصنفي الامامية وتصانيفهم في الاصول والفروع نقلا
عن الشهرستاني الاشعري في كتاب الملل والنحل وبينا ان قضية الاخذ والانتحال منعكسة وقد اكد ووضح ذلك بما شيد فاما ما كان
جميع ما ذكره المص من المسائل الاصولية وادلتها وبعض ما على شبهات المخالفين وهفوات الناصب اللعين فيها وايضا يؤكد ان الاجماع
على الوجه الذي اعتقده اهل السنة حجية والقياس والاستحسان مما لم يعتبرها الامامية ومخالفوها الفقهاء الاربعة من اهل السنة
والجماعة مع انه يتفرع عليها جل ما اتوا به من المسائل المذكورة في كتبهم الفقهية وكذا مخالفتهم في مسئلة الحسن والقبح التي يتفرع عليها امهات
المسائل فضلا عن المخالفات الناشية من اتباع احاديث اهل البيت وعدم اتباع جل ما روى بطريق اهل السنة ثم ان قول الناصب
او يلايم قاعدة من قواعدهم الفاسدة في الابتداع مناقض لما تصدى لاثباته في هذا المقام من ان الامامية اخذوا ما ذهبوا اليه من
مسائل اصول الفقه وقواعدها عن غيرهم من اهل السنة فانه اذا اعترف بان لهم قواعد منفردة في هذا الفن فقد ثبت ان اصولهم
هي تلك القواعد التي تفردوا بها وابتدعوها وظهر كذب ما ذكره من اخذهم لقواعد اصول الفقه عن غيرهم **ثم قال** الناصب خفضه الله
واما علم الفروع الفقهية فكذا حالهم مع فروع الائمة ومن نظر في هذا الكتاب علم ان ما نقول حق لا ارتياب فيه فان ابن المطهر نقل
جميع ما نقل فيه من كتب الائمة ووافق الاكثر وافق الشافعي وابطل اقوال باقي الائمة بما ابطل به ائمة الشافعية وليته كان ابطله بالدلائل
المتقنة بل ابطله بالوجوه المرجوحة الضعيفة كما ذكرنا في مواضعها وبينا وجوه الضعف فيها وفي بعض المسائل وافق ابا حنيفة
او مالكا وعلى مثل هذا العمل مما خالف الائمة الاربعة فاما تابع اهل الظاهر او مذهب سفيان او واحدا من العلماء وكل ما خالف [فيه]
الاربعة فهو اقوال ضعيفة مرجوع عنها للعلماء كما لا يخفى على المتبحر الواقف على اقوال العلماء وذكر شيئا يسيرا من خواص بدعته
مما لا يوافقه احد والقدح فيه من بعض علماء الشيعة ممن اتى بكلام ابن المطهر ذكر في بعض مصنفاته ان جميع ما خالف الشيعة
علماء السنة والجماعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة والباقي موافق لقول احد منهم وذهب اليه جماعة البتة وهذا
اعتراف منه بانه جمع اقوال اهل السنة وجعله مذهبا ومن تامل بعين التدبر واختيار مذهب الحق الى اصول مذهب الشيعة

الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا فيه اهل السنة والجماعة مذهبا وهو تامل بعين النظر
واختيار مذهب الحق في الاصول مذهب الشيعة الكلامية والفقهية وفروعهم علم ان اكثره من غيرهم وان مبناه على التعصب وان قواعد ما خالفوا
فيه اهل السنة والجماعة اوهن من بيت العنكبوت فلا شك انه يرتدع من قبول مذهبهم والاقتداء بهم ويحترز عن العمل بما ذهبوا اليه ان كان مخالفا
لاجماع اهل السنة والجماعة وان كان منتحلا من غيرهم فان كان من الاصول فان تبعه جعله مذهبا له صار معتزليا ومن الفروع ان قبله و
عمل به فهو حيران لا يدري انه مقلد من من العلماء فالحزم للعاقل المتدين ان يهجر مذهبا مبناه على تكفير اصحاب رسول الله صلعم وتبديع العلماء و
تفسيقهم ثم من الاضاحيك ان في كتاب ابن المطهر انه يفسق الصحابة ويكفرهم ثم يجعل قولهم دليلا للمذهب ولو جعل قولهم رد المذهب لقلنا انه يقيم
الدليل والحجة علينا بما هو حجة لا دليلنا ولا باس بهذا فكانه يدعي انه يقطع رقبتنا بسيفنا وهذا مقبول والحال انه يدعي صحة مذهبه ويصحح بقول
عايشة وابي هريرة وعبد الله بن عمر من صرح في هذا الكتاب في مواضع عديدة ان قولهم وروايتهم غير مقبول ولو كان له دليل غير ما ينقله
من الصحابة لكان ينبغي ان يستدل به مثل نصوص الائمة المعصومين فانه عنده دلايل ولو قال قايل انه لم يستدل بنصوص الائمة لعدم قبول
اهل السنة لها قلنا لو كان له دليل من نصوصهم لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد بعد ما نقل اقوال الصحابة ورواياتهم ليكون نقل
الصحابة حجة علينا وقول الائمة حجة له والحال انه في جميع هذا الكتاب لم يذكر كلمة واحدة في الفروع ودلايلها عن الائمة فعلم انه ليس له دليل
على فروع مذهبه الا الدلايل الضعيفة المرجوع عنها الائمة اهل السنة والجماعة هذا حقيقة مذهب الشيعة في الاصول والفروع ولينصف المنصف
هل يجوز تقليد جماعة في المذهب يكون حال اصولهم وفروعهم هذا يا ايها الذين امنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم
ذنوبكم ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزا عظيما ولولا ان ديدنا من مذهبهم دب في هذا الزمان وظهر شعار البدعة واستولى اربابها
في البلاد وكلفوا المسلمين قبول شعارهم وجعلوا امارة الاسلام ملاعن الصحابة وغيروا الاذان بما لم يسمع في مذهب من المذاهب لا في مذهب
الشيعة ونسبوا انفسهم الى مذهب الامامية مع انهم لا يعلمون لقواعده ولا يتبعون اصوله ولا فروعه ولكن ينسبون انفسهم الى ذلك المذهب لما
بالغت في الرد على ذلك المذهب هذه المبالغات ولا كتبت في الرد على مذهبهم في الاصول والفروع خمسين جزءا ولكن اوجب على هذا الرد و
هذا اظهار الحق ما بلغني من الخبر عن رسول الله صلعم انه قال اذا ظهرت البدعة في امتي فليظهر العالم علمه وان لم يفعل فعليه لعنة الله وانا اعوذ
بالله العظيم من لعنته وعقابه وطرده وعذابه ولهذا اشتغلت بتدوين هذا الكتاب ليلا ونهارا ولم يخف على مدة شهرين وانا ما حتى وفقني الله
تعالى لاتمامه في ثالث شهر جمادي الاخر سنة تسع وتسعمائة وكان الشروع فيه مستهل شهر ربيع الثاني من هذه السنة والحمد لله على نعمته التي
ما كنت يحتط لها املا فزادني بمحض لطفه لطفا وعين فضله فضلا وانا اسئل الله العظيم واتوسل اليه بجميع من ذببت عنه الطاعن في هذا
الكتاب من الصحابة الكبار والعلماء الابرار والصلحاء الاخيار واتوسل اليه بالائمة المعصومين والعلماء الراسخين حفاظ الدين وبهذا
الكتاب الذي قصدت بتاليفه ذب البدعة عن حرم سنة سيد المرسلين وان اتوسل بجميع ما توسل به الداعون المتضرعون ان يدفع عن الاسلام
والمسلمين شر هذه الفتنة الباغية وان يخذل الجموع العصبة الطاغية اللهم احصهم عددا واقتلهم بددا ولا تبق منهم احدا اللهم انصر من نصر
الدين واخذل من خذل الدين اللهم اصلح من كان صلاحه صلاح المسلمين واهلك من كان صلاحه فساد المسلمين اللهم اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا
في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين اللهم من الذي دعاك فلم تجبه ومن الذي استغاثك فلم تغثه واغوثاه واغوثاه الرجا الرجا
النجا النجا يا الله يا ارحم الراحمين اجب دعاءنا ونجنا من القوم الظالمين وانصر الاسلام والمسلمين واجعلنا هادين مهديين والحمد لله رب
العالمين والصلوة والسلم على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا سيد المرسلين اللهم صل على سيدنا ونبينا وحبيبنا وشفيعنا
محمد السيد الكامل الفاضل الحاكم بين العباد بالشرع العادل الذي محبته عند الله اقرب الوسايل القايم باحقاق الحق وابطال الباطل وعلى اله
واصحابه وازواجه وعترته والسلم على التابعين لهم باحسان الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تاليف هذا الكتاب المبارك
وقت العصر من يوم الجمعة الثالث من شهر جمادي الاخرة من سنة تسع وتسعمائة في مدينة قاشان وان توجه ملك الطاغين الى هذه البلاد واظهار
مبادي الشر والفساد ورفع الاذان من الماذن وعزم تسيير الصالحين عن المواطن وفشو البدعة والضلال وخوف ارباب الدين واصحاب
الفضل والكمال العلما ووفق الله تعالى وتيسر ختم هذا الكتاب في وقت اجابة الدعاء قوي الامل لاصحاب الرجاء بنزول الفرج من الله تعالى وقد قال الله تعالى
وقال ربكم ادعوني استجب لكم وها نحن ندعوه بالاخلاص ونرجو الاجابة والخلاص وهو حقيق برجاء الراجين ومبلغ سؤال السايلين بحق
بيمين مؤلفه العبد فضل الله بن روزبهان بن فضل الله بن محمد الخنجي مولدا الشيرازي محتدا الاصفهاني مسكنا ودارا غفر الله ذنوبه
ومحا بفضله عيوبه والحمد لله الاحد والختم بالصلوة على نبيه محمد والسلم انتهى **واقول** الجواب عما ذكره الناصب ههنا من حال الامامية
بزعمه في الفروع الفقهية قد حصل بما اجبنا به سابقا من ههنا تنفي المسايل الاصولية فانا بتوفيق الله تعالى قد اوضحنا ثمة اتقان المسايل
والدلايل التي ذكرها العلامة فيه مسرة في كل مسئلة مسئلة وبينا ضعف ما زعمه الناصب واصحابه من مرجوحية بعض الوجوه التي ذكرها
الامامية على ان من البين انه ما ذكره الناصب من ان جميع ما نقله ابن المطهر في كتابه هذا نقله من كتب الائمة وفي الاكثر واوراق اهل طبلا

والاصول

اهل السنة ولا في مذهبهم

اقوال باقي الائمة بما ابطله الائمة الثلاثة فعينئذ معتقدنا ان كل ذلك اخترعها تعصبا وحيفا وليست مما يعجز احد عن الاتيان بمثلها في شان
ائمتهم فيقال في معارضته بالمثل ان جميع ما نسب الى الشافعي مثلا من المسائل الفقهية اكثرها ما ناظر به محمد بن الحسن وابا يوسف من اصحاب ابي حنيفة
انما هي من فتاوى فقهاء اهل السنة والشيعة الذين عاصروا ابا حنيفة وردوا على فتاويه متفرقة فجاء الشافعي بعدهم وجمع تلك الاقوال والردود
وابطل بها ما خالفها من اقوال ابي حنيفة لجودة طبعه وقوة جدله والشافعي لم يعقل شيئا من فقهه فانحا وسلما الى ما ذهب اليه وفي بعض المسائل
موافق لمالك وفي بعضها موافق لفقهاء الشيعة وفي بعضها تابع لاهل الظاهر وغيرهم من فقهاء التابعين وكل ما هو من خواص بدعته لا
يوافق فيه احد من فقهاء الشيعة والسنة كمسئلة تزويج بنته المولودة من الزنا فهي اقوال فاسدة كما لا يخفى واما ما نقل عن المص قدس سره من
انه قال في بعض تصانيفه ان جميع ما خالف علماء الشيعة في الاصول والفروع سبعة عشر مسئلة ففريته بلا مرية ولعله قدس سره حصر
المسائل الاصولية فقط في تلك العدد وزاد عليه الناصب المسائل الفرعية ترويجا لمرامه وكيف يتصور القول بما نقله عن المص مع
ما يتفرع على المسائل الاصولية التي ذكرناه سابقا انكار الامامية لها من المسائل الفرعية التي فرعها الفقهاء الاربعة وكيف يدعى
موافقة الامامية معهم فيما لا يحصى من تلك المسائل التي وقع الخلاف فيه في اصولها قبولا وردا ومن المضحكات اظهار الناصب في هذا المقام توهم
بعض علماء الشيعة الذي يريد ان يكذب بلسانه على المص ويفتري عليه عثر وللمص بجمع اقوال اهل السنة واين ما بسط العنكبوت الذباب
من صيد العقاب واما ما ذكره من ان الامامية ابطلوا اقوال بعض الفقهاء بما ابطله به غيره منهم ففيه ان القضية منعكسة بل الذي خالف
فيه الشافعي لابي حنيفة وكذا ما خالف فيه صاحباه محمد بن الحسن ابو يوسف في ثلثي مذهبه انما كان لما وصل اليهم من كلام امامية الكوفة من
اصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام وابطالهم لفتاوى ابي حنيفة ولحجتهم وتزييفهم لمذهبه وقد نقل الدميري الشافعي في كتابه المسمى
بحيوة الحيوان عن الصادق ع انه رد على ابي حنيفة في بعض المسائل ووبخه على العمل بالراي والقياس وهداه الى ماخذ الاستنباط والاقتباس
ولما خرج من مجلس الشريف استحب العمى على الهدى واشتغل بما كان عليه من الردى ثم ما ذكره من ان من تامل علم ان اكثر مذهب الشيعة
من غيرهم مردود بان المتامل انما يتوهم هذا اذا جهل تقدم مذهب الشيعة على غيره من المذاهب كما جهله الناصب واما اذا علم بما مر من
تصريحات اهل السنة بتقدم مذهبهم على غيرهم علم قطعا بطلان كون مذهب الشيعة ماخوذا عن غيرهم وجزم بانعكاس القضية واما ما ذكره
من ان الحزم للعاقل المتدين ان يجتنب مذهبا مبناه تكفير اصحاب رسول الله وتبديع العلماء وتفسيقهم غير مسلم بل الحزم والاحتياط في ان يجتنب
مذهبا سيقوا صاحبه مع كل احمق ولا يتفحص عن عدالة الوسائط بينه وبين الرسول ولا يستعمل الجرح والتعديل الذي هو باب واسع الاسو
حتى يقع في فخ اغتيال الغول ثم ما زعمه الناصب المضحك من الاضاحيك فهي ضاحكة عليه حاكية عن جهله وذلك لان المص قدس سره لم يجعل
قول هؤلاء الصحابة دليلا للمذهب بل جعل روايتهم عن النبي دليلا وانما كان ذلك بعد ملاحظة موافقة تلك الرواية للروايات المروية
من طريق اهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الصحابة المرضيين غاية الامر انه اقتصر على ذلك وما للاختصار والاكتفاء بما هو اقرب الى
تلقي المخالفين له بالقبول كما سبق نظيره في مفتتح الكتاب عن صاحب كتاب كشف الغمة في وجه اقتصاره على النقل من كتب الجمهور ولان اظهار
مخالفة الجمهور للقران والاحاديث سيد الانام سيما المروية من طريق المتسمين بخلفاء الاسلام افحش في نظر الانام وبهذا يندفع قول الناصب
لو كان للدليل من نصوص ائمة اهل البيت لكان ينبغي ان يذكره على سبيل التاييد ليكون نقل الصحابي حجة علينا وقول الائمة حجة له انتهى
وايضا ليس هذا الكتاب محل ما قرر فيه المص الاحتجاج على المذهب حتى يكون خلو الكتاب عنه دليلا على عدم حجة صحيحة له على مذهبه لانه اورد الحجج
في كتبه المبسوطة كتذكرة الفقهاء وكتاب منتهى المطلب ونحوهما من الحجج المروية عن اهل البيت عليهم السلام كثيرا واذا طالعت فيه ذلك
رايت نعيما وملكا كبيرا ويؤيد ما ذكرناه ما نقلنا سابقا عن الغزالي في المنخول من ان ابا حنيفة نعمان بن ثابت الكوفي التيمي كان
يلحن في الكلام ولا يعرف اللغة والنحو ولا يعرف الاحاديث ولم يكن فقيه النفس بل كان يتكايس لا في محله على مناقضة ماخذ الاصول
انتهى وقال في موضع اخر منه ان ابا حنيفة قلب الشريعة ظهرا لبطن وشوش مسلكها وغير نظامها انتهى وكفى في الدلالة على قلة فقه
الرجل وقصور باعه فيه ما نقله الشهرستاني في كتاب الملل والنحل حيث قال وقد قال ابو حنيفة علمنا هذا راي وهو احسن ما قدرنا
عليه فمن قدر على غير ذلك فله ما راى انتهى وقد اشتهر ان شيعة الكوفة استظهروا بابن ابي ليلى قاضي الكوفة واخرجوا ابا حنيفة منها
لتشريعه العمل بالقياس والاستحسان وقد انشد السيد ناصر العراقي من فضلاء الامامية وهو معاصر لابي حنيفة تعريضا عليه هذه الابيات
شعر كنا من الدين قبل اليوم في سعة حتى بلينا باصحاب المقاييس قاموا من السوق اذ قلت مكاسبهم واستعملوا الراي بين
الفقر والبؤس يا ايها الناس توبوا من ذنوبكم وناصحوا الله في لعن لابليس روي انه لما وصل هذه الابيات الى ابي حنيفة
ارسل هدية الى السيد والتمس منه الصفح والاغماض عن حاله ومقاله وذكر في فتاوى السراجي الحنفي في فصل الادب المفتي انه حكي
ان ابا حنيفة اجاب مسئلة فقال له نوح بن دراج وكان من اصحاب الخطابات فقال نعم وانشد شعرا شعر كادت تكون من خالق قريب
لو لا تداركه نوح بن دراج انتهى ولا يخفى انه لم يكن نوح هذا من اصحاب ابي حنيفة بل كان نخعيا كوفيا شيعيا من ثقات فقهائهم ورواتهم

وكان لا يخفى امره وقد تولى قضاء الكوفة من العباسية [illegible] وان كان جميل اخوه شيخ الشيعة ووجه الطائفة والراوي عن ابي عبد الله
وابي الحسن الكاظم ثم كل ذلك مذكور في كتاب خلاصة الاقوال في معرفة الرجال من الثقات المصنف من الشيعة ولو كان نوح من اصحاب
ابي حنيفة وتلامذته كما حكاه التراجي [illegible] الادب خطائه اياه بقوله لخطات اللهم الا ان يقال ان اصحاب ابي حنيفة لم يكونوا اعلم بانه
يا ذباب تكلم ورسوله بلا باب عمر بن الخطاب في تلقي النبي صلى الله عليه وسلم في مرضه ونحوه باسوء الخطاب وقح لا تبعد عن التسليم وترك الصواب هذا
نكرمت شيء في شان تحامل ابي حنيفة من مثل هذه الحكاية عن قياسه لا بالرجال الغلاة اذ شعر ابا حنيفة نعمان ان حكاكا [illegible]
وقال ابو عثمان وانا محمد بن ادريس الشافعي فلما رأى ان فقهاء الشيعة لا يقدر يكن حجتهما عن القياس غلطا لما ذهبهم جهل
انجل بعضها وصل اليه منهم من الرد على ابي حنيفة وهو لما اخذ تلك المتخيلات من افواه مقلدة الشيعة ولم يأخذها على وجهها
ظهر بطلانها كبطلان ما تفرد بانتقاده من عند نفسه وهي التي ذكرها المصنف في هذا الكتاب ورد عليها واوضحنا بما لا مزيد
عليه وقال بعض الحنفية في كتابه المسمى بفتاوى الحاوي وحكى لنا ان ابا العباس بن شريح كان يتكلف لكل مسئلة من مسائل الشافعي
وان عند ورمانا كان ينتهي الى مسئلة ظاهر الفساد فيرمي الكتاب ويقول لاصحابه متى كذب لا يحل ما حكم وكيف يحل هذا انتهى
وقد سبق عن ابن حزم انه قال في كتاب الفرائض من كتاب المحلى ان قول الشافعي يدل على انه كان قليل البصيرة بالفرائض انتهى ولا يخفى
ما فيه ان يطلع على ذلك من المغاربة جمع كثير بها من طلبة علوم الدين ويتغلب بعض جم غفير انها من علوم المقلدين فلقد كان هذا [illegible]
ورسالة الشوم الانفاق من الملوك الذين كانوا من اهل النفاق فانهم كانوا يعرفون ويرفعون شان من وافقهم في العقيدة ويصحح كونهم خلفاء
وانهم باذن الله [illegible] لا من خالفهم ويحكم بانهم اللصوص المتغلبون الجابرون فهؤلاء الملوك الجابرة عظموا [illegible] هؤلاء الفقهاء واحوجوا منهم
من اهل البيت شيعتهم ومع كثرة اعدائنا وعظمهم في الدنيا يكنهم اخفاء نور الحق كما اضمحل باطل الخوارج والمجبرة والمعتزلة والكرامية واشباههم من
الفرق الكثيرة ولقد ظهر بما ذكرنا ان الناصب في اعتقاده فقاهة هؤلاء المبتدعة المتخلين [illegible] في [illegible] وانه ليس لهم انوار نفوسهم
الى الشيء الا الكثرة المذمومة ويكثرهم الناس يقف على تلك الفئات والمنسوب في ايجاده تارة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعقل والتغير من سبيل الحيرة
اهل السنة من غير ان يظفروا من الفقه بطائل ورجعوا في ذلك الايجاز والاطناب الى حاصل هذا ذلك لانهم لم ياخذوا الفقه
من مشكاة النبوة والولاية ولم يرضعوا من لبن الهداية ودر الدراية ولم يستعد للفيض القدسي ولم يتهيا والتزهد النور
الذي ينشرح به الصدور وينحل به الشبهات الحاجبة ويزيل به الجهالة المانعة عن التوجه الى المنهج القويم والسلوك الحثيث الى الصراط المستقيم
ولعظم الابتلاء بهم لكثرتهم على حزن الارض وسهلها واشتد لموافقة الملوك معهم فتنتهم على بلاد الاسلام واهلها فان بلية الاسلام
بهم شديدة ونقمة اهل الايمان من شرهم مديدة فانهم منسوبون الى الاسلام ويضرونه [illegible] منسوبون ما اهل السنة ويدعون موالاته
وهم في الحقيقة اعداء له [illegible] يخرجون عداوته في كل عداوة فالمبطن الجاهل انه علم وصلاح وهو غاية الجهل والافساد
كم من معقل للاسلام قد هدموه وكم من علم له طمسوه وكم من لواء مرفوع قد وضعوه كم ضربوا بمعاول الشبه في قواعد عزه
ليقلعوها وكم عموا عيون موارده ليدفنوها ويقطعوها فلا يزال الاسلام منهم في محنة وبلية ولا يزال يطرقه من شبههم سرية بعد
سرية يريدون ليطفؤا نور الله بافواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون لبسوا ثياب اهل الايمان على قلوب اهل الزيغ والكفر
فالظواهر ظواهر الانصار والبواطن قد تحيزت الى الكفار يخرجون الخلاف على الله ورسوله [illegible] ولا يرى المسلمين الى
الاشرار انكفوا عن الكافر الوثني الحربي بالجزية بدلا عن الايمان ورضوا عن خالفهم من المؤمنين كلا من الامر والايمان فالسنتهم السنة
المسالمين وقلوبهم قلوب المحاربين يقولون امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين راس مالهم الخديعة والمكر بضاعتهم الكذب والخدعة
يخادعون الله والذين امنوا وما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون يخرجون في طلب التجارة وركبوا مراكب حب الهوى والامارة تجري بهم لظاهر
التقصير الا انه مختلفين عن معشر اهل بيت الطهارة تجري بهم في موج الخيالات ولعبت بسفنهم الريح العاصف فالقتهم بين سفن
الهالكين اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين يا ضاءت لهم نار الايمان فابصروا في ضوءها
مواقع الخوف والامان ثم اطفؤا ذلك النور بعقيدة [illegible] فيهم تلك النار [illegible] في ظلمات الظلمات يعمهون مثلهم كمثل الذي
استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون وقد هلكت ايام الشبهات قلوبهم وظهرت نار
[illegible] في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ومن علقت غالب شكوكهم [illegible]
ومن [illegible] في عند الحق [illegible] ما بين ظلمه ونهي التصديق وان سمي بالفاروق والصديق
في الارض [illegible] الناس [illegible] قيل لهم لا تفسدوا في الارض قالوا انما نحن مصلحون الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
ابتلوا بما يقابل القياس والاستحسان [illegible] بالمتمسكين بصريح الوحي من الصحاح والحسان الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون [illegible]

[illegible]

من النص الصريح استهزاء او استحقارا ابوا ان ينقادوا لحكم الوحي الفصيح فرحا بما عندهم من العلم الذي لا ينفع عتوا واستكبارا فتراهم
جعلوا الاشتغال بمثله والفرض قتالا واحلالا فاعل رسول الله ردا وانكارا فمثلهم في حمل سنة التعامل عليها بامرها كمثل الحمار يحمل
اسفارا خلعوا نصوص الوحي عن سلطنة الحقيقة فعزلوها عن ولاية اليقين وشنوا عليها غارات الشنا وبليات الباطلة فلا يزال يخرج عليها
منهم كمين بعد كمين ولا يدفعها اصناف العكوس وضروب القوانين وقالوا للملك بلسان حالهم ما انك تكلم الا ظنية لا يفيد لنا شيئا من التعيين
اذا ذكرهم من الوحي ما يخالف مذهبهم اظهروا له انكارا وجحودا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون
عنك صدودا قد اشتروا بالرحيق المختوم حريقا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا انشب قوم الشبه والشكوك في قلوبهم
فلا يجدون لها مسيغا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا تبا لهم برزوا الى
البيداء مع ركب الايمان فلما راوا طول الطريق وثقل مرافقة الثقلين في معارج التحقيق نكصوا على اعقابهم ورجعوا وظنوا انهم يتمتعون
بطيب العيش ولذة الرياسة فحرموا نعيم الجنة من غلبة الهوى وفقد الكياسة وتعالهم ما ابعدهم عن حقيقة الايمان وما ابلغهم في تاويل
النصوص بما يرفع عن الدين الامان فما اكذب عوامهم للتحقيق والعرفان فهم في شان واتباع الرسول وسنته في شان فما اكثرهم وهم الاقلون
وما اجرأهم وهم الاذلون وما اجهلهم وهم المعلمون وما اعزهم بالله اذ هم بعظمته جاهلون اسروا اسرار النفاق فاظهرها الله تعالى على
صفحات الوجوه منهم والسنة ووسمهم لاجلها بانهم لا يخفون بغض اهل الايمان فاجرى على لسان قاضيهم ابن خلكان ما رقم
غير مكان من ان اجتماع محبة علي بن ابي طالب مع التسنن خارج عن حيز الامكان لكنهم ظنوا انهم اذا اظهروا ايمانهم وكتموا كفرهم راجوا
على النقاد صفرهم والناقد البصير يتفرس حالهم وشانهم ويكشف عما القى اليهم الشيطان وفاتهم ام حسب الذين في قلوبهم مرض ان
لن يخرج الله اضغانهم حرموا والله الوصول بعد ما حلموا من منهج الابرار وتضييعهم الاصول فتمسكوا بالمجاز وليس لها صدد وسلكوا سبلا
لا يهتدون فيها بمنار ولا نور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فنحمد الله على ما جعل لنا الى سلوك مناهج سيد الابرار سبلا لا نحيد
ونصب لنا على لزوم مدارج الائمة الاطهار اعلاما واضحة وجعل من تبتل اليه وعقد همه عليه مشاهد الدواعي الحق التي ذهل عنها
اكثر الخلق واستنقذهم من اسر الحيرة وعصمهم من بوار الفتنة وملكهم ازمة قلوبهم ووقاهم شح نفوسهم وانارهم برياض تنزيله وفهمهم
غوامض تاويله وهداهم الى ركوب سفن النجاة والتمسك بعروة الائمة الهداة ونشكره على ما اجتبى من صفوة عباده الفرقة الناجية
الامامية وخصهم بمزايا اللطف من بين الفرق الاسلامية لما فاض عليهم من نور هدايته ما كشف به حقائق الدين وانطق السنتهم بحجته
التي قمع بها الملحدين وصفا سرائرهم عن وساوس الشياطين وطهر ضمائرهم عن نزغات الزائغين وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا
بها الى اسرار ما انزل على لسان نبيه وصفيه وانتقل الى باب مدينة علمه ووليه واطلعوا على الجمع بين الشرع المنقول والاصل المعقول
وعرفوا ان الذين عزلوا العقل عن الحكم انما حكموا بذلك من قلة البصائر وضعف العقول وقد اوضحنا لك ايها المشوق الى الاطلاع
على قواعد الامامية المقتبسة من مشكاة النبوة والولاية انه لم يستاثر بالتوفيق لذلك الجمع التحقيقي فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله
تعالى على اقتفاءك لآثارهم واقتباسك من جذوة نارهم وانخراطك في سلكهم وعمادهم فعسى ان تحشر يوم القيمة في زمرتهم وتتناول الجنة
في جوارهم هذا اخر ما قصدته من ايضاح مقاصد الكتاب المستطاب في نجاح مسئول الاحبة والاصحاب من الرد على وسناء ذوي الاذناب
خصوصا الناصب المشتغل المرتاب الزائغ عن طريق الصواب في ذلك من جلائل نعم الله الوهاب على عبده الاواب الراجي للشهود العيني المجاهد اعدائه
بالسيف العيني والرمح الرديني نور الله بن شريف المرعشي الحسيني كان الله له واجرى على نهج الحق عمله والمسئول من فضله العظيم وكرمه
العميم ان يجعل مقاساتي في نصرة هذا المعشر ذريعة مخلفة لزاد المحشر ووسيلة مزلفة الى سيد البشر واله الائمة الاثني عشر وان يرزقني
طلب ثارهم مع امام هكذا يدعوا الى اقتفاء اثارهم وان يحشرني في زمرة احبائهم وانصارهم ويبوئني في دار القرار في جوارهم والمامول
من افاضل المؤمنين الذين هم في حب الدين امين ان يدعو لي بدعاء الانتظام في زمرة الامنين اذا وقفوا على ما قاسيته في نظم هذا العقد
الثمين من عرق الجبين وكد اليمين فانه سبحانه لا يضيع اجر المحسنين وان يصلحوا ما فيه من القصور والتقصير مظان المؤاخذة
والتعيير فان قلة بضاعتي لا يحتمله واضاعته وفقني الشواغل الدنيوية واضحة مع ما انا فيه من غربة الوطن وغيبة الكتب وضيق البال بمفارقة الاهل
والاولاد بعد ما ركبت غارب الاغتراب في مبادي الشباب لتحصيل الحكم وتكميل الفيوض والنعم من وطني شوشتر المحروسة الى المشهد الرضوي
المقدسة ثم منه الى الهند المحروسة فاستولت تلك الشوهاء المايوسة الى ان ادغمني واحصتني في عداد امدادهم حتى خلفت اهلها
عند اللاعب كلكد عمر لكن الله سبحانه ببركات محبة اهل البيت عليهم السلام احيى قلبي الميت واجرى بناني على منوال وما
رميت اذ رميت فانتصرنا للمصنف العلامة خاشرين ووسمنا على جباه الاشاعرة الفاجرين والنواصب الفاجرة الخاسرين.
فانتقمنا من الذين اجرموا وكان حقا علينا نصر المؤمنين والله الناصر والمعين وقد اتفق نظم هذه اللآلي التي وشحت
بها عوالي المعالي في سبعة اشهر من غرر الليالي لما شرحت من كثرة ملالي وضعف القوى ونحول البدن كالشن البالي

وكان آخرها آخر ربيع الاول المنتظم في سلك شهور
سنة الف اربع عشر اكره بلاد اتخذها
الكفر عكره واستعمل فيها الشيطان
مكره صانها الله المؤمنين
مكره وجعلها
اخرجهم من
سواد
المندرس ونهلها بحق
الحق واهله

قد فرغ من اتمام هذا الكتاب المسمى باحقاق الحق من تاليفات الفاضل الفقهاء والبدر
التمام قاضي القضاة قاضي نور الله الششتري اعلى الله مقامه في يوم السبت تسع وعشرين من
شهر جمادى الثاني ثلث وسبعين ومائة بعد الالف من الهجرة النبوية في يد اقل
الكاتب الحقير المفتقر الى عفو ربه الباري ابو القاسم الخوانساري عفى الله عنه

